

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**LA TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL
DE LA FILOSOFÍA**

*Un acercamiento al proyecto de
Raúl Fonet-Betancourt*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JORGE ALBERTO REYES LÓPEZ

ASESOR:

DR. ENRIQUE DUSSEL

MÉXICO, DISTRITO FEDERAL
CIUDAD UNIVERSITARIA
MAYO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

—Nuestro cometido de hombres estriba en hallar aquellas fórmulas capaces de apaciguar la angustia infinita de las almas libres. Tenemos que volver a coser aquello que se ha desgarrado, hacer nuevamente concebible la justicia en un mundo tan evidentemente injusto, hacer que vuelva a adquirir significación la felicidad para los pueblos [...]. Por cierto que se trata de un cometido sobrehumano. Pero el caso es que se llaman sobrehumanas aquellas tareas que los hombres cumplen en muy largo tiempo; he ahí todo.”

Albert Camus, *El verano*

—Báú ká-bajá tza-mí.”
(La tierra do muchos frutos)
Sierra Norte, Oaxaca

—Es ese extraño (*L'Étranger*) que dis-turba o quiebra genuinamente el sentirse en casa con uno mismo (*le chez soi*).”

Emmanuel Levinas

—Ehacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.”

Hans-Georg Gadamer

*A mamá con todo mi amor y gratitud.
Por su lucha, cuidado y trabajo en la herencia
de mi libertad, estudio y vida.*

*A mi abuela
por mostrarme el sentido de mi origen.*

*A Enrique Dussel
con sincero afecto y reconocimiento.*

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México que a través del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, me ha permitido tener acceso a una formación profesional de excelencia. Además de cultivar en mí un espíritu de servicio expresado en la tarea sobrehumana e interminable de humanización (transformación) plural y creativa del mundo.

De igual forma, agradezco con especial sentimiento al Prof. Dr. Enrique Dussel, mi maestro. No sólo por alimentar en mí la llama del pensamiento crítico que impulsó la creación de este trabajo, sino sobre todo por estar apoyándome y guiándome en todo el proceso. En todas las charlas sostenidas con él, dentro y fuera de clases, me fueron compartidos principios para la comprensión de la realidad, nuestra realidad, que no sólo me han servido para “conocer” sino, sobre todo, para “vivir”. También agradezco a mi maestro su ejemplo y exhorto constante de conservar siempre una *docta ignorantia*. Por la que debe de entenderse sobre todo el principio mismo del filosofar: la humildad de *saber que no se sabe* (y por ello ser capaz de asombrarse). Humildad, que es el preparativo esencial para todo posible encuentro verdadero. A mi maestro, con admiración y amistad, vaya este trabajo.

Asimismo, reconozco el impulso y la apertura del Prof. Dr. Raúl Fonet-Betancourt, en cuyas obras y algunos encuentros ocasionales me permitieron comprender la relevancia de algunas claves esenciales para explorar un proyecto alternativo sobre la interculturalidad. En deuda estoy con su pensamiento por todo lo aprendido acerca de mi tradición, cultura, contexto y la tarea irrenunciable y comprometida de mi libertad para la transformación de todo lo heredado hacia *otro* mundo, un mundo alternativo y pleno de alteridades. A él también va dirigido esta tesis.

Agradezco a mis sinodales: el Dr. Mario Magallón Anaya, el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, la Dra. Mónica Gómez y el Mtro. Berthold Bernreuter, por el tiempo que amablemente dedicaron a la lectura de esta tesis, así como de todas y cada una de sus valiosas y honestas enseñanzas e indicaciones. Igualmente agradezco a los profesores Ricardo Horneffer, Alberto Constante, Gabriel Vargas, Arturo Astorga y Miguel Hernández. Así también, agradezco la generosa revisión de la traducción de algunos textos en inglés y en francés usados en esta obra, hecha por mi colega y amigo Rogelio Laguna, así como sus agudas reflexiones.

Cabe mencionar que esta tesis no hubiese sido posible sin el apoyo material y moral de la Fundación Alejandra Lorena Gallardo, I. de A. P., particularmente a los abrazos abiertos y el cariño de Mónica Borquez ✠, Jullien Gallardo Thurlow y Lupita. Igualmente agradezco a Sandra Vázquez y familia, y a Lolita.

Gracias también a mis amigos Aarón Bravo y familia, Juan Carlos Paizanni y familia, José María Pérez de Salazar y David Bernal, quienes con su generoso apoyo me permitieron llegar hasta el final de este proyecto. Así también, con muy honrosa deuda a: Juanita ✠, Amparo ✠, Lourdes ✠, María Luisa ✠, Juanita, Margarita, Epifania, Ivonne, Diana y familia, Irving, Viviana, Fidel, Ana y José Carlos.

Agradezco por todo y sobre todo a mi mamá, Josefina Reyes, quien con su infatigable esfuerzo e infinidad de sacrificios supo hacerme hombre libre y de bien.

Cuando nuestra vida es difícil, resulta que tenemos que agradecer a muchos. O mejor dicho: ¡qué *gracia* que haya sido así!

Índice

Agradecimientos.....	4
Índice.....	5
Introducción.....	6
1. Antecedentes y contexto del proyecto intercultural de Raúl Fornet-Betancourt.....	11
1.1. Anotaciones profesionales del autor.....	11
1.2. Etapas de su pensamiento.....	12
2. El contexto como punto de partida o la contextualidad de la filosofía.....	19
2.1. El contexto como <i>locus enuntiationis</i>	20
2.2. El contexto más allá de la inculturación.....	26
2.3. Contextualidad y memoria.....	34
2.4. El contexto actual del diálogo intercultural.....	39
3. Perfil de una filosofía intercultural.....	51
3.1. Supuestos de una filosofía intercultural.....	51
3.2. Para una re-ubicación del quehacer filosófico.....	69
3.3. La interdisciplinariedad.....	73
4. Hacia un compromiso filosófico.....	76
4.1. Filosofía para el mundo.....	85
5. Filosofías no-occidentales.....	93
Conclusiones.....	115
Bibliografía general.....	118

Introducción

“La interculturalidad es el imperativo filosófico de nuestro tiempo”,¹ así lo ha dicho con singular arrojo Raimon Panikkar. Se hacen evidentes tres supuestos subyacentes en el pronunciamiento de Panikkar, a saber: *a*) la interculturalidad, que funciona en principio como la descripción de la diversidad² cultural en sus distintas formas de interacción; *b*) nuestro tiempo, donde se expresa la situacionalidad actual y concreta en la que vivimos y que se distingue de cualquier otra; y *c*) lo filosófico, que muestra la pertinencia de su ejercicio en relación con la alteridad cultural en un sentido “orientador”. Estas consideraciones pueden hacer patente desde ahora el sentido de nuestro trabajo. Porque la interculturalidad entendida como filosofía intercultural³ comparte en principio con otras teorías filosóficas su tratamiento de ciertos problemas de nuestro tiempo que tienen que ver específicamente con las sociedades multiculturales, plurinacionales o pluriétnicas, esto es, con la pluralidad cultural. Pero también se distancia de aquellas teorías porque no es un ejercicio meramente abstracto que tiene por contenido temático estos asuntos y problemas. Tampoco pretende ser un “modelo normativo” que permita relacionar de una mejor manera las distintas expresiones culturales dentro de un Estado, o dicho con mayor claridad, para “pacificar” las diferencias culturales en el *corpus* del Estado-Nación liberal (como lo implican algunas propuestas del multiculturalismo). Su encargo, más bien, consiste fundamentalmente en servir de programa “orientador” de las relaciones culturales que, en el ejercicio de un libre y simétrico encuentro, basado en la contrastación, la traducción y la convivencia, permita la renovación, el desarrollo y la reubicación de las diversas posiciones culturales dentro de un “horizonte mundial” más allá de la uniformidad que ha impuesto la globalización neoliberal.

Ahora bien, en este contexto, el propósito de este trabajo es abordar el tema de la transformación intercultural de la filosofía que ha propuesto el cubano-alemán Raúl Fonet-Betancourt y mostrar que su proyecto o programa de una filosofía intercultural reside esencialmente en una *actitud* que permite, al ser humano que la practica, un proceso continuo de reaprendizaje y reubicación contextual y cultural, es decir, una *relación* solidaria y dialógica con los otros.⁴ Porque la interculturalidad es primordialmente una “actitud ética” por la que los miembros de una cultura se preparan para ser “prójimos” de los miembros de otras culturas, es decir, logran por esta actitud la apertura de espacios para

¹ Panikkar, R., 1998, “El imperativo cultural”, en Fonet-Betancourt, R. (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998, pp. 20-42.

² En el presente trabajo usaremos las palabras “diversidad”, “pluralidad” o “alteridad” de culturas para referirnos a la *descripción* de la existencia de distintas culturas o identidades culturales. No obstante, la palabra “alteridad” en relación con lo cultural conserva todavía un “sentido de exterioridad” de cada expresión cultural (que no es el caso de “diversidad” donde esta exterioridad cultural es ambigua o difusa en un aparente “todo”). No obstante, lo que aquí nos interesa mostrar es la acepción de “plural” que para Fonet-Betancourt significa “conciencia de relación y de pertenencia común”; es decir, una alteridad comunicativa.

³ En lo sucesivo usamos “filosofía intercultural” no para referirnos al movimiento intercultural en general sino a la posición de Raúl Fonet-Betancourt.

⁴ Fonet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, pp. 14-15.

acoger y hospedar lo ~~ajeno~~".⁵ Las identidades culturales se pueden comprender ahora desde un ~~espacio comunicativo~~" por el que sus propios supuestos culturales y contextuales pueden dignificarse. Acercándose cada vez más, en este trabajo conjunto, a lo que llama nuestro autor ~~una~~ "humanidad verdaderamente universal". Tal postulado lo ha formulado nuestro autor de la siguiente manera:

[Hemos de ir] del *hecho* de la diversidad de las culturas, del ~~hay~~ muchas culturas y tienen derecho a ser reconocidas", [hacia] 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.⁶

Intentaremos exponer, por tanto, que este proceso funge precisamente como un ~~imperativo filosófico~~" que va encauzado a abordar las relaciones culturales bajo los principios de contextualidad, respeto, tolerancia, reciprocidad y solidaridad, por mencionar algunos. Pero más aún y fundamentalmente, indicar que, en la elaboración de estos principios orientadores, la filosofía misma, como reflexión y como oficio, requiere una reubicación y redefinición en los mismos términos de un auténtico espíritu intercultural. Es decir, la filosofía como quehacer contextual, o mejor dicho, como quehacer disciplinar, institucional, que se ubica con un lugar específico en las sociedades actuales, aunque también como una tradición que se ha venido presentando con una cierta genealogía, posee inevitablemente prejuicios culturales que han provocado generalmente la imposición de una cierta idea del mundo sobre otras. Ideas del mundo que poseen una específica posición cultural (singular) pero que, paradójicamente, han sido presentadas como ~~superiores~~" y ~~universales~~" sirviendo en más de una ocasión para justificar procesos de colonización o exterminio. Esta posición etnocéntrica y tradicionalista de lo filosófico (tal y como nos ha sido enseñada) es lo que precisa de una radical transformación a partir del contraste con las enseñanzas que provienen de otras posiciones culturales.

Por tanto, el desafío de la alteridad cultural indica la necesidad de cuestionar el presente quehacer filosófico, así como sus principios y relaciones racionales, con saberes de otros horizontes. Se intentará indicar que no es posible compaginar el desarrollo etnocéntrico o unívoco del filosofar con la tarea de potenciar y enriquecer mutuamente las diferencias culturales. El quehacer filosófico es un quehacer contextual y, por ello, cultural. Más allá de las narraciones y mitos que se le confeccionan para fijarse una cierta identidad, su situacionalidad es innegable. Con respecto a dicha contextualidad, la filosofía puede tomar la ~~actitud de cierre~~" y arrogarse como una medida universal para evaluar los límites de otros saberes desde sus categorías sin cuestionar sus propias deficiencias epistémicas o hermenéuticas. Pero también puede tomar una ~~actitud de apertura~~" que a través de la contrastación existente en un auténtico diálogo intercultural pueda emprender un camino de real entendimiento y comprensión del otro que a su vez permitiría una mejor comprensión y desarrollo de sí misma. En este proceso se halla el sentido mismo de lo que supone una ~~transformación intercultural~~" del quehacer filosófico.

Lo que buscaremos es precisar los momentos constitutivos a esta transformación intercultural del quehacer filosófico en el proyecto de Fornet-Betancourt.

⁵ Fornet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Reihe Monographien, Band 36, Aachen, pp. 116.

⁶ Fornet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, pp. 53-54. Subrayado mío.

En el primer capítulo partiremos de una relación de los antecedentes y el contexto en los que se fue gestando el proyecto de la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt. Se hará un recorrido profesional del autor así como una exposición de las etapas de su pensamiento que nos permitirá saber los recursos teóricos de que ha dispuesto para pensar lo intercultural en su relación con la filosofía.

En el segundo capítulo entraremos a abordar el tema del “contexto” como el lugar *desde* el que se elabora conciente y críticamente el nuevo discurso filosófico de la interculturalidad. La filosofía como práctica de seres humanos concretos no puede negar su contextualidad. La supone como el contenido mismo de su reflexión sobre el mundo. Des esta manera es que representa el “punto de partida” de las concepciones filosóficas. El contexto funciona también como entramado cultural que está *abierto* por la fuerza creadora de los seres humanos que son los agentes de la cultura. De ahí que se supere la “inculturación” (aún cuando acompañe a la contextualización) por un proceso más amplio y nuevo, la “inter-trans-culturación”.

También se mostrará el sentido de pensar el contexto en el que vivimos no como un presente fijo sino como la expresión resultante de lo que otros hombres han realizado en el pasado. De esta manera, lo intercultural se dirige críticamente a los orígenes de las expresiones, saberes y riquezas culturales que debido a ciertos “procesos civilizatorios” fueron ocultados o negados. El contexto actual está edificado sobre contextos que ya ocurrieron, y por ello, los conflictos que caracterizan nuestro tiempo encuentran muchas de sus explicaciones en los conflictos pretéritos. Por tanto, los trabajos de fortalecimiento de la alteridad cultural, que se manifiestan también como luchas de reivindicación cultural, deben asumir un compromiso con las luchas que ya ocurrieron y fueron interrumpidas, y así conformar una “memoria histórica” que permita des-ocultar *alternativas* a lo que hoy nos ocurre.

Un punto también fundamental en el planteamiento de Fonet-Betancourt es pensar el contexto en el que se pretende realizar el diálogo intercultural. En nuestros días este contexto es el de la globalización. Ella representa *grosso modo* el proceso de expansión civilizatoria de un particular universo cultural (como cierta visión occidental)⁷ y de una cierta ideología (la neoliberal) que se promueve de forma hegemónica en distintas dimensiones. El conocimiento de las distintas tradiciones culturales no se funda desde su alteridad sino por el papel que juegan como objetos de consumo en las transacciones financieras del mercado internacional. Debido a este proceso de uniformidad cultural (como el *fast-food* de modelo general) las culturas se van concibiendo menos como horizontes válidos para comprender y realizar el mundo desde sus distintos recursos. De tal suerte que en este apartado es necesario considerar las limitaciones y condiciones insostenibles de la globalización que impiden un diálogo auténtico entre las culturas puesto que, en primer lugar, éstas se hallan en una situación asimétrica con respecto al capitalismo, es decir, con respecto a un cierto modelo cultural-ideológico hegemónico. Ante estas condiciones de dependencia no es posible hablar verdaderamente ni de un pluralismo cultural. En atención a lo cual, la filosofía intercultural de nuestro autor asume un papel de crítica de esta contextualidad globalizada, reivindicando el “derecho a la diferencia”, es decir, el derecho de las culturas a tener las condiciones materiales que les permitan vivir a *su* manera. De no hacerlo, sólo podría pasar como una reflexión filosófica abstracta que sólo serviría para

⁷ Debemos aclarar desde ahora que cuando hablamos de lo “occidental” en este trabajo nos referimos sobre todo a una cierta visión fija, substancializada, de los valores y creencias originalmente modernas e ilustradas que han contribuido a generar una ideología excluyente y etnocéntrica llamada “eurocentrismo”. Con lo que nos alejamos de hacer de “occidente” el enemigo por excelencia como si se tratara de una identidad plena y acabada (lo que sería evidentemente falso).

afianzar la exclusión. En este punto, también atenderemos la necesidad de comenzar el diálogo intercultural *desde* las culturas dependientes, *desde* los saberes marginales, que como tales son los medios para pensar las “alternativas” al capitalismo, alternativas que conserven su distinción pero que puedan ser convergentes entre ellas.

En el capítulo tres mostraremos algunos supuestos de la filosofía intercultural que presenta Fernet-Betancourt. Con lo que comenzamos a esbozar su perfil propio. El programa de una filosofía intercultural se presenta como una nueva “transformación” filosófica como ocurrió p.e. en su momento con el marxismo o el existencialismo en Europa. Transformación nueva porque ha de realizarse ahora desde el encuentro con las culturas de la humanidad. La redefinición y reubicación de la filosofía se vuelven momentos necesarios para comprender su tiempo específico. ¿Cuál es su novedad y en qué consiste la filosofía intercultural? ¿Cómo enfrenta los pensamientos de otras culturas? ¿Cómo asume la propia herencia cultural? ¿Cómo se comprende como quehacer institucional a la luz de las nuevas exigencias? Todas estas preguntas sirven de marco para comprender que la filosofía intercultural propuesta por nuestro autor es no sólo el camino, el método, sino también el postulado. De esta suerte nos interesa mostrar que la transformación intercultural de la filosofía es una novedosa propuesta que permite enfrentar comprometidamente un contexto, en cada caso el nuestro, para reorientarlo hacia un concierto *polifónico* de las culturas de la humanidad.

En esta tarea, la filosofía misma tiene que valerse de nuevas prácticas y metodologías que le permitan estar al nivel de la complejidad estructural de hoy. Se tiene que re-ubicar, superando una genealogía monocultural (eurocéntrica y etnocéntrica en lo general) que impide apreciar por principio que la filosofía, como resultante de prácticas culturales, es algo común a todos los seres humanos y a todas las comunidades. En este capítulo intentamos mostrar cómo la filosofía intercultural reivindica una ampliación semántica de la noción de “filosofía”. Con lo cual pone en relación de reciprocidad a saberes no-occidentales que, en sus riquezas y propios caminos, permitirían crear un discurso filosófico de mayor fuerza. Un discurso filosófico que no sólo fuera el frío cálculo sobre un determinado concepto, sino la resultante de una experiencia vital de intercomunicación entre saberes.

En un capítulo cuatro nos interesa exponer, y en relación con los puntos anteriores, cómo el proyecto de una filosofía intercultural supone una fuerte noción de “compromiso”. No en relación con ciertas posiciones teóricas o prácticas, sino con el mundo real, material, circundante. La filosofía intercultural es un quehacer fundamentalmente comprometido porque no le interesa continuar una tradición filosófica (menos aún si es la dominante), sino que se propone contribuir decididamente a la transformación del mundo en el que vivimos hoy en día. De ahí que debamos entender y ver en este capítulo la esencia misma de la noción de *transformación* que evidentemente le viene al autor de su lectura de Karl Marx. Las exigencias que se le han impuesto a la filosofía intercultural, entonces, no pueden surgir del prurito de erudición que se condensa con los cientos de lecturas, sino de la realidad culturalmente diferenciada. ¿Cómo convivir con los otros que son culturalmente distintos? ¿Cómo crear un mundo al que todos y todas podamos llamar “nuestro”? ¿Cómo enriquecernos en la diversidad? Frente a estos desafíos, frente a los procesos de imposición de pensamientos únicos, la filosofía intercultural se compromete éticamente para resguardar y dignificar la existencia plural de la humanidad. De ahí la necesidad para la filosofía de quitarse ataduras y compromisos con universalismos absolutos, vacíos y excluyentes, es decir, con narrativas que fijan y paralizan su ejercicio, con prejuicios que no ven más que en ella misma y sus partidarios aquellos “interlocutores válidos”.

En coherencia con el punto anterior, es de capital importancia que descubramos el sentido y la pertinencia de entablar un real diálogo entre diversas tradiciones “filosóficas”. Tal es el sentido del capítulo 5, que es un ensayo elaborado a partir de los puntos centrales de la propuesta de Fernet-Betancourt acerca de cómo pueden valorarse las filosofías que provienen de otras culturas. La filosofía intercultural denuncia como un grave y lamentable error el reducir la práctica filosófica a un saber cuasi-científico. Y muestra cómo en la misma “tradición occidental” de la filosofía existe una pluralidad de métodos y/o expresiones de lo que la filosofía puede ser, sin por ello, dejar de ser ella misma, es decir, sin dejar de ser una búsqueda siempre asombrada por lo que es el mundo y de cómo hay que habitarlo. El diálogo con otras tradiciones filosóficas (no-occidentales) es un imperativo para corregir y, por ello, ampliar los propios horizontes en el espacio generado por el encuentro. En este apartado, por ende, utilizaremos las indicaciones de Fernet-Betancourt para ejercitar y ensayar esta posición.

La filosofía intercultural, y tal es la tesis de este trabajo, es un quehacer comprometido con el *desarrollo* de las diferencias culturales a través del acontecimiento del diálogo. La *polifonía*, el *polilogo*, son las alternativas que orientan a renovar y mejorar una filosofía intercultural que, como propuesta preliminar, siempre está constantemente a la espera de la contrastación. La filosofía intercultural, tal y como nos la muestra Fernet-Betancourt, no es tal sólo por orientar interculturalmente las diferencias culturales, sino porque ella misma, como quehacer filosófico, se crea desde interculturalidad. Esta coherencia metodológica es la que intentamos mostrar a lo largo de este trabajo, con lo que indicaríamos que la filosofía intercultural es, ciertamente, una *praxis filosófica* que no puede jugarse de otra manera más que en el encuentro respetuoso, atento y solidario con el otro allende las fronteras.

Debe advertirse que este trabajo no pretende ser un análisis exhaustivo de toda la teoría intercultural de Fernet-Betancourt. Sólo se centra en lo que supone, como un acercamiento, la “transformación intercultural de la filosofía”. Es decir, nos enfocamos en aquello que implica el “cambio de forma” del quehacer filosófico tradicional frente al desafío de la diversidad cultural. Los temas teológicos, educativos, políticos, de género, que ha tenido que ensayar posteriormente el autor en el amplio desarrollo de su proyecto sobre la interculturalidad, no son abordados sistemáticamente en este trabajo, principalmente por motivos de espacio (aunque de hecho hagamos mención de ellos). Además de que representan, a nuestro parecer, problemáticas que, en lo fundamental, “suponen” las posiciones centrales de lo que en la década de los 90 comenzó a plantear nuestro autor. La “actitud” de apertura que impera en una postura intercultural se “actualiza” en cada situación concreta, pero ella misma, como tal, no puede ser alterada (pues es la disposición ética esencial).

Intentaremos, en suma, hacer comprensibles las siguientes palabras de nuestro autor que condensan su pretensión fundamental:

Para mí la filosofía es mucho más que la disciplina que lleva ese nombre. Es más, no hay la filosofía por el hecho de que la disciplina académica “filosofía” existe sino que al contrario: la disciplina “filosofía” existe porque existe la filosofía que en la exterioridad de la estructura institucionalizada e inclusive fuera de los márgenes de su propia historia como disciplina intenta ser filosofía en y para el mundo, es decir, reflexión contextual.⁸

⁸ Fernet- Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 81.

1.

Antecedentes y contexto del proyecto intercultural de Raúl Fonet-Betancourt

1.1.

Anotaciones profesionales del autor

Raúl Fonet-Betancourt nace en 1946 en Holguín (Cuba) y reside desde 1972 en Alemania. Realizó estudios de filosofía, obteniendo doctorados en esta disciplina por la Universidad de Salamanca y Aquisgrán. Realizó un doctorado con especialidad en lingüística y teología en la Universidad de Aachen (Alemania). Realizó estudios en ciencias sociales en Valencia y París. Ha pertenecido a la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL, México), la Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung (ADLAF, Alemania), la Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (desde 1992 organiza simposios internacionales y a partir de 1993 edita la serie, con ya 17 vols., *Studien zur Interkulturellen Philosophie*), la Sociedad de Hispanismo Filosófico de Madrid. Ha sido profesor de la Universidad de Aachen y Bremen y profesor invitado en varias estancias de investigación y cátedra por diversas universidades en el mundo. Funge actualmente como Director de la Sección de América Latina en el Instituto de Misionología (Aachen). Asimismo fue docente de la Universidad de Eichstaett. Su actividad académica ha sido igualmente notable dentro y fuera de Alemania y su obra ha tenido fuertes repercusiones en distintos ámbitos y foros internacionales.

Organizó en 1989 un Programa de Diálogo Norte-Sur a partir del cual tuvieron lugar encuentros y discusiones en torno a la Ética del discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas y la Ética de la liberación latinoamericana promovida principalmente por el pensamiento del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Ha sido promotor y coordinador de Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural que han tenido lugar en distintas regiones. También fue precursor y fundador de los Seminarios para el Programa de Diálogo Interdisciplinar que se inauguraron en 1990.

En el año de 1982 funda y edita la revista *Concordia. Revista Internacional de filosofía*. Así y bajo el mismo proyecto editorial surge en 1984 la colección *Concordia Reihe Monographien*. También fundó en 1994 la publicación de la serie *Denktraditionen im Dialog* (que cuenta ya con 29 vols.). Ciertamente podemos considerar todos estos esfuerzos encaminados a la difusión de la historia de las ideas iberoamericanas en el ámbito mundial de la filosofía, contribuyendo de igual manera con la tradición de pensamiento filosófico en estas latitudes.

Hasta la fecha cuenta con una basta obra publicada y su presencia dentro de los debates contemporáneos no sólo de filosofía sino de distintos campos tales como la educación, la cultura, la religión, las ciencias sociales, etc., ha sido constante y fecunda.

1.2.

Etapas de su pensamiento

Podemos acercarnos al camino del pensar que ha recorrido Raúl Fonet-Betancourt sobre todo gracias a su obra misma. Pero en su extensión entraríamos en honduras que harían encontrarnos en un claro predicamento por el espacio de que carecemos aquí. No obstante, podemos compensar esta limitación aprovechando la labor y el estudio sobre la evolución del pensamiento de nuestro autor que ha realizado la filósofa española Diana de Vallescar.⁹ Quien, en este sentido, nos permitirá enfocar mejor nuestra atención a los momentos teóricos decisivos del pensador. De Vallescar concibe que la obra de Fonet-Betancourt puede ser comprendida a partir de cuatro etapas principales. En principio asumimos esta clasificación propedéutica que iremos exponiendo a continuación.

*Primera etapa (1978-1985).*¹⁰ La formación de Fonet-Betancourt en este momento se llevó a cabo en España, Francia y Alemania. Mantuvo contacto con pensadores de estas regiones tales como Sartre, Levinas, Panikkar, Garaudy, Apel y Habermas. Debe indicarse la influencia tan notable sobre todo de los tres primeros filósofos. Los temas de que se ocupa el autor entonces se refieren al tratamiento fenomenológico de los problemas éticos y axiológicos. En ello, debe destacarse el acercamiento a la comprensión ética de la libertad a partir del concepto de ~~anarquía~~ en Sartre. También su interés por E. Levinas y su concepción de ~~amor~~ y ~~justicia~~. Adscribe en este periodo una cierta ~~neutralidad~~ y ~~universalidad abstracta~~. Se dedica al estudio del ser humano en su *esencialidad*, más allá de los fragmentados (por su nivel de especialización) análisis de algunas ciencias sociales. Esta etapa, según Diana de Vallescar, puede definirse como ~~la~~ recepción acrítica de la filosofía europea”. No obstante, es menester observar en estos años el interés de Fonet-Betancourt por la

⁹ Nos referimos principalmente a sus trabajos: 2000, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Editorial Covarrubias, Madrid; 2000b, ~~“Raúl Fonet-Betancourt. El hombre y su obra”~~, en www.ensayistas.org (proyecto de José Luis Gómez-Martínez); 2009, ~~“Raúl Fonet-Betancourt”~~, en Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, pp. 980-982. En este apartado de biografía intelectual nos centraremos, como hemos dicho, en el material de Diana de Vallescar y también en el siguiente: Fonet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia Reihe Monographien, Band 36, Aachen, pp 9-24. Demenchonok, E., 2003, ~~“Diálogo intercultural y las controversias de la globalización”~~, en Fonet-Betancourt, R. (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 81-108.

¹⁰ A esta etapa corresponden las siguientes obras del autor: 1978, *De la ontología fenomenológica-existencial a la concepción marxista de la historia (Extracto)*, Universidad de Salamanca, Salamanca; 1983, *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit Jean-Paul Sartre*, Frankfurt; 1984a, *Annäherung an Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung Lateinamerikas*, Frankfurt; 1984b, *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt.

teología de la liberación (sobre todo la relación entre marxismo y cristianismo), la historia de la Iglesia en América Latina y algunos temas sobre procesos de la revolución cubana y la filosofía mexicana (José Vasconcelos y Antonio Caso).

*Segunda etapa (1985-1987).*¹¹ En 1985 Fornet-Betancourt se acerca al problema de la filosofía latinoamericana y su contexto, reflexionando especialmente sobre su identidad, sentido, originalidad y metodología. Su investigación en esta región se centra en figuras del pensamiento y de la cultura tales como Juan Bautista Alberdi (1820-1884),¹² José Carlos Mariátegui (1894-1928), Samuel Ramos (1897-1959), quienes han enfocado su respectivas teorías desde una reflexión contextual sobre América Latina, su situación particular y sus posibilidades de desarrollo auténtico e independiente. Fornet-Betancourt, a su vez, establece un estudio riguroso sobre nuevos perfiles filosóficos influenciados por las ideas de Ortega y Gasset, José Gaos y Sartre, tales como: Leopoldo Zea (1912-2004), Arturo Ardao (1912), Francisco Miró Quesada (1919), Arturo Andrés Roig (1922), Augusto Salazar Bondy (1925-1974), Luis Villoro (1922). Estos pensadores desarrollaron un movimiento filosófico que encontraba en el enfrentamiento de los problemas surgidos de su propia realidad histórica un desarrollo “original” de la filosofía, sobre todo, en la tarea de comprender el “ser de lo americano” (de ahí el cultivo de la Historia de las Ideas). A este movimiento se le ha llamado *Filosofía de lo americano*.¹³

Fornet-Betancourt emprende también una revisión historiográfica de las ideas humanistas y aportaciones a la cultura latinoamericana del Apóstol cubano José Martí (1853-1895). Este autor se convertirá en una de las figuras fundamentales del pensamiento de Fornet-Betancourt debido a su convicción de elaborar una filosofía con *perfil propio*, más allá de toda asimilación acrítica, es decir, “con su proyecto de un filosofar desde la vida y para la vida”.¹⁴ Martí, del que nuestro autor aprendió también la “opción por los pobres”.

Hacia la década de los 70 se genera un pensamiento filosófico cuya temática parte de la situación de dependencia de la región latinoamericana desde la conquista. Se desarrolla así una labor de crítica a la pretensión acendrada de “universalidad” de la filosofía europea y de su posicionamiento marcado por su “eurocentrismo”, a partir de una apelación a la “historicidad del *lógos*”. Por lo que la temática se centraba principalmente en la elaboración de una filosofía que tomara conciencia de la situación de dependencia en todos los ámbitos y pudiera contribuir sistemáticamente, pero también orgánicamente, a la liberación del pueblo latinoamericano y su historia. Este movimiento se ha denominado *Filosofía del Tercer Mundo* o *Filosofía de la liberación*, con la que toma particular interés nuestro autor y con cuyas figuras más relevantes ha mantenido una comunicación hasta nuestros días y que han influido notablemente en su

¹¹ De esta etapa podemos destacar las siguientes obras: 1985a, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, FEPAI; 1985b; 1987, *Comentario a la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, México.

¹² Con el que inicia este acercamiento propiamente dicho a una filosofía que tenga como *contenido* a la misma región de la que parte, es decir, América Latina; Cfr. Fornet-Betancourt, R., 1985c, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, pp. 317-333.

¹³ En el que no entra propiamente dicho Luis Villoro, aunque en sus primeras obras cobrara, eso sí, importancia plena la realidad histórica (mexicana) en relación con los problemas del indigenismo y la ideología de la independencia, de los que saldrían las respectivas investigaciones ya clásicas. Sin embargo, hay que revisar la pertenencia de Villoro a este movimiento filosófico, lo que queda también indicado en la entrevista que le realizara Fornet-Betancourt al autor y que resultara en el artículo: 1984c, “En torno a la posibilidad de una filosofía americana. Entrevista con Luis Villoro”, en *Concordia*, 6, pp. 48-57.

¹⁴ Fornet-Betancourt, R., *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 26.

propia obra. Los pensadores abordados son principalmente: Leopoldo Zea (1912-2004), Arturo Andrés Roig (1922), Augusto Salazar Bondy (1925-1974), Juan Carlos Scannone (1931), Enrique Dussel (1934), Horacio Cerutti Guldberg (1950).

Fornet-Betancourt ha visto cómo estas corrientes filosóficas latinoamericanas se articulan en un modelo que explicita y sistematiza el problema de la “contextualización” e “inculturación”. Ya que su pensamiento se realiza *desde* y *para* el contexto y cultura latinoamericanos en principio como *locus enuntiationis*. Lo que ha significado reconocer en estos movimientos filosóficos una de las aportaciones más distinguidas en la filosofía a nivel mundial, estando al nivel de diálogo con las tradiciones en Europa o Estados Unidos, promoviendo el reconocimiento y la legitimidad de sus enfoques y de los temas que tratan.

*Tercera etapa (1987-1994).*¹⁵ Según Diana de Vallescar esta etapa es la que muestra el “giro” o “tránsito” hacia la consecución de una filosofía intercultural en nuestro autor. Aquí se cuestiona principalmente la insuficiencia del principio de “inculturación” en la filosofía latinoamericana que todavía no ha sabido responder al desafío que supone la alteridad de culturas, es decir las constelaciones de saberes y culturas que existen ya sea como memoria histórica o en las tradiciones vivas de América Latina. Para nuestro autor el principio de la “inculturación” todavía puede representar una forma de colonización al suscribir ciertas metodologías y planteamientos teóricos que no han sido contrastadas *a partir* del diálogo con la pluralidad de formas de expresión y prácticas del filosofar.¹⁶ De esta manera no ha logrado cuestionar su propia posición práctica como quehacer académico ni tampoco su historia como tradición (que en ese sentido sigue considerándose “continuada” de la historia de la filosofía europea). Muchos de los planteamientos de la filosofía latinoamericana inculturada siguen condicionados todavía por “formulaciones básicas, el canon de autores/as asumidos/as, las temáticas, las metodologías practicadas y, le fija de antemano un centro, sus límites y fronteras”.¹⁷ En este sentido es que se estaba gestando en Fornet-Betancourt la idea de una “transformación integral de la filosofía” por la que ésta pudiera redefinir sus principios y alcances en el proceso del diálogo simétrico y libre con otros saberes culturales. Con lo que tendría que “liberarse” de toda forma de racionalidad “universal” como fundamento absoluto y normativo, en el entendido que esto podría seguir alimentando la imposición de ciertas opciones racionales sobre otras. De ahí la importancia del ejercicio de aprender a pensar de manera novedosa las propias estructuras de racionalidad heredadas y a ensayar otras experiencias filosóficas, como si se tratara de un ejercicio a partir de “un campo de (posibles) sentidos”.¹⁸

*Cuarta etapa (1994...).*¹⁹ De los principios de contextualización e historicidad, como condicionantes de toda elaboración epistemológica y práctica, Fornet-Betancourt

¹⁵ De esta etapa son las obras: 1988, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt; 1989, *Introducción a Sartre*, México; 1990, *Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen*, Aachen; 1992, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, UNAM, México. .

¹⁶ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, p. 15.

¹⁷ Vallescar, D. de, 2009, “Raúl Fornet-Betancourt”, en Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, pp. 981.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Las obras de nuestro autor hasta el 2008 son: 1994, *Filosofía Intercultural*, UPM, México; 1994, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz (*Transformación del marxismo en América Latina*, PyV, Mexico 2001); 1997, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt; 1998, *Aproximaciones a José Martí*, Aachen; 1998, *José Martí (1853-1895)*, Madrid; 2000, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de*

procede a crear una propuesta programática a partir de los retos que supone pluralidad de culturas existentes en América Latina y el mundo. ¿Cómo puede pensarse filosóficamente la diversidad cultural en sus múltiples dimensiones en el actual contexto de globalización? ¿Cómo comprender al otro en su situación cultural que es distinta de la propia? ¿Cómo puede darse entonces un verdadero proceso de diálogo intercultural? Todas estas interrogantes son planteadas ahora por nuestro autor y no encuentra en las filosofías actuales (ni aún en las que postulan sus “modelos multiculturales”) elaboraciones lo suficientemente clarificadoras a estas problemáticas. No obstante, emprende el camino de ir gestando una filosofía que pueda lograrlo. Asumiendo la contextualidad y la culturización que le son inherentes, esta nueva filosofía se tendrá que rehacer y redefinir ella misma desde el “espacio comunicativo” que pueda crearse en el diálogo intercultural. Es decir, se tiene que *transformar*. Puesto que mucho de los supuestos de que parte siguen siendo monoculturales y se revisten de toda clase de privilegios morales y epistemológicos. A partir de este momento se convierte para el autor en un claro imperativo categórico el “historificar y revisar el proceso de constitución de las formas de racionalidad vigentes”²⁰ desde el diálogo abierto y sin prejuicios.

Entre los años de 1991 y 1995 la filosofía intercultural adquiere una proyección internacional y se convierte desde entonces en un movimiento filosófico encaminado a atender los asuntos relativos al pluralismo cultural y el diálogo intercultural. Se presentaron en palabras de Fonet-Betancourt “trabajos pioneros” de distintos autores.²¹ Asimismo esta proyección internacional se acompañó con la fundación de distintas Asociaciones, tales como: la Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (1991), con sede en Colonia; la Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (1994), con sede

crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal, Frankfurt; 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao; 2002a, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch*, Frankfurt; 2002b, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt; 2003, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Editorial Mainz, Aachen; 2004a, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid; 2004b, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México; 2004c, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen; 2005, *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Interkulturelle Bibliothek Nr. 52, Nordhausen; 2006, *Transformazione interculturale della filosofia*, Bologna; 2007a, *Religião e interculturalidade*, São Leopoldo; 2007b, *José Martí interkulturell gelesen*, Interkulturelle Bibliothek, Band 14, Nordhausen; 2007c, *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*, Frankfurt/M; 2008, *Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken. Momente einer schwierigen Beziehung*, Aachen.

²⁰ Vallescar, D. de, 2009, “Raúl Fonet-Betancourt”... pp. 981.

²¹ La relación de “trabajos pioneros” incluye algunos ejemplos destacados y que el mismo Fonet-Betancourt da cuenta, y que aquí los reproducimos (aunque asumiendo que los trabajos han continuado y que habría que integrar más referencias): Panikkar, R., 1980, “Aporias in the Comparative Philosophy of religion”, en *Man and World*, 3-4, pp. 357-383; 1990, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca; Fonet-Betancourt, R., 1989, “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, en *Cuadernos Americanos*, año III, vol. 6, UNAM, México, pp. 108-119; 1994, *Filosofía intercultural*, México; Holenstein, E., 1985, *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt; Kimmerle, H., 1991, *Philosophie in Afrika. Afrikanische Philosophie. Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt; Ram Adhar Mall y Heinz Hülsmann, 1989, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn; Moritz, R., Rüstau, H. y Hoffmann, G.R. (eds.), 1988, *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Berlin; Oruka, H.O., 1990, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern debate on African Philosophy*, Leiden; Waldenfels, B., 1990, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt; Wimmer, F., 1990, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien. Estos autores, al decir de Fonet-Betancourt, se han vinculado a la “filosofía intercultural” en sentido explícito. No obstante, nuestro autor previene contra la idea de que no hayan existido antes aportes en materia del diálogo intercultural (Llull, Vico, Herder, etc.).

en Viena (y que edita la revista *Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren*); la Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Interculturales (2004); la gestión del Departamento de Estudios de América Latina de la Missionswissenschaftliches Institut en Aachen. También han tenido lugar la creación de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural (en México a partir de 1995). También se han realizado iniciativas encaminadas a cultivar la hermenéutica intercultural, la reconstrucción de la historia de la filosofía y su transformación. Es necesario acentuar que todos estos logros institucionales, a lo largo de muchos años de arduo trabajo, estuvieron encaminados en crear la infraestructura que pudiera superar la meras iniciativas personales para arribar justamente a lo que nuestro autor califica de una “actividad coordinadora internacionalmente”, alcanzando a su vez espacios de libre y rigurosa discusión y diálogo, que expresados en múltiples seminarios, conferencias, publicaciones han consolidado el quehacer y los alcances de la filosofía intercultural.

No obstante, este programa de filosofía intercultural no se ha reservado sólo para el ámbito de la filosofía sino que se ha visto en la necesidad de continuar trayectos en distintas áreas y disciplinas, en un ejercicio claro ejercicio interdisciplinario.²²

En el artículo de Fonet-Betancourt titulado “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”,²³ nuestro autor expone algunos programas esenciales que permitan comprender en un sentido global la significación del proyecto de la filosofía intercultural en su desarrollo desde distintas perspectivas filosóficas. Nuestro autor expone de manera resumida las siguientes:

-) “El programa de una filosofía intercultural fundada sobre todo en la labor de interpretación y comprensión de las ‘superposiciones’ culturales”.²⁴ De aquí la labor hermenéutica a realizar en la práctica misma de la interculturalidad. Las superposiciones culturales muestran el “contexto” en el ejercicio de toda posible filosofía. Por lo que su adecuada elaboración no puede sino realizarse en las prácticas de comprensión de esta misma situación histórica de la que parte inevitablemente.

-) “El programa de una filosofía intercultural entendida como reconstrucción e la historia de la filosofía desde la consulta de las distintas traiciones de pensamiento de la humanidad”.²⁵ En clara atención a lograr un auténtico “polílogo” entre los distintos horizontes contextuales de hacer filosofía. La filosofía intercultural amplía la noción de filosofía al no restringirla a un método, lengua o región cultural particulares (cuestiona severamente la pretensión etnocéntrica del origen griego de la filosofía). Con lo cual la filosofía es siempre una *alteridad* de filosofías que deben relacionarse crítica y dialógicamente entre sí.

-) “El programa de una filosofía intercultural como propuesta de una radical transformación de la filosofía desde la consiguiente revisión de sus fronteras actuales con otras formas del pensar [...] y de reconfigurar el quehacer filosófico como una actividad liberadora en el mundo de hoy”.²⁶ La filosofía elaborada en clave intercultural exhorta a la continua contrastación y reubicación de los límites y saberes propios a

²² Estas áreas van desde la Antropología hasta la Psicología. Cfr. Fonet-Betancourt, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Reihe Monographien, Band 36, Aachen, p. 11.

²³ Fonet-Betancourt, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Reihe Monographien, Band 36, Aachen, pp. 9-23.

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

través del encuentro con el otro en su *saber distinto*. De ahí también la necesidad de la interdisciplina, en decir, de mejorar nuestra comprensión particular en la convergencia con otras disciplinas (tales como la teología o la historia por mencionar dos ejemplos). Esta práctica, no obstante, ha de tener como telón de fondo siempre el contexto de marginación y asimetría existente actualmente. A partir de lo cual su obrar, como quehacer filosófico transformado, tiene que ser obligadamente comprometido y responsable por el mejoramiento de las condiciones existentes, es decir, ayudando fundamentalmente a la transformación del mundo.

Frente a estas experiencias interculturales generales, nuestro autor plantea su propia posición. Y la indicamos, según sus planteamientos, como sigue:

-) El programa de una filosofía intercultural comprende a la interculturalidad como una *postura o disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir *sus* referencias identitarias *en relación* con los llamados *otros*, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos".²⁷ Lo que le permite a quien vive de esta manera reubicarse y redefinir sus propios supuestos culturales y contextuales, haciéndolos prosperar y dignificarse.

-) El programa de una filosofía intercultural desarrolla una hermenéutica de la alteridad que reconoce al *otro* como intérprete y traductor de su propia identidad cultural. Una hermenéutica que supera la división *sujeto-objeto* y recobra el valor de un trabajo hermenéutico como un proceso de intercambio de interpretaciones, de una comprensión de sí mismos pero a través de la participación y de la experiencia de compartir sus saberes. De ahí que para una hermenéutica intercultural como hermenéutica de la alteridad posea la convicción de que una comprensión profunda, auténtica, de lo así denominado *propio* o *nuestro* es la resultante de un proceso comunicativo que requiere la participación interpretativa de un *otro*".²⁸

-) *El* programa de una filosofía intercultural asume la contextualidad como la condición constitutiva de todo pensamiento y que se comprende como las *superposiciones* de los mundos culturales concretos. Empero, para la filosofía intercultural, la contextualidad de la razón y del pensamiento no producen *islas de razón* sino *zonas de traducción* donde el horizonte *racional* contextual de todos va creciendo precisamente por esa forma singular de relacionarse que es la *traducción*".²⁹

-) El programa de una filosofía intercultural asume una noción de *filosofía* que no corresponde a la que se tiene en un *sentido dominante* donde un cierto método y una específica región cultural son enarbolados como su único origen y su única posibilidad de tradición. Contra esta reducción del quehacer filosófico se presenta la necesidad de reconocer su pluralismo que no sólo está presente y mora en las sociedades occidentales (que la han cultivado por distintas vías), sino en sociedades no-occidentales que también, como cualidad *propiamente humana*, han elaborado en tradiciones de pensamiento filosófico propias que hay que considerar en reciprocidad. Por ello, en un claro espíritu plural, se reivindica la necesidad y la urgencia de convocar a un diálogo

²⁷ Fonet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, pp. 14-15.

²⁸ Fonet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia Reihe Monographien, Band 36, Aachen, p. 19.

²⁹ *Ibid.*, p. 20.

entre las culturas filosóficas con y desde sus respectivos mundos contextuales con el objetivo de generar un giro transformador en la filosofía que la habilite para comprender mejor la complejidad del mundo actual (y valorar dialógicamente la pertinencia de su transformación). En este sentido la filosofía intercultural realiza una reconstrucción de la historia de la filosofía como hasta ahora se ha presentado a partir de una consulta de las distintas tradiciones de pensamiento de la humanidad. En clara dirección a un “espacio comunicativo” llamado “polílogo” y que permitiría, desde una situación de solidaridad y mutuo enriquecimiento entre los muchos lugares donde se practica la filosofía, renovar y actualizar las propias tradiciones culturales. Con lo que no debe entenderse la adscripción de ningún tipo de relativismo cultural sino más bien a abordar las diferencias culturales como diferencias históricas *relativas*, que en su “relación” vayan más allá de fijaciones etnocéntricas.

-) El programa de una filosofía intercultural se presenta como propuesta de una radical “transformación” de la filosofía a partir de un proceso de consulta, contrastación y convivencia con otras formas de pensar culturalmente distintas o que provienen de otras disciplinas. Lo que podría mejorar la comprensión de las deficiencias y limitaciones racionales en su propia problemática y marco conceptual de referencias, en suma, de su(s) tradición(es). De esta manera intenta propiciar el respeto, la tolerancia, la libertad pero también la solidaridad y la justicia que llevaran a enfrentar las pretensiones absolutizadoras de ciertas posiciones culturales y que se mantienen con fuerza uniformadora (pensamiento único de la “cultura global”) y excluyente (racismo, xenofobia, pobreza, guerras...) en la era de la globalización que vivimos en la actualidad. Por ello, la transformación del horizonte cultural es igualmente un imperativo categórico en el entendido de generar condiciones materiales para que los productores de cultura puedan crear su(s) cultura(s) pero también para que puedan recrearla(s) y renovarla(s) en consideración con su actual situación.

En las décadas que han seguido, Raúl Fonet-Betancourt ha continuado desarrollando el programa intercultural de la filosofía afrontando nuevos desafíos y límites que los debates y, sobre todo, las exigencias de la vida diaria le han impuesto.

2.

El contexto como punto de partida o la contextualidad de la filosofía

Muchos son los elementos que supone la discusión sobre la interculturalidad desde el horizonte promovido por Fornet-Betancourt y de la interculturalidad en lo general. Pero sin duda uno de los que podríamos llamar fundamentales y que ha sido, en nuestra opinión, la *pietra nigra* del discurso intercultural, es el de “contextualidad”. Filosofar interculturalmente supone reconocer y relacionarse activamente con la pluralidad de existencias de las que necesariamente cada cual *parte* y que se concretizan singularmente dando lugar a una cierta identidad. La *situacionalidad* inherente a cada discurso filosófico, inevitable por lo demás, es la que la filosofía intercultural *explicita de manera conciente y comprometida* en sus reflexiones y mediaciones prácticas. Por lo que es condición indispensable a este filosofar la “reconocida existencia de filosofías (conscientemente) contextuales”.³⁰ Aquellas filosofías para las que su propio contexto, su propia realidad, *anima* sus consideraciones discursivas y ante la que ellas se comprenden de forma responsable y transformadora.

Reconocer mi contextualidad, como lo real frente a mí, no es sólo algo irremontable (porque “ahí está” en tanto mi entorno), sino que también, paradójicamente, expresa posibilidad de huida. La realidad que nos circunda puede ser puesta en duda, como lo mostró metódicamente Descartes. Sin embargo, esto puede ser considerado como un paso sistemático que intenta encontrar un principio primero a partir del cual sea posible fundar el edificio del conocimiento humano. Lo real como tal, empero, no puede negarse puesto que es el supuesto anterior a todo otro condicionante (aún de las formas puras de la sensibilidad de las que nos hablaba Kant). En otros casos, la realidad es de tal suerte tan funcional que la evitan en su complejidad estructural y estructurante. Es decir, se “evita” enfrentar responsablemente las contradicciones y distinciones que la propia realidad en que se vive manifiesta. Pero el ser humano, como *ex-sistere*, tiene que habérselas con el mundo en una de sus posibilidades. Puede aceptarla o rechazarla,³¹ incluso puede crear algo distinto, pero no puede evadirla pues ya está dada; tiene que enfrentar su propia constitución temporal, su propia designación de sentido. Ciertamente hablamos de aquello que Heidegger quiso expresar con “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*).³²

La filosofía intercultural promueve entonces un filosofar que tome a cargo la propia realidad de la que parte forzosamente, respondiendo con conciencia crítica lo que dicho contexto entraña. Se trata de “contextualizar” a la filosofía en los mundos

³⁰ Fornet-Betancourt, R. (ed.), 2003, *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 17.

³¹ En un nivel radical, puede incluso optar por el suicidio. Con lo que no anula lo real sino su tener que “habérselas” con ella.

³² *Ser y tiempo*, §12, p. 67

históricos que hacen patente la pluralidad de la humanidad”,³³ como dice Fornet-Betancourt. En este movimiento la cuestión es hacer ~~patente~~ la diversidad, desarrollándola y dignificándola y no sólo reproduciéndola, con lo que tenemos la condición de toda posible comunicación intercultural.

La contextualización que supone la transformación intercultural de la filosofía es un proceso que ciertamente manifiesta la pluralidad [...] como la calidad por la que se distingue o dignifica la realidad en tanto que resultado de procesos históricos.³⁴

En la tarea de contextualización, como lo iremos anotando, no se trata de reflejar una realidad fragmentada donde cada contexto supondría un ámbito separado y cerrado de otro, sino que se pretende resaltar la continua interacción y comunicación por la que los contextos se convierten en la mejor expresión no sólo de lo que *es* una cierta cultura sino, y esto es lo crucial, de lo que *puede ser* ésta en su evolución a lo largo de un sin número de procesos histórico-sociales. Fornet-Betancourt precisa lo que supone el contexto:

Contextos no son islas, puntos geográficos aislados, sino constelaciones históricas que, en cuanto tales, son siempre *mundos en frontera*; mundos que trazan fronteras pero siempre reajustando ~~—s~~ fronteras según el ritmo de sus relaciones con los otros.³⁵

El *quid* de lo *inter-cultural* puede precisarse ahí donde lo cultural puede mostrarse en su ~~—identidad~~ (como ~~—mundos en frontera~~) por su contexto, pero que simultáneamente hace posible el cambio y desarrollo de lo cultural por el puente (lo ~~—inter~~) que se crea a partir de sus interacciones con otros contextos. En lo que sigue mostraremos algunos de los problemas y temas que el desarrollo de este tema tan crucial supone.

2.1.

El contexto como *locus enuntiationis*

Se abre aquí un nuevo panorama sobre la ~~—identidad~~ en lo que el contexto señala. Esto supone entender que no habría tal cosa como ~~—identidad cultural~~ o ~~—identidad personal~~ (al menos en el sentido de comprenderlas como configuraciones oclusas y fijas), o bien, que de considerarlas, éstas serían sólo el *resultado* de un proceso que implica la comunión en el espacio y en el tiempo de un infinito número de condiciones materiales. Un resultado que, por lo demás, no es término sino sólo una ~~—expresión~~ en un permanente proemio. Permítasenos decir que este empeñoso nacimiento de lo novedoso también es impulso intrínseco de lo real. Esto se puede observar en los asuntos humanos (en lo cultural, lo psicológico, económico, etc.) y así también en lo físico por ejemplo, toda vez que intentamos descubrir ~~—ómo~~ ha llegado a ocurrir cierto fenómeno. La

³³ Fornet-Betancourt, R. (ed.), 2003, *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 17.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.* Subrayado mío.

–ontextualidad” se refiere, entonces, por lo menos en principio, a la posibilidad de describir las condiciones materiales que constituyen y dan lugar a la vida cotidiana (en actos, normas, instituciones, sucesos, etc.) de los seres humanos, de las comunidades y por último de la raza humana en su conjunto. Por el contexto podemos *dis-tinguir* a un ser humano o a una comunidad, acercarnos a su *–modo* de realidad”³⁶ (su historia, su cultura, su ambiente físico, etc.).

En el caso de la cultura, a lo que el tema de la interculturalidad implica de manera analítica, consideramos suponer que lo *–cultural*” puede comprenderse mejor desde el horizonte del contexto y no como una entidad metafísica estática que define *a priori* lo que son los entes que se hayan en su rango de acción. Peter Kanyandago ha denominado a la *–ontextualidad*” como el *–locus* de la interculturalidad” (*locus of interculturality*). Es el punto de partida y el punto de llegada de toda la discusión. Lo decimos así por cuanto que no hay un lugar privilegiado para observar los fenómenos culturales. Sólo existe el *–lugar ocupado*” por cada uno de nosotros dentro de un horizonte cultural que está atravesado por infinidad de condiciones materiales. El peligro de negar la contextualidad implicaría adoptar una visión que promueve la *–homogeneización*” de lo cultural, permitiendo imponer una visión de *–superioridad*” o *–inferioridad*” en términos de lo que una cultura se dice que *–es*”. Kanyandago dice:

Homogeneización cultural es, por supuesto, una contradicción de términos, ya que, al hablar de la cultura es necesario referirse a las formas diferenciadas (*differentiated ways*) en que los seres humanos viven sus culturas. La diferenciación (*differentiation*), por lo tanto, es el elemento definitorio de la interculturalidad.³⁷

Los seres humanos *–viven* su cultura de manera *diferenciada*”. Son ellos quienes la crean y recrean en su pluralidad. Lo que implica considerar que en un mismo ambiente cultural coexisten infinidad de maneras diferenciadas de vivir. Tal revelación implica a su vez que el esfuerzo en términos de lo que un proceso intercultural supone, desde su principio alterativo, comience en la propia casa. ¿Podríamos hablar de grados de diferenciación? ¿Que el trabajo de comprensión, de entendimiento, de convivencia con los integrantes de un mismo grupo es más sencillo que el que implicaría hacerlo con otro grupo espacialmente lejano? O mejor dicho: ¿la actitud intercultural puede avanzar *analógicamente* en cada caso bajo una cierta manera de proceder? Tal vez el lector suponga que la actitud intercultural no sólo puede expresarse (y menos de forma paradigmática) cuando hablamos del ejercicio de reconocimiento de la distinción de un indígena purépecha por parte de un norteamericano caucásico protestante (o viceversa). Si piensa así, está en lo correcto.³⁸ No necesitamos cruzar el océano para iniciar la consecución de pasos que supone una actitud en términos de lo intercultural. Incluso hablar la misma lengua no puede considerarse una ventaja, pues hablar la misma lengua no supone el mismo contexto cultural. El encuentro y el desencuentro se dan en todos los ámbitos constantemente. Aunque precisamente es por los desencuentros, o mejor, por la *–incapacidad para encontrarse*”, que generalmente queda más demostrado que la lucha por el reconocimiento se libra en todos los espacios así hoy en día (mucho más

³⁶ Para utilizar la expresión zubiriana.

³⁷ Kanyandago P., 2006, “Contextuality as a requirement for interculturality: An African perspective”, en Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt]*, IKO [Verlag für Iner-kulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London, p. 23. Subrayado mío.«

³⁸ Dichos ejemplos son *–mediáticos*” y sirven mucho más para la elaboración de discursos *–políticamente correctos*” (que en el fondo contribuyen a encubrir la situación, a fetichizarla), que para entender el proceso real de acercamiento al Otro.

acentuada por los procesos de exclusión y discriminación que la globalización produce) como otrora. Aún en lo que Marshall McLuhan (autor del clásico *Understanding media: the extensions of man*) ha dado por llamar “aldea global” (*global village*), hay que entender que si se habla de una comunidad humana más “ligada” (sobre todo, con base en la tesis de McLuhan, por las extensiones o procesos cibernéticos), sólo puede ser comprendida de “formas diferenciadas”. Enfatiza Kanyandago: “De hecho se puede hablar de una humanidad común compartida, pero lo compartido es siempre de forma diferenciada”.³⁹ Pero tales diferencias sólo se pueden comprender desde el contexto. Porque ahí encontramos el *sentido* de las acciones, las razones y los porqués que configuran los distintos *modus vivendi* que la gente elige para sí. No sólo se trata de adentrarse en el mecanismo propio de las creencias, las intenciones y las acciones (como han sido tratados por filósofos de la acción tales como G.E.M. Anscombe o D. Davidson), en un ámbito epistemológico o incluso neurológico, sino entender esto en relación con otros aspectos (sociológicos, psicológicos, económicos, etc.), con lo que se pueda mostrar aquello que *justifica* para la persona, para la comunidad, una “decisión” que en sí misma es singular e irreplicable. Por el contexto nos acercamos a la fuerza racional que alienta los actos. De escuchar con atención,⁴⁰ podríamos comenzar a reconocer la dignidad y aprender a confiar en la humanidad de cualquier Otro por más lejano que se encuentre de nosotros; es decir, comenzaríamos a tomarnos el tiempo de entendernos mutuamente.

Albertini Tshibilondi ve en la condición de la contextualidad el “imperativo” (*impératif*) que ha de guiar el quehacer filosófico. En su caso atañe al contexto africano. Dicho imperativo supone la creación de un nuevo programa de investigación (*programme de recherche*)⁴¹ que en principio deberá de contribuir a cambiar el paradigma existente en el ejercicio del trabajo filosófico actual realizado a partir de estructuras monoculturales y tradicionales. Arribaríamos así a una “auto-transformación cualitativa (*qualitative*)” de la filosofía. De tal forma que ello posibilitaría sobre-pasar las fronteras culturales y situarse en lo que podríamos llamar un “contexto global” de la historia de la humanidad, completando críticamente las omisiones hechas (involuntaria o voluntariamente, declara con diplomacia Tshibilondi) contra otras prácticas filosóficas, prácticas no-occidentales.⁴² La transformación de la filosofía desde el cariz de la interculturalidad no es un fin en sí para Tshibilondi o para Fornet-Betancourt, sino que se convierte ella misma en una condición para una práctica filosófica que

precisamente porque está preocupada por lo contextual de su tiempo, oye y sabe cómo participar y hacer participar todas las corrientes y todas las filosofías de *manera crítica*

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ La “escucha” se vuelve una categoría central. El acto de ver es posible sólo durante el día despejado, mientras que el escuchar requiere “prestar con atención”, oído (*poner* la oreja y concentrarse), a la comprensión de la palabra que viene del otro, a su propio discurso y razón. Un escuchar exige más que un mero ver. Precisamente la no escucha, en este sentido, es lo más inhumano. Ya lo veía Gadamer: “El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que *no es capaz* de oír al otro.” Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 209. Subrayado mío.

⁴¹ Tshibilondi Ngoyi, A., 2006, “La contextualité comme impératif d’une philosophie africaine interculturelle”, en Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), *Utopia hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten*, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt], IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London, p. 45.

⁴² *Idem.*

(*façon critique*) en un debate público sobre la evolución y el sentido (*sens*) de nuestras realidades (*nos réalités*).⁴³

Para Tshibilondi hay necesidad de “contextualizar” (*contextualiser*) y de “renovar” (*renouveler*) el pensamiento, africano en su caso. Pero en el nuestro, la tarea no es distinta. Hay que combatir lo que Tshibilondi ha denominado *Désir mimétique* o “deseo de lo-mismo”, que consiste en importar o reproducir mecánicamente las formas y los contenidos del centro colonial (hegemónico) por medio de la “fascinación” y la “mistificación” alienantes que suelen provocarse en los países dependientes. Combate a través de abrir caminos llenos de creatividad (*créativité*), de arrojo y de *coraje* de atreverse a pensar de manera distinta. Porque

La emancipación de un pueblo pasa por el *coraje* de pensar (*courage de penser*), de pensar de otra manera (*penser autrement*). Esto es aún más cierto para el continente. En efecto, para vivir y actuar de manera diferente en África, es importante tener la audacia de un pensamiento creativo (*pensée créatrice*), innovador (*innovatrice*), provocador (*provocatrice*).⁴⁴

Lo que importa es que el ser humano concreto enfrente por *él* mismo, desde su propia cultura y comunidad, “los problemas que la historia le impone”. Pues sólo tomando *posesión* de lo que es nuestro, podemos *abrirnos* a lo otro, precisamente porque nosotros también guardamos exterioridad. Eventualmente notaremos como verdad histórica lo que se ha sostenido muchas veces dentro de este espíritu: que una ideologización y por ende cosificación de la cultura occidental⁴⁵ se ha encargado de generar la ilusión de que ella es de hecho y de derecho una “cultura universal” (*culture universelle*).⁴⁶ Para lo cual se ha valido de una paradójica actitud: por un lado pregona una “humanidad” dentro del horizonte fraterno de una “civilización universal”, pero por el otro ha hecho llegar dicha “humanidad” como la *única* alternativa (como “alternativa superior”) vía la expansión militar, económica e ideológica.

Partir del contexto enuncia así la confianza redescubierta y revalorada por lo propio, por lo que somos en cada *caso* nosotros mismos, por nuestra humanidad *dada*.⁴⁷ Cuando el filosofar toma conciencia de su situación contextual haciendo surgir de ello su asombro (*tháuma*), se transforma toda ella en una herramienta *eurística* que permitiría *apropiarse* de lo que inevitablemente es su circunstancia y ante la que ha de enfrentarse existencialmente de querer arribar “propiamente” (con “propiedad de sí”) a algún otro horizonte. La comprensión de la propia tradición, de lo que se halla ahí oculto, de su misterio y sus expresiones es la *conditio sine qua non* de la “renovación” de la cultura. Este momento representa la toma de postura con respecto a la propia identidad. Lo que nos envuelve en prácticas sociales y comunitarias se convierte en posibilidad de elección. Nadie elige nacer en un tiempo y lugares determinados, empero, sí se puede elegir vivir en un lugar o en otro, asentir como correctas y valiosas

⁴³ *Ibid.*, p. 46. Subrayado mío.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 48. Subrayado mío.

⁴⁵ Es justamente el proceso mismo de todo *etnocentrismo*. Con lo que no se puede asentir que los procesos de dominación o colonización sean propios de “una cultura”, sino posibilidades de “toda cultura”.

⁴⁶ Tshibilondi Ngoyi, A., 2006, “La contextualité comme impératif d’une philosophie africaine interculturelle”, en Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), *Utopia hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten*, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt], IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London, p. 49.

⁴⁷ “Dado”, como lo que es “de hecho”, la positividad de lo vigente.

ciertas creencias que otras, o incluso se puede elegir ser parte de un grupo en vez de otro. Pero la elección que hemos de tomar sólo puede surgir si hemos *problematizado* nuestra tradición, si nos hemos acercado a comprender, a escuchar, sus razones y sus compulsiones. Esto es lo que ha llamado Fernet-Betancourt como “desobediencia cultural”. No es un llamado a la anarquía sino a vivir *auténticamente*, y esto no es más que vivir por nosotros mismos. Generalmente vivimos la vida de otros, pero no la nuestra. Vivimos para resolver preguntas y preocupaciones que surgieron en otro lado o tiempo sin tener el valor de plantear las propias desde lo que nos acontece. Pero vivir implica, obliga casi, a tener el valor de crearnos un mundo, de construirlo y no sólo de soportarlo como algo impuesto. Es aquí que cobra sentido la noción de “autonomía” como lo pensaba Kant. El *¡sapere audé!* (¡ten el valor de servirte de tu propia razón!), lema de la Ilustración, viene a expresar la fuerza del hombre concreto para *participar* en su mundo y no sólo a dejarse llevar vertiginosamente por él.

Hemos dicho una y otra vez “partir del propio contexto”. Ya establecimos la importancia existencial de dicha práctica. Pero deberemos aclarar una situación. El contexto refiere a la totalidad de *circum-stantias* desde donde se comprenden y explican las acciones y las expresiones singulares de los seres humanos concretos. Al nacer, un ser humano supone la totalidad de relaciones y determinaciones que podrían ir de lo más inmediato (su familia, la primera relación cara-a-cara con su madre,⁴⁸ p.e.) hasta su barrio, su colonia, su país, su nación y así hasta abarcar a la humanidad entera y el infinito del universo existente. En este sentido, nos permitiríamos arribar a un concepto distinto de cultura. Ya que los niveles que hemos dibujado no indican nunca incomunicabilidad. Ahora menos que nunca. Para expresarlo en términos de Walter Mignolo, lo local se configura desde diseños globales.⁴⁹ Hoy en día, lo que nos sucede a nosotros en un país como México no parece ser muy distinto o increíblemente oscuro para otros países del mundo. Más aún, lo que nos sucede no puede hallar su explicación sólo al interior de nuestras fronteras, sino que se puede seguir allende las mismas en el nuevo “contexto global”. Lo “global”, empero, ha venido del ritmo y los mecanismos de producción propios del sistema neoliberal imperante. Por estas razones, el “partir de lo propio” tiene que ser considerado un ingrediente imprescindible para poder comprender lo que sucede a nivel mundial y lograr con ello acercarnos a otros contextos y maneras distintas de vivir lo real, no perdiendo de vista que lo distinto sigue estando también a nuestro lado.

Citando la obra *La crisis de Muntu. Autenticidad africana y filosofía* de F. Eboussi Boulaga, Tshibilondi nos revela algo que tenemos que considerar en todo nuestro relato. Dice Baulaga:

El Muntu no vive en una isla, no goza de extraterritorialidad. Los problemas de especificidad se determinan por el advenimiento de una historia, de una *historia mundial (histoire mondiale)*. [...]. Él sólo tiene que profundizarse para considerarse un segmento del mundo, una parte total. Hay *reciprocidad (réciprocité)* entre el universo del Muntu y el mundo; se envuelven mutuamente. La autenticidad (*L'authenticité*) no podrá significar en este caso el repliegue sobre sí. Es correlativa de la universalidad, más aún, es la forma que reclama la universalidad concreta (*l'universalité concrète*) que no es una idea, sino que es *mundo (monde)*, un mundo que es *plural (plurielle)*.⁵⁰

⁴⁸ Así comienza la meta-física de la alteridad de Enrique Dussel.

⁴⁹ Cfr. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal Ediciones, Madrid, 2000.

⁵⁰ Tshibilondi Ngoyi, A., 2006, “La contextualité comme impératif d’une philosophie africaine interculturelle”, en Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine*

La historia mundial es la historia de todos los pueblos que habitan sobre la Tierra. Pero también de los que la han habitado, de los que ya no tenemos noticia. Ningún pueblo puede ni debe ser excluido o excluirse de este horizonte. No sólo hemos de considerar lo que somos en nuestra propia historicidad, sino que al hacerlo hemos de entender que no vivimos en una isla y que la suerte de los otros afecta la nuestra, que mi vida es parte de una vida más amplia. Que no me encuentro completamente sino hasta que me encuentro con un otro. Somos hombres entre hombres, pueblos entre pueblos. El concepto de “reciprocidad” (*réciprocité*) evoca un mundo común en el que nos fue *dado estar* (no usamos un sentido teológico aquí, sino más bien según lo indicado en la *Geworfenheit* heideggeriana), con plena posibilidad de poder con-vivir. Ser auténtico, repetimos, no implica replegarse como si lo propio fuera el fin, sino que la autenticidad nos resulta del *abrirnos* a la exterioridad, a la co-relación con un mundo que es “muchos mundos”. Por ello Eboussi Boulaga habla de una “universalidad concreta” (*universalité concrète*). Con ello comenzamos a superar en complejidad aquella visión abstracta de lo universal en el discurso ilustrado occidental. No abstraemos al hombre en una “idea” (lo que han realizado los discursos conquistadores y hegemónicos al universalizar un particular) y luego pregonamos “desde los cielos” cómo se han de comportar los demás. Más bien, entendemos la búsqueda por lo que somos de una manera original o auténtica pero considerándonos desde un horizonte mundial cuyas entrañas son de todas las regiones y texturas. Nuestros problemas son semejantes a los de otros, aunque son nuestros. Estamos atravesados por los otros. En ello hallamos una pista para comprender por qué somos “universalidad concreta” y por qué podemos entrever la fuerza de la razón de querer arribar a un mundo que preserve armónicamente ese modelo. Es “universalidad” porque no estamos aislados, sino que participamos de la alteridad siempre en todo momento; pero es “concreta” por tratarse de *ése modo singular* de ser que somos en cada caso. Partimos de nosotros para llegar a los otros, pues esos otros hacen lo que somos, nos forman una cierta identidad.

La filosofía que parte de esta contextualidad ha de fijarse por ende en aquello que Kanyandago nos decía arriba: “maneras diferenciadas en las que los seres humanos viven sus culturas (*live their cultures*)”. Se ha de interrogar comprometidamente sobre los caminos *diferenciados* de vivir la cultura propia. Por lo que la situación concreta de una cierta cultura es la que exige una metodología nueva diferente de las que son empleadas en occidente.⁵¹ En el contexto africano, del que nos ha venido hablando Tshibilondi, así como en el nuestro, este “tomar conciencia de lo propio” deja ver las relaciones de dominación que han envuelto nuestra realidad como colonial, por lo que Tshibilondi habla de este tipo de filosofía como un “pensamiento militante”. O expresado en palabras de Ngoma Bindan a partir de su artículo intitulado “L’exigence d’un patriotisme philosophique africain”, como una: “rehabilitación de la humanidad” (*réhabilitation de l’humanité*).⁵² *Rehabilitación* de la humanidad porque esa humanidad ha sido arrancada, pisada y reprimida por un sistema colonial. Desde el horizonte del dominado la filosofía cumple el objetivo de *resistir* la dominación, la explotación y la injusticia o todo otro factor de destrucción de lo humano.⁵³ Así, la práctica filosófica se ofrece como emancipadora, como liberadora en la medida en que desenmascara todas las estructuras de dominación.

interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt], IKO [Verlag für Interkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London, p. 50. Subrayado mío.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

⁵³ *Idem.*

Lo que hemos esbozado con nuestros autores nos prepara para comprender cómo es posible abordar desde un enfoque intercultural el contexto cultural. También nos sirve de contexto para abordar la propuesta de Fernet-Betancourt.

Resumamos. Partir de lo propio para así renovarlo supone una conducta que hemos de esperar no sólo en nuestra región, sino que puede ser compartida por los demás en otros hemisferios. El derecho nuestro a hacernos nuestra propia vida y nuestra propia historia es el mismo derecho que tienen que tener otros en todas partes del globo terráqueo para hacerse la suya a su manera, pero siempre *“auténticamente”*. Este derecho que suponemos no sólo para nosotros sino para los demás, es lo que nos da pie al siguiente paso, el del encuentro y la solidaridad entre los pueblos. No consideramos que la autenticidad suponga reclusión o repliegue. A lo largo del presente trabajo veremos que supone, muy al contrario, comprensión y atención pero en la víspera de aquella completud que podemos encontrar precisamente en los otros distintos a nosotros, en afirmación de nuestra identidad pero también de nuestra vocación intercultural.

2.2.

El contexto más allá de la inculturación

En lo anterior hemos esbozado la pertinencia del la *“contextualidad”* en la elaboración de una filosofía auténtica. Ignorar lo que somos en cada caso nosotros mismos imposibilita hablar *con* sentido. Ya que hablar con sentido tiene que ver primeramente con la referencia a un mundo compartido, común. El que habla sin tomar en cuenta su mundo no dice nada en verdad, por lo menos nada significativo. Sin embargo, los seres humanos son comunitarios desde siempre. No hay discurso o acción que no estén inscritos en algún horizonte de sentido específico. Que es, finalmente, el horizonte común de sentido del que otros participan y por el que se pueden comprender determinadas acciones. El contexto, entonces, nos muestra *quiénes* somos y de alguna manera lo que podemos ser. En este sentido, Fernet-Betancourt ha indicado la necesidad de fijar la mirada en los conocimientos contextuales que *“reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad”* ya que *“sin la contextualidad no hay base para el desarrollo del diálogo intercultural, pues éste se entiende ante todo como el intercambio e interacción entre mundos contextuales”*.⁵⁴ Fernet-Betancourt lo explica la importancia del mundo contextual de la siguiente manera:

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.⁵⁵

En la contextualidad podemos descubrir las diferencias. Pues tener un contexto implica pertenecer a un cierto mundo, de aquí o de allá, de algún tiempo. La libertad se

⁵⁴ Fernet-Betancourt, R., *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 25.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 26.

comprende siempre en relación a múltiples determinaciones. Aunque, hay que aclararlo, ella no se agota en ninguna determinación.

La filosofía, toda filosofía, parte de un contexto determinado. Los autores antes mencionados manifestaron que uno de los requisitos esenciales de la filosofía intercultural tenía que ser justamente el *“contexto”*. Pero el contexto está ahí se quiera o no admitirlo. ¿Qué es entonces lo que quisieron decirnos? *Partir* del contexto. Puede resultar tautológico, pero no lo es. Porque la razón de que esto no sea así se halla en la *manera* en como el agente cultural se *“puede permitir relacionarse”* con su contexto, es decir, en la forma de ejercer su libertad en un sistema histórico determinado, en su tradición, en su comunidad. Para ello hemos de recordar que los contextos de los que inevitablemente cada quien surge como agente de su cultura no son destino. Hay ciertamente un ejercicio de la libertad en el momento en que el sujeto es capaz de reconocerse en su cultura a partir de sus propias posibilidades. Es decir, descubrirse como *“generador de cultura”*. Se comienza a *“ cuestionar”* su lugar y su tiempo. Generalmente puede lograrlo en la coyuntura de las *contradicciones* mismas de los sistemas vigentes. De alguna manera el sujeto tiene que aprender a *“escindirse”* de su cotidianidad, de su estabilidad cultural y tradicional, para reflexionar sobre su situación, sobre si está bien o mal, sobre si *debe* ser así o de otra manera. Ha de elaborar un *juicio propio* sobre la herencia que le ha conferido una cierta identidad. Cuando puede darse cuenta de que su vida no puede ser llevada enajenadamente (entiéndase, de forma mecánica) y que tiene el *“deber”* de hacerse su vida en relación con los que le rodean y que conforman su comunidad, se da cuenta que *tiene que hacer algo con eso*. Este es el momento mismo del ejercicio de una libertad *“para sí”*. Por ello, es necesario reconocer en la propuesta de nuestro autor no sólo un planteamiento de hermenéutico o epistemológico, o incluso político, sino eminentemente *ético*. La pregunta sigue siendo a pesar de todo: ¿qué hago con mi libertad?, ¿qué hago con mi mundo? Fornet-Betancourt explica:

Se trata, si prefieren, del supuesto de la libertad; mas entendida, con Sartre, como la capacidad del ser humano para romper la impostura de la complicidad con el sistema y convertirse al ejercicio de prácticas comunitarias de humanización.⁵⁶

Pues efectivamente puedo *hacer* algo con mi mundo. Dicho de otra forma, debemos tener la *“convicción”* de que el ser humano, por estar llamado a la libertad, está *abierto*, por principio, a la acción.⁵⁷ El ser humano es libre siempre. Pero la represión y el engaño de todo sistema (*“espíritu dominante”*, como expresa Fornet-Betancourt) nublan su juicio y limitan su libertad. Con lo que la libertad debe entenderse con toda la fuerza del *“para”*. ¿Libres para...? Libres *para ser* libres, para humanizarnos en la *novedad* del encuentro con los demás. El ser libres implica *“ganarse la libertad”*, por más paradójico que resulte la expresión. Ser siempre rebeldes parece un imperativo atinado según nuestro autor. Porque sólo así evitaremos todo conformismo, toda paternidad y toda dominación. Por ello, como bien lo indicara Sartre, libertad es responsabilidad, pues estoy condenado totalmente a ser responsable (a responder) de mí mismo y del mundo, de la humanidad, ante lo que no caben las excusas.⁵⁸

El agente cultural tiene que *“hacer algo”* con su vida, pero toma conciencia que su vida no es solo suya sino que es compartida. Ha de hacerse cargo ahora de su

⁵⁶ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 19.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Sartre, J.-P., 1966, *Being and nothingness*, Washington Square Press, New York, p. 681.

contexto, que es por supuesto también su vida. Empezar esta lucha por devolver al hombre su libertad, de su hacerse cargo de él mismo, es justamente el sentido que le confiere Fernet-Betancourt a la expresión “partir del contexto”. No para quedarse ciegamente anclado a él, sino para *cuidarlo*. Cuidar tampoco es dejar las cosas como están, en clara alusión a la labor del conservador de antigüedades. “Cuidar” significa ser responsables de nuestro tiempo y de nuestro espacio, de nosotros y de los otros. Pero responder no sólo es “dar cuentas” sino *pro*-poner alternativas. Cuidado también refiere a nuestra capacidad de tomar mejores decisiones, de hacer mejor las cosas, de ver más allá de lo ya visto. Partir del contexto no es fugarse ni quedarse anclado, sino continuar el camino con nuevos destinos, destinos inesperados incluso. Esta es la tesis que podemos descubrir a lo largo de los discursos de Fernet-Betancourt.

De esta manera inicialmente hemos expuesto cómo es que Fernet-Betancourt hace del contexto también el punto de partida, el “desde” de la filosofía intercultural. Pero lo que le interesa sobre manera, en atención a las enseñanzas de Sartre, es que el “desde” también es un “hacia”. Una dirección que toma a cargo su situacionalidad y la hace madurar desde el encuentro dialógico con los otros. Por ello, “partir del contexto” no quiere decir sólo “desde” él, sino esencialmente “hacia” él, como posibilidad de algo nuevo y mejor.

Revisemos este proceso con lo que el mismo autor nos va indicando. En el caso de la filosofía, por ejemplo, Fernet-Betancourt atiende lo siguiente con respecto al contexto:

[Ese] “esto” de facticidad irremontable racionalmente que queda en todo discurso filosófico como consecuencia de su necesaria articulación a través de una subjetividad *encarnada* en un espacio y en un tiempo determinados, en una lengua y en una cultura determinadas.⁵⁹

La filosofía se articula con un espacio y un tiempo determinados, con una “facticidad histórica” como le llama Fernet-Betancourt. Pero lo hace a través de una subjetividad que es la que *vive* esa temporalidad y espacialidad de un modo singular (según su lengua y según su cultura). De esta manera, la filosofía que sea producto de esta articulación será una expresión también temporal, o mejor dicho, histórica. Se dirá en algún tiempo, en algún lugar, en una lengua y en una cultura. Esto es a lo que nuestro autor califica de “irremontable”. Debido a que es el sustrato mismo de todo pensamiento. Ciertamente es lo “primero”, pero que pasa inadvertido para algunos pensadores quienes han llegado a ignorar esta contemporaneidad de lo filosófico respecto de su tiempo. Pero justamente es la realidad “la que ofrece las tareas, los problemas que hay que resolver”.⁶⁰ Desde aquí podemos observar algo interesante en la posición de nuestro autor. Más allá de ciertas “experiencias trascendentes” (que no reconocen la articulación entre el pensamiento filosófico y una época determinada) de algunos discursos filosóficos sobre la filosofía misma, existe aquella realidad que se presenta, nos dice Fernet-Betancourt, como el “desafío primero con que comienza todo pensamiento en tanto que “reflexión sobre””.⁶¹ Empero, para nuestro autor, esta “realidad” no es sólo lo fundante (el “desde”), sino que representa la ocasión que mueve a la voluntad *hacia* lo que hay que “fundar” en ella. Cuando nos habla de las “experiencias”, que bien pueden pasar por ilusiones, de algunos filósofos por la naturaleza a-histórica del quehacer filosófico ciertamente están a un nivel de comprensión de su

⁵⁹ Fernet-Betancourt, R., 1992, *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México, p. 75.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁶¹ *Idem.*

propia actividad. Pero no diremos que sus teorías filosóficas, incluso en aquel sentido *cuasi* espiritual, no son expresiones de sus reflexiones ~~–sobre~~” la realidad. Es evidente que sí. Lo son, aunque alejadamente de lo que sucede en rededor. Fornet-Betancourt, por ende, asume una posición más radical:

Pero nosotros no creemos en la soberanía de la filosofía, sino más bien en una filosofía que se hace tal *a fuerza* de intentar contribuir a la solución de los problemas reales de sociedades históricas concretas.⁶²

A lo largo de este trabajo iremos abordando progresivamente este tema, pero comenzaremos a exponerlo desde ahora para irlo comprendiendo mejor. Fornet-Betancourt establece con precisión lo que significa *partir* del contexto. La filosofía es una actividad como cualquier otra (claro, aunque con una cierta especificidad). Ortega y Gasset nos ha enseñado como pocos que no existe tal cosa como una ~~–Filosofía~~” en términos universales y absolutos. Hablar así de ella implica comenzar a encubrir lo que pasa ~~–en realidad~~”. Filosofía es, ante todo, una actividad que se realiza siempre (como el pensamiento) *desde* una circunstancia (tiempo y espacio) determinada.

La filosofía es ~~–dice Ortega y Gasset–~~, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir ~~–como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas del vivir. Por tanto, el problemas radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos ~~–nuestra vida~~”. [...] Por primera vez la filosofía *parte de algo que no es una abstracción*.⁶³~~

Filosofar es una *forma de vivir* que como tal se inscribe dentro de una tradición y de una situación histórico-social concreta. Con lo cual indicamos que por principio no es algo subre-natural o sobre-terreno. Creer eso sería creer en la ~~–soberanía de la filosofía~~”. Pero tal cosa no existe porque ella no es posible sin todas las demás cosas que le permiten ser (un mundo, una lengua, una historia, una región, una comunidad). Por ello, hablar de una ~~–soberanía de la filosofía~~” expresa un proceso de fetichización de este quehacer. Proceso que comienza cuando desconocemos la articulación (la conjunción, la relación) que existe en todo momento entre el quehacer filosófico de una subjetividad concreta (y no de un cerebro en la bañera) y la realidad de la que parte dicha subjetividad. La filosofía, así entendida ahora, *pareciera* soberana y se comporta como una ~~–actividad absoluta~~”. Pero ello no es más que una creencia, una fantasmagoría creada ideológicamente (distorsionando lo que pasa realmente y ocultando la relación que hay desde siempre).

Porque la filosofía no es ella misma sin estar en relación (de origen) con una realidad más amplia. No puede tampoco permanecer indiferente ante lo que ocurre. Ni con ella misma por pertenecer a una institucionalidad (sobre todo ahora), ni con las otras dimensiones de la realidad. Hacerlo, ser indiferente, es un acto de suma cobardía. Por ello nuestro autor habla de su opción por una filosofía que se realiza ~~–a fuerza~~” de contribuir a resolver los males y problemas de una sociedad histórica concreta, porque en primera instancia no son ajenos a ella. En este sentido, el contexto se vuelve no sólo un conciente quehacer contextual, responsable de su época histórica, sino que se vuelve *hacia* ella para transformarla.

⁶² *Idem.* Subrayado mío.

⁶³ Ortega y Gasset, J., 1958, *¿Qué es la filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid, p. 214. Subrayado mío.

Este proceso va más allá de la “inculturación”, puesto que por la inculturación “nos volvemos herederos pasivos” de lo que otros nos han impuesto. Ciertos pensadores han continuado dogmáticamente con lo que otros antes que ellos ya establecieron. Una filosofía contextual, como la filosofía intercultural que propone Fernet-Betancourt, no es pasiva ante lo que la costumbre, la moral, la tradición han hecho y dicho sobre lo filosófico y sus límites. Se trata de una filosofía con mayor conciencia de su situación histórica. Situación que no puede desaparecer u obviar. Tiene que hacer algo con dicha situación. Ese “hacer algo” es precisamente *decidir* si deja las cosas como están o contribuye a mejorarlas. Por eso:

[...] la filosofía aquí presupuesta no es, como se desprende de su originario sentido orteguiano, una mera ocurrencia subjetiva [sobre la propia actividad] sino, por el contrario, la conciencia explícita de la ubicación, pertenencia y “stancia” en una determinada tradición.⁶⁴

El problema que subyace en este panorama es que mientras que es necesario *partir* del contexto no debe dejarse de lado el cuestionamiento en la forma de hacerlo. Para nuestro autor, la inculturación se comprende como el fenómeno unilateral de la conflictiva incorporación de un sujeto en la cultura dominante (ajena). Dicho sujeto ha de buscar en el nuevo orden la reinstalación de sus formas de vida.⁶⁵ Cuando existe la dominación de una cultura sobre otras, las formas en que hacemos nuestras vidas no son las que hemos hecho sino las que nos han impuesto.⁶⁶ Ahora bien, el ejercicio de *ir hacia* nuestro contexto de forma conciente y responsable puede ser llamado justamente “contextualización”. Tal ejercicio implicó para nuestro autor, no obstante su gran valor, frente a la realidad de la inculturación, una limitación seria a aquella propuesta suya de los años 90. Se trata del problema que representa el continuar ejerciendo al menos en su forma (metódica al menos) un discurso filosófico hegemónico, es decir, dominante, aunque se hiciese cargo de su contextualidad (en el sentido en que intentaba contribuir a su mejoramiento). En sus palabras:

Entendíamos, en efecto, que esa idea [la inculturación] era una perspectiva fecunda para emprender el trabajo de la fundamentación teórica de una filosofía latinoamericana en sentido preciso de una forma de pensamiento que, reconociendo y respetando todavía la normatividad formal metodológica del núcleo fuerte —el logos— que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental, se aplica a la adaptación creadora de ese logos a través de su inserción y de su arraigo en la cultura, en la historia y en el contexto propios.⁶⁷

⁶⁴ Fernet-Betancourt, R., 1989, “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, en *Cuadernos Americanos*, año III, vol. 6, UNAM, México, p 112.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ En cuanto a ello y en referencia a la cristiandad excluyente, nos dice Fernet-Betancourt: “Su programa refleja todavía la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental y se presenta, en consecuencia, como un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción”. Fernet-Betancourt, R., 2005, “De la inculturación a la interculturalidad”, en Tamayo, J.J. y Fernet-Betancourt, R. (orgs.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I. Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, Estella, pp. 43-60.

⁶⁷ Fernet-Betancourt, R., 2001, *La transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 61.

En efecto, la filosofía que se practicaba de esta manera (como lo es la filosofía de la liberación incluso, un ejemplo extraordinario de una filosofía crítica para Fernet-Betancourt),⁶⁸ aunque no fuese ya meramente repetitiva e imitadora (o meramente exegética) y enfrentara sus problemas contextuales, históricos y sociales, corría la limitante fundamental de que la ~~inc~~ulturación de la filosofía opera con una concepción del logos filosófico que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte –es decir, en la consagrada como línea rectora en las llamadas historias universales de la filosofía– y, que está de este modo, en lo esencial, *monoculturalmente*.⁶⁹ Este tipo de discurso filosófico, aunque contextual y situado, sigue conservando nociones teóricas y metodológicas que le habían venido de una cierta tradición hegemónica y que le impedía ser lo suficientemente radical para enfrentarse ahora al desafío de la diversidad cultural.

Lo que recomienda Fernet-Betancourt ante esta problemática es lo siguiente:

[Lo decisivo es] el [...] liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida para que pueda mantenerse en su originaria potencialidad polifónica.⁷⁰

Nuestro autor reconoce un cierto “~~logos~~ filosófico” que podríamos calificar de subyacente o fundamental a toda expresión histórica o contextual (“~~racionalidad~~ constituida”), que como tal y de forma originaria representa una “~~potencialidad~~ polifónica”. Esta tesis es la que practicaremos en el capítulo referente a “~~filosofías no-occidentales~~”. Y desde ahora podemos ver cómo se puede entender la *philosophia perennis* de Jaspers (al menos, en nuestra interpretación). Se trata de considerar que la filosofía no se agota en ninguna de sus expresiones (en ninguna lengua, método, tradición o cultura). Que guarda siempre como manifestación de la libertad humana (siempre trascendental), su posibilidad infinita de ser-más, de poder-ser-de-otra-manera. Su “~~potencialidad~~ polifónica” es precisamente la *fuer*te por la que se puede crear algo nuevo y re-elaborar lo ya hecho por otros. La realidad ofrece al pensamiento el poder reflexionar *sobre* algo, pero el ingenio y la facultad por los cuales podemos acercarnos de *distintas maneras* (a las vigentes, incluso presentadas como consagradas u ortodoxas) a dicha realidad de hallan precisamente en la libertad del ser humano. Piensa, filosofa, pero no tiene por qué hacerlo siempre de un “~~único modo~~”. Si así lo hiciera, haría algo, pero eso que haría no estaría a la altura de su humanidad.

La razón de lo dicho lo indica nuestro autor de la siguiente manera. (También debe entenderse esto que se dirá a propósito de la filosofía, como algo que pueda expresarse de otras disciplinas y saberes culturales):

No se trataría entonces de admitir una forma del logos como canónica, es decir, como punto referencial absoluto para discernir lo filosófico [de lo que no lo sería], sino que se trataría más bien de *correr el riesgo de poner en juego* incluso era estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de una tradición (la occidental), y de ensayar la experiencia de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos, lógicamente abierto e indefinido.⁷¹

⁶⁸ De esta temática surge la obra: Fernet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid. Una crítica sin concesiones a los discursos más progresistas de la filosofía latinoamericana, precisamente porque aún en su metodología siguen siendo monoculturales, es decir, eurocéntricos.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 62. Subrayado mío.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁷¹ *Idem.*

Si lo anterior lo comprendemos con todas sus consecuencias culturales, tendríamos que reparar en algunas cuestiones. Quizás una de las más relevantes es que, como en muchas de las expresiones de Fornet-Betancourt, pareciera que él nos invita a dejar nuestras referencias culturales para inventar otras *ex nihilo*. Lo cierto es que esto no es así. Nuestro autor no es ingenuo, aunque lo pareciera a simple vista en una lectura desatendida. Él sabe que todos partimos de algo vigente (contexto vigente). Nacemos en un mundo ya hecho (en ocasiones se nos impone plenamente uno, habiendo tenido otro). Pero quizá para comprender el proceso de lo que supondría el paso de la ~~inculturación~~ a la ~~inter-trans-culturación~~,⁷² debamos anotar lo siguiente. Fornet-Betancourt invita a algo esencial y fácil de comprender: *questionar* nuestra manera heredada de comprender el mundo. Pero ciertamente no lo podremos hacer sin algún lenguaje o estructura de racionalidad constituida. Hay que saber hablar en el lenguaje vigente (ya sea de la cultura impuesta)⁷³, manejarlo a la perfección. Pero una vez que lo hemos aprendido a hacer, no podemos limitar nuestro modo de hacer las cosas a las vigentes. De hacerlo, quedaríamos al nivel de la mera ~~reproducción~~. Las versiones vigentes generalmente son insuficientes para explicar la realidad. Ésta, en su extraordinaria complejidad, requiere de novedosas propuestas. En esto, el agente de su cultura, el que practica la filosofía en este caso, debe *aprender a cuestionar* su propia tradición en relación a lo que ella ~~no~~ puede ver. Puesto que la realidad es más amplia y compleja de algunos sistemas o instituciones vigentes (que intentan ordenarla y comprenderla), se hace necesario el ensayar la experiencia de lo filosófico (así como de otras formas de pensar y de hacer) como un ~~campo~~ de (posibles) sentidos, lógicamente abierto e indefinido. Una vez aprendido lo que hay que aprender, examinando su pertinencia y fuerza para funcionar en la realidad y contexto actuales, entonces es menester *realizar nuevos modos* de hacer, de entender y de existir. Fornet-Betancourt nos invita a no aceptar sin más el sistema vigente en el que nos situamos. Sino, al contrario, a *aprehenderlo* y a *superarlo* en el sentido de que ello permita al que vive su tiempo estar en ~~mejor posición~~ de abordar su propia realidad (la que no es la de los ancestros).

La inculturación supone, como dijimos, un proceso de asimilación. De lo que no se tenía y hubo necesidad de incorporar para sobrevivir. Pero sólo, y como bien lo explica nuestro autor, es un ~~proceso unilateral~~; porque es una de las partes (el recién nacido, pero también el esclavo en la nueva casa que ha de servir o el indígena en una nueva sociedad colonial) el que ha de recibir lo que viene de fuera. Lo que representa un movimiento expresamente dominador y excluyente (porque desestructura y desorienta las particularidades).⁷⁴ Pues se obliga a otros a vivir según las maneras hegemónicamente impuestas, mientras que ellas quedan en tanto tales inalteradas. La inculturación, entonces, es un inicio pero tiene que dar lugar a otro proceso. Éste sería más bien el de la ~~transculturación~~, por el que pueden crearse nuevos conocimientos y formas de acceder a él desde el encuentro con otras tradiciones, otros momentos (inestables y de contradicción) y otros saberes (preponderantemente no hegemónicos) u otras experiencias (ocultadas o negadas). La transculturación (Fornet-Betancourt le llama también, en el contexto de la globalización, ~~transnacionalización~~ de los saberes)

⁷² Fornet-Betancourt, R., 2001, *La transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 39.

⁷³ Cfr. Garzón Valdés, E., ~~La antinomia entre las culturas~~, en Garzón Valdés, E. y Salmerón, F., *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, IIF, México, 1993, pp. 219-242. Antinomia entre la liberación (la preservación de la identidad) y el sometimiento (dominación).

⁷⁴ Fornet-Betancourt, R., 2001, *La transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 64.

supondría más bien no la imposición sino el aprendizaje solidario entre aquellos *logos* distintos (provenientes de múltiples regiones y épocas) pero equivalentes (podríamos decir ~~analógicos~~). De esta manera se entiende que no hay una ~~universalidad~~ soberana ante la cual haya que adecuarse como ~~particularidad~~ (a modo de correspondencia). Todas las voces, todos los saberes y filosofías son ~~universales~~ y a la vez son contextuales (~~concretos y universales~~, según Leopoldo Zea). Por lo que nuestro autor les llama como ~~universales concretos~~,

Pues ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay ~~particularidades~~ y ~~universalidad~~, sino universalidades históricas. Y todo dependerá entonces de si esas universalidades se capacitan [se preparan y educan para *arriesgar* su propia identidad] para el encuentro solidario entre sí, o no.⁷⁵

Articular, entonces, los saberes adquiridos, propios, con los de otras culturas y tradiciones. Con lo que aprendemos a ver la contingencia de lo que somos y así nos mantenemos por tanto en una posición constante de *apertura*. Superando así la visión estática de nuestras consideraciones sobre el mundo. De ahí que también use nuestro autor conceptos como ~~des-definir~~ lo consabido (como la filosofía en este caso). Articulación como ~~decir contrastante~~ por el que mejoramos todos en relación con todos. El imperativo entonces es para nuestro autor: *replantear los hábitos y recursos en nuestra manera de pensar, hacer y ser a partir de las y los otros*.⁷⁶

El contexto, en su estabilización como ~~espíritu dominante~~, como lo heredado, no puede permanecer en su cosificación. Tiene que comenzar a dar lugar a una pluralidad de opciones que permitan no sólo una mejor comprensión de la realidad, sino en donde realmente se devuelva a todos el derecho inalienable de ~~formar~~ su cultura, y de participar creadoramente en la construcción de un mundo mejor. Vamos, entonces, de la inculturación (modelo hegemónico) a la interculturalidad propiamente dicha, donde no hay que ~~adecuarse~~ a una verdad previamente impuesta, sino que hay que llegar acompañados y solidarios a la verdad (~~verdad como proceso~~, le llama nuestro autor).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁶ Cabe mencionar, sin embargo, la dura crítica de Horacio Cerutti a nuestro autor en este supuesto, de lo cual por lo demás se pueden considerar puntos relevantes a ser discutidos posteriormente: ~~Me~~ da la sensación de que la propuesta intercultural de Raúl no termina de lograr el ~~des[ar]mar~~ de la tradición occidentalocéntrica [...] Quizá por la atención muy desigual que Raúl le presta a los aportes de nuestra tradición en Historia de las Ideas. Siempre mencionada, pero poco aprovechada". Cerutti Guldberg, H., 2007, ~~Dificultades teórico metodológica de la propuesta intercultural~~, en Sidekum, A. y Hahn, P. (orgs.), *Pontes interculturais*, Nova armonia, São Leopoldo, p. 20. Esta crítica viene a añadirse a la ya hecha fuertemente por el filósofo peruano quechua, Carlos Mejía Huamán, quien también ha enfocado sus cuestionamientos a Estermann, y que no ha visto en la filosofía intercultural más que un ~~afán de novedad~~.

2.3.

Contextualidad y memoria

La filosofía intercultural en principio enfrenta su realidad contextual y responde ante ella. Pero esta realidad se presenta al ser humano en tres hitos que señalan la marcha de la historia, a saber, un ~~entonces~~” como *pasado*, un ~~ahora~~” como *presente* y un ~~luego~~” como *futuro*. El momento ~~desde~~” y ~~ante~~” el que se *presenta* lo que ~~ya-no-es~~”⁷⁷ y lo que ~~todavía-no-es~~”, es el *ahora*, *nunc*.⁷⁸ Es esta la *temporalidad*,⁷⁹ como un ~~hoy~~”, la actualidad del ser responsable. La filosofía intercultural se ocupa de la época *hoy*, porque reivindica que en él, en este ~~ahora~~”, es posible la libertad que construye y que rememora. *Puede* hacerse cargo, *puede* actuar, porque este *ahora*, con todo y su mengua, es ~~apertura~~” a todo lo posible, dejando también que las posibilidades se muestren en su apertura. Por ello Fernet-Betancourt coloca estas dimensiones de la temporalidad también dentro de un espíritu intercultural. El filosofar comprometido se hace cargo de su tiempo *hacia* un futuro distinto que pro-yecta (como alternativa abierta), pero también *hacia* un pasado que reconstruye y rescata.

Para poder transformar nuestro mundo actual es menester acudir a la alteridad de lo pasado. Las memorias de las tradiciones desactivadas, nos dice Fernet-Betancourt, nos permitirán repensar con mayor profundidad las contradicciones de nuestro tiempo.⁸⁰ La búsqueda del pasado, empero, no se propone ser mera compilación de datos, sino que hunde sus raíces en lo que ha sido omitido o silenciado.⁸¹

Conviene en esto acudir a Walter Benjamin quien dice que la historia se ha escrito en su mayoría desde la empatía con los vencedores (*Sieger*), con los héroes, en una palabra, con el poder de los dominadores que en sus proyectos de olvido han

⁷⁷ Aunque un ~~ya-no-es~~” como la complejidad de ausencias y presencias que constituyen todo presente. Esto lo analizaremos sucintamente enseguida.

⁷⁸ Waelhens, A. de, 1986, *La filosofía de Martin Heidegger*, UAP, México, p. 195.

⁷⁹ En este punto analizamos cómo se posiciona la filosofía intercultural con el pasado (en especial) en una de sus dimensiones ~~rememorativas~~”. No obstante, mostraremos más adelante que también tiene que existir una actitud ~~crítica~~” hacia lo heredado (evitando repetirlo *more* costumbre), avaluándolo y confrontándolo con el tiempo distinto y novedoso que implica el presente.

⁸⁰ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 24.

⁸¹ Estas injusticias pasadas, como veremos enseguida, no quedan en mero olvido o silencio. La injusticia se acumula y reproduce en las sociedades venideras. Las injusticias no son lo meramente sido sino una herida abierta. Por ello, también somos responsables del pasado y de sus víctimas. Un ejemplo claro de estas ideas la hallamos representada en la arquitectura del primer cuadro del centro de la ciudad de México donde sobre y desde las ruinas del antiguo imperio azteca de Tenochtitlán se ~~montó~~” y ~~edificó~~” la ciudad colonial de la Nueva España. Hoy en día vemos los vestigios de lo que *fue* el conjunto azteca, a media luz y semiocultos. Pero *está ahí* y hace posible las edificaciones posteriores, su sentido y sus posibilidades. Ignorar esa parte ~~oculta~~” y ~~frustrada~~” sería ignorar el presente mismo edificado con base en una injusticia. Por ello, como lo ha mostrado Bonfil Batalla (sobre todo pensando en la herencia filogenética mesoamericana), las sociedades locales actuales (aldeas, comunidades, pueblos barrios) son los sistemas que han ~~continuado~~” la constitución de lo que ha llamado ~~México profundo~~”. De tal manera que las matrices culturales no son lo ajeno sino que perviven y se reconfiguran por los pueblos indígenas actuales. La pluralidad de naciones como la mexicana es innegable. Pero igual que en el pasado, la injusticia, ya sea en su forma racial o de clase (como negación), también continúa. El origen de la injusticia se haya en un pasado que es necesario rescatar y al que hay que hacer justicia.

sustraído violentamente de su realidad experiencias y posibilidades.⁸² Pero la existencia de los vencedores no se debe a ellos mismos sino a la participación en el escenario universal de la servidumbre anónima de sus contemporáneos, de aquellos testimonios de los sobrevivientes a la barbarie y ante los que se pretende dejar fuera desde la óptica de fáctico (de lo que hay y quedó). De la manera de transmitir la historia como lineal en un *continuum* de progreso y victoria, nos dice Benjamin, la historia tiene la tarea, por el contrario, de hacerse de la tradición de los oprimidos (como reales ~~–~~sujetos de la historia”) con ~~–~~fuerza redentora” con los ~~–~~hermanos muertos antes que con los hermanos por venir”, con los que se han presentado como el *discontinuum* de los acontecimientos (como la *interrupción* del momento y de lo continuo).⁸³

Pero ¿a partir de dónde hacemos esto? A partir de lo que las imprevistas ~~–~~provocaciones del hoy”, como bien lo expresa el historiador francés Andrés Aubry,⁸⁴ nos revelan y sugieren al inspirarnos en la elaboración de ciertas preguntas que se han de realizar al ayer. Con ello, podemos llegar a un ~~–~~nuevo pasado”, en la expresión utilizada por Enrique Florescano.⁸⁵ Cada aspecto de esa-*otra*-historia nos permitiría descubrir nuevos cuadros conceptuales e incluso vivenciales para reconstituir y reelaborar nuestra propia identidad. El pasado adquiere nueva fisonomía y deja su estado de ocluso y terminado, al tiempo en que el presente también se renueva y fortalece. En su célebre Tesis VI, Walter Benjamin nos ilumina en este proceso: ~~–~~articular históricamente lo pasado no significa –conocerlo como verdaderamente ha sido’ (*wie es denn eigentlich gewesen ist*). Consiste, más bien, en *adueñarse de un recuerdo (sich einer Erinnerung bemächtigen)* tal y como brilla en el *instante de un peligro (Augenblick einer Gefahr)*”.⁸⁶ Este ~~–~~adueñarse de un recuerdo” representa el esfuerzo que hace la *memoria* (como ~~–~~membranza”, *Einge-denken*) en este tiempo en el que ~~–~~el enemigo [como tirano] no ha *cesado* de vencer” (el asesino sigue matando y sigue oprimiendo, anda suelto), adueñándose de un pasado vencido. Aquí es cuando es posible ~~–~~hacer justicia” y ~~–~~rescatar” lo que ya ha sido.⁸⁷ ~~–~~[...] La mirada de la memoria es, en primer lugar, la atención al pasado ausente del presente y, en segundo lugar, considerar esos fracasos o víctimas no como datos naturales que están ahí como lo están los ríos o las montañas, sino como una *injusticia*, como una frustración violenta de su proyecto de vida”.⁸⁸ El pasado, nueva cuenta, no es lo meramente sido sino lo que ~~–~~pudo-ser” y no fue y ante lo que es necesaria una actitud también responsable y justa para vitalizarle (y hacerla posibilidad nuestra) en estos *instantes de peligro* en que vive el hombre contemporáneo.⁸⁹ El sufrimiento en que ahora se vive nos habilita para entender que ahora como entonces la historia siempre pudo/puede ser de otra manera

⁸² Benjamin, W., 2005, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Centro de estudios, información y documentación Immanuel Wallerstein, México, p. 50.

⁸³ *Ibid.*, pp. 33-57.

⁸⁴ Aubry, A., 2005, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Centro de estudios, información y documentación Immanuel Wallerstein, México, p. 17.

⁸⁵ Florescano, en cita de Andrés Aubry, se refería con esta expresión a lo obtenido en cuanto conocimiento de los pueblos originarios de nuestro país en torno a las *Mesas Redondas de Palenque*.

⁸⁶ Benjamin, W., 2005, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Centro de estudios, información y documentación Immanuel Wallerstein, México, p. 20. Subrayado mío.

⁸⁷ El asesino se obstina por hacer pasar como *insignificantes* las muertes que ha causado. Trata aún en el presente de disminuir su culpa matando luego, como bien lo dice Reyes Mate, pero ahora hermenéuticamente; por ello hay que librar una ~~–~~batalla hermenéutica” por negar al olvido, y negar que los ~~–~~mertos muertos están”. Reyes Mate, 2006, *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin “Sobre el Concepto de Historia”*, Trotta, Madrid, p. 120.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁹ Benjamin, W., 2005, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Centro de estudios, información y documentación Immanuel Wallerstein, México, p. 52.

(por ello nos unimos en solidaridad con los que, negados y saboteados, no pudieron ser).⁹⁰

En esta tarea es que Fonet-Betancourt, en clara analogía con Benjamin, ve en la memoria el medio adecuado para reapropiarse de aquellas ~~preguntas~~ preguntas que nos sobrepasan, que son más grandes que nosotros mismos en el momento en que las formulamos o en el marco de la constelación cultural en que las vemos⁹¹; más grandes que el tiempo en el que nos tocó vivir porque están ~~más allá~~ "más allá" de nosotros pues fueron concebidas en situaciones distintas, en, permítasenos, mundos distintos, pero que al haber sido ~~desactivadas~~ "suponen también una actitud comprometida por penetrar en su constelación. Necesitamos *recuperar* lo que se nos ha arrebatado de las manos. En palabra de Fonet-Betancourt, este es uno de los principios rectores de la filosofía intercultural que él profesa, a saber:

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 vivenciado como un compás que ayuda a no perderse por el camino.⁹²

Podemos aprender y hacer nuestras aquellas preguntas a pesar de la distancia porque aún lo que ha sido orillado a la sombra deja huella y hace surco. Nos hacen tomar conciencia de que somos memoria. Somos nuestro pasado, nos arraigamos a él, pero es imperativo *ajustar el lente* (en expresión de Aubry) y enfocar con mayor claridad para adueñarnos de lo que nos ha constituido, de lo que nos haga ganar el derecho a proyectar un futuro que podamos llamar *nuestro*. En este ~~ahora~~ "no sólo nos encargamos de lo visible, de lo luminoso durante el día, sino de lo evanescente, de lo opaco y de lo nocturno; en el contraste hallamos el puente que hace lo que somos. Somos memoria –dice Fonet-Betancourt– transmitida y memoria que trasmite y se trasmite. Al fin se trata de *cepillar la historia a contrapelo* (*die Geschichte gegen den Strich zu bürsten*), continuando con el mensaje de Walter Benjamin, para hacer *pasar* una historia más plural y dialéctica como lo ha sido el curso de los acontecimientos. Esto es precisamente *documentar* la barbarie de los tiempos pasados.

El hacer memoria histórica no supone estar de espectador de lo que ha ocurrido. La tarea emprendida aquí supone más bien hacer *memoria histórica* del sufrimiento del otro. Aquel otro que no es aquella máscara que vemos en los aparadores de museos. Sino el otro sobre el que se ha ejercido injustamente una voluntad de poder. Esta memoria histórica confronta nuestra visión del mundo desde un ~~más allá~~ "más allá". Cuestiona la oficialidad de la cultura actual que ordena olvidar y reprimir.⁹³ Es importante indicar además, como lo indica Fonet-Betancourt, que los lugares en que habitamos no son meros espacios físicos que ocupar. Sino que se designan como ~~hogares~~ "hogares de memoria".

⁹⁰ En esta tarea se coloca la compilación de las principales fuentes indígenas que provienen de textos e ilustraciones que forman el *testimonio* de los ~~vencidos~~ "vencidos" y ~~derrotados~~ "derrotados" en la Conquista de España al mundo indígena del nuevo continente. Se trata de la obra de Miguel León-Portilla: *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UAM, México, 2000.

⁹¹ Fonet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 24.

⁹² Fonet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 88. Subrayado mío.

⁹³ Fonet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 285.

Antes de que nosotros habitáramos un cierto lugar es muy probable que otros ya hayan hecho de él su hogar. No sólo lo diseñaron a su modo sino que actuaron en él. Hay misterio en los muros y en la tierra porque son todas las veces los testigos mudos de lo que tiene acontecimiento en un lugar. Ahí, en cualquier lugar, se han desatado con mucha seguridad luchas contra la tiranía, luchas por el reconocimiento. Luchas y rebeliones que terminaron reprimidas la mayoría de los casos. Este incesante “reprimir” sigue venciendo como Benjamin lo sabe. Porque ha silenciado en el pasado de ése o aquél lugar y aún el día de hoy mantiene en silencio. ¡Hay una culpa muy grande al evitar que se conozca el crimen cometido! Pero justo es esto lo que hay que impedir, que se deje en el silencio y la oscuridad lo que ha ocurrido. La filosofía intercultural asume el papel de hacer *pasar* el grito de justicia. Porque nos percatamos nosotros mismos que debemos cargar con la responsabilidad de continuar la historia de liberación que ha sido interrumpida; que no es otra que la historia de la humanidad por hacerse de infinidad de maneras y de cómo esas maneras han sido reprimidas por los sistemas en turno. En esto, las palabras de Ignacio Ellacuría, retomadas por Fonet-Betancourt, son reveladoras: el lugar de la rebelión se convierte a raíz de eso en un “lugar-que-da-verdad y que hace-verdad”.⁹⁴ La verdad anidada, que guardan estos lugares, es menester des-velarla. Al hacerlo ya hemos actuado con justicia. Justicia por hacer *pasar* el grito de justicia. Pero lo des-velado aquí amplía el ejercicio de la justicia porque muestra caminos, posibles rumbos. *Alternativas* des-veladas que nos devuelven al “contenido emancipador” que subyace a todas las comunidades y culturas.⁹⁵ En este sentido, podríamos encontrar en esta la actuación de una “memoria histórica”, la continuación (y de ahí nuestra responsabilidad) del movimiento de *conquista por la humanidad*. Generando con ello la resistencia y la fuerza que necesitamos hoy para gestar nuestra propia lucha contra los poderes establecidos. Esto es: se construye el *ethos* liberador. Que *desafía* la violencia del enemigo que no cesa de vencer. Lo que revela la historia *humana* de la memoria liberadora que encarna la lucha de los seres humanos oprimidos y que han sufrido y sufren la injusticia de su “propio orden”.⁹⁶ Con esto, Fonet-Betancourt no sólo ve una nueva manera de tratar el tema de los llamados “derechos humanos”, sino que muestra una posibilidad de discutirlos a la luz del diálogo intercultural viendo en las tradiciones negadas en cada cultura la posibilidad de llegar a una real “universalidad de la *humanidad* del hombre”. Porque las distintas luchas reivindicativas en cada cultura pueden realmente ser principio de una verdadera solidaridad y aprendizaje para la humanidad en su mejoramiento.⁹⁷ La lucha por la humanidad es nuestra herencia, y nuestra responsabilidad es saberla, des-velarla y fomentarla como *ethos* liberador en nuestro propio tiempo y en nuestra propia cultura. El imperativo ético *trans-cultural* que nos anima a formular nuestro autor se puede enunciar como: la defensa del ser humano en su vida y dignidad a partir de su liberación en todos los mundos y contextos.⁹⁸

Fonet Betancourt reconduce estas ideas para reforzar su exhorto:

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

⁹⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 289.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁹⁷ Las acciones que pueden mejorar la humanidad en su conjunto se inspiran no en entelequias sino en “las experiencias y acciones de sujetos vivientes y concretos en las que se manifiesta un objetivo *humano* que puede ser reconocido por otros seres humanos como una finalidad común”. Fonet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 292.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 294, 296.

comprender que muchas de las cuestiones que se reflejan en las contradicciones que desgarran nuestra época, son cuestiones abiertas que heredamos y que muy probablemente tengamos que transmitir sin haberlas resuelto.⁹⁹

Hay cuestiones que la humanidad no puede acabar de resolver porque se sobrepasa el horizonte experiencial en que se encuentran las generaciones. Pero estas cuestiones no se cierran pese a que ya ~~fueron~~, sino que permanecen *abiertas* siempre que estemos dispuestos a hacerlas ~~aparecer~~ en el impulso fundamental de hacer de nuestro tiempo y nuestro espacio un lugar fértil y de esta suerte hacerles avanzar. Hemos, en definitiva, de continuar con la gran lucha por avivar la llama de la lucha y la creatividad del ser humano como ser de novedad, rebeldía y esperanza. Y lo podemos hacer sobre todo porque recordamos, porque hacemos memoria histórica de aquellos hombres y mujeres hacedores, como nosotros, de su mundo. Dice Fernet-Betancourt:

[...] el ser humano es un tejido de tradiciones, que son, ciertamente buenas y malas, ambivalentes; pero que constituyen la memoria con la que se instala y vive en una época, *la memoria que lo orienta al recordarle precisamente la barbarie y la humanidad* entre las que se debate su camino por la historia, sus derrotas y victorias, sus luchas por mejorar, y al recordarle sobre todo su pertenencia al género, esto es, que su lucha es un asunto de comunidad en peregrinación hacia una nueva humanidad, y no el asunto privado de individuos quebrados por el peso y la preocupación por la tenencia de lo que tienen y / o no tienen.¹⁰⁰

Para nuestro autor, las memorias de humanidad son precisamente las que permiten alimentar los sueños de aquellos que no tienen intención de someterse al *dictum* de la ~~actualidad~~ e intentan por todos los medios que ~~hayan~~ otros tiempos en nuestro tiempo.¹⁰¹ La alteridad se conserva de manera que el peregrinaje por la historia se pueda inaugurar como un nuevo momento, un nuevo comienzo. Esos otros tiempos en los tiempos de nuestra contemporaneidad, suponen el ingrediente mismo de la *u-topía*. El ~~no-lugar~~ no es ya sólo una imagen vaga de algo que ~~todavía-no-es~~, sino que muestra toda su fuerza y presencia en lo que alguna vez tuvo lugar, pero que *no deja de seguir*. Es futuro, pero no vacío. Es futuro con la esperanza que ofrece la concreción de lo que se ha podido lograr. De ahí la *fuerza* y la convicción en que ~~otro mundo es posible~~.¹⁰² Que significan el ~~compás~~ que ayuda a no perderse por el camino”, como nos dice Fernet-Betancourt.

La invitación de nuestro autor es clara: hemos de esforzarnos por aprender a *acompañarnos y relacionarnos* los unos con los otros porque sólo de esta manera podemos aspirar a ser realmente más universales y verdaderos.¹⁰³ Es decir, aprender a vivir los tiempos y los espacios de la alteridad. Este aprendizaje se juega, entonces, en

⁹⁹ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 24.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 19. Subrayado mío.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰² Se trata de lo que Ricardo Salas Astrain ha llamado ~~topía~~: ~~Se trata~~ de una imaginación desde las praxis generadas desde los propios contextos de vida y desde la articulación de la multidiversidad de actores; ya que apunta a recrear otros sentidos de la vida social futura, instaurando ~~otra~~ forma futura de ver el mundo que la presente predominante. [*Otro mundo es posible*]. Salas Astrain, R., 2007, ~~Para~~ una crítica latinoamericana de la globalización. Aportes desde una filosofía intercultural”, en Sidekum, A. y Hahn, P. (orgs.), *Pontes interculturais*, Nova armonía, São Leopoldo, p. 32.

¹⁰³ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 43.

un contexto determinado cuya solidificación impedimos al traer-ahí-adelante (de-velar) la antigua injusticia cometida y ocultada por el poder. En definitiva, hemos de:

aprender a despegarse de las referencias que se tienen como propias y abrirse a la diversidad, para que aprendan a preguntar sus preguntas más —~~propias~~” desde *otros* horizontes, con *otras* palabras y con *otras* memorias.¹⁰⁴

2.4.

El contexto actual del diálogo intercultural

Como hemos visto, la filosofía intercultural, en el horizonte trabajado por Fornet-Betancourt, implica asumir conscientemente la contextualidad inherente a todo pensar y por la que se le confiere a éste una singularidad e identidad peculiares. Por esto, la filosofía intercultural se pregunta: ¿cuál es el contexto en el que se intenta realizar actualmente el diálogo intercultural? Y se responde: nuestro contexto es el de la globalización capitalista,¹⁰⁵ proyecto civilizatorio de la cultura occidental. Su expansión por el mundo (como —globalidad”) reposa en las posibilidades creadas a través del mercado. Los criterios económicos e ideológicos de que parte han colonizado prácticamente todas las esferas y campos de la vida cotidiana en cualquier región,¹⁰⁶ creando con ello lo que Marcuse denominara una —sociedad unidimensional”¹⁰⁷ o de la —civilización técnica unitaria” de Gadamer. Fornet-Betancourt le llama —cultura comercial” (como proyección simultánea de los patrones de consumo).¹⁰⁸ Globalización de un solo *ethos* y exclusión de la polifonía de los seres humanos. Este es justamente nuestro tiempo, el tiempo de la —ideología dominante” del capitalismo.

Vivimos —dice Fornet-Betancourt— en un tiempo que es nuestro porque somos sus contemporáneos, pero que no nos pertenece ni nos reconoce como verdaderos actores y gestores de su curso porque encarna un diseño del mundo y del ser humano cuyo acabamiento y funcionamiento supone la ruptura sistemática con las memorias de humanidad que alimentan los sueños de aquellos y aquellas que no se someten al dictado de —actualidad” e intentan que haya otros tiempos en nuestro tiempo.¹⁰⁹

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ Un análisis y crítica realmente interesantes de la globalización como —construcción ideológica” y de su expansión como un —occidente reducido” se halla en el capítulo X de *Transformación intercultural de la Filosofía* de nuestro autor. Asumimos su análisis en un camino propio.

¹⁰⁶ En esto se entiende la multidimensionalidad de la globalización, como: globalización informática, ecológica, financiera-económica, de organización de trabajo, cultural y de la sociedad civil.

¹⁰⁷ —[...] Los individuos se identifican a sí mismos con la existencia que les es impuesta (*imposed upon them*) y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. [...] realidad [que] constituye una etapa más avanzada de la alienación (*alienation*). Ésta se ha vuelto enteramente objetiva (*entirely objective*); el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión (*only one dimension*), y está en todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían la acusación ideológica, así como la justificación; ante su tribunal, la «falsa conciencia» (*false consciousness*) de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia (*true consciousness*).” Marcuse, H., 1964, *One dimensional man*, Beacon Press Boston, Boston, p. 11. Subrayado mío.

¹⁰⁸ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 305.

¹⁰⁹ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 24.

Este contexto, que es, como dice nuestro autor, el “espíritu de nuestra época” como el tiempo de globalización, niega y excluye toda disidencia a ser y a pensar de otra forma”. Es el tiempo en el que las formas de organización social se entienden, como respuesta a la opresión hegemónica del contexto, como “servilismo”, es decir: en formas de socialidad domesticada y normalizada por las que nosotros expresamos nuestra *servilidad*, y no nuestro servicio ni nuestra libertad”.¹¹⁰

Recordemos que la dinámica peculiar de lo que hoy vivimos lo ha mostrado, con su movimiento renovador y antidogmático del marxismo, el filósofo checo Karel Kosík en su clásica obra *Dialéctica de lo concreto* (1963).¹¹¹ Él habló del “mundo de la pseudoconcreción” para señalar el mundo de la praxis *fetichizada*, por el que los hombres y los objetos son manipulados bajo la égida de la división de clases en las sociedades. Se da en ello una visión falsa de las cosas (falsa conciencia, realismo ingenuo e ideología). En esta situación, el hombre es reducido al sistema. En la cotidianidad (la *Alltäglichkeit* heideggeriana) los seres humanos se enfrentan con una “realidad fenoménica”¹¹² que no entienden o comprenden sino que sólo “suponen” como la “naturalidad” dada por los hechos cotidianos. Aún no hay *comprensión* de lo real dado.¹¹³ Aquellos que teorizan sobre lo real dado como “quien ve todo lo que hay que ver” sustraen la concatenación interna del mundo de las formas, con lo cual ocultan la inversión que puede estar presente en esa realidad fenoménica. Por este movimiento “la apariencia superficial de la realidad se fija como el mundo de la supuesta intimidad, de la confianza y familiaridad, en el que el hombre se mueve ‘naturalmente’ y con el cual tiene algo que hacer cada día”.¹¹⁴ Este es, pues, el mundo de la *pseudoconcreción*. Mundo de los fenómenos externos, de la praxis fetichizada, de las representaciones comunes, y el mundo de los objetos fijados. Es un mundo donde reina el claroscuro de verdad y engaño. Por un lado, el fenómeno muestra la esencia, pero por otro, la oculta. La esencia del fenómeno sólo puede manifestarse inadecuadamente, parcialmente, en un aspecto, revelándose en cierta medida en la mediatización del fenómeno mismo. Hay pues, continúa Karel Kosík, una *relación* estructural de la esencia con el fenómeno; la realidad se configura en esta relación. No obstante, en nuestra época y su cotidianidad se hace énfasis (auxiliados por una política ideológica de comercio sobre todos los ámbitos) en la mera *apariencia* (*Anschein*) de las cosas. Esto es lo que se denomina “fetichización”.¹¹⁵ Fetichizar la realidad comienza por “poner aisladamente” las partes

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹¹ Kosík, K., 1967, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.

¹¹² La dialéctica trata de la “cosa misma”, nos dice Kosík. Pero la “cosa misma” no se da inmediatamente al hombre, sino por un rodeo (*Umweg*). Un ámbito es por tanto el de la representación y otro el del concepto de la cosa. Son dos grados de conocer y dos cualidades de la praxis humana. El hombre se enfrenta a su mundo primeramente no en forma contemplativa, sino como un ser objetivo y práctico. No se presenta la realidad como objeto de intuición, sino que “se presenta como el campo en que se ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la *intuición práctica inmediata de la realidad*”. En la relación práctico-utilitaria con el mundo el que el hombre tiene que habérselas con dicho mundo, donde se *manejan* los entes en un “para ella de la conciencia”, como útiles, el individuo “en situación” crea sus propias representaciones de las cosas (como “real dado”), es decir, el “aspecto fenoménico” de la realidad. Con lo que pueden orientarse los hombres en su actuación, de familiarizarse con el sistema de cosas dado y desenvolverse bien “fcticamente” en él. Pero esta “firma fenoménica” de la realidad se contrapone y es distinta respecto de la ley del fenómeno, de la *estructura* de la cosa, o del núcleo interno *esencial* y su concepto correspondiente. Kosík, K., 1967, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, pp. 25-26.

¹¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Recordemos que el fetichismo es, según los términos del mismo Marx, la “religión de los apetitos sensuales”. Dichos apetitos son capaces de propiciar en la persona una creación imaginaria, fantástica,

(fenómeno y esencia) que de hecho, siempre, operaron dialécticamente, es decir, como unidad. De esta manera, las formas fenoménicas, en la práctica cotidiana y en el horizonte del *sensus communis* (del *se dice, se piensa, se hace*) regidos por criterios e intereses utilitarios, devienen así como la *realidad misma*. Dicha *realidad* se impone como un *absoluto* minando así las posibilidades de entenderla dentro de un *proceso* histórico. Ante cuya *naturalidad* (que es en verdad una artificialidad) pasa inadvertido, se *oculta*, el hecho de que son los hombres quienes realizan el *carácter histórico* de aquellas formas fenoménicas y que son los seres humanos para sí mismos su radical posibilidad de ser.¹¹⁶ Representan estas formas fenoménicas una tal superioridad, aparentemente insuperable, que los hombres sienten como mundo circundante necesario de su existencia, como fuerzas de la naturaleza, y se someten de manera *voluntaria* a ellas.¹¹⁷

La *fosilizada factualidad*, para usar la expresión de Georg Lukács, en este carácter, también encubre los intereses particulares e individuales de aquellos que se han comprometido con este proceso de cosificación, haciendo *parecer* las formas inmediatas como *originarias* e intentando a partir de ellas regular y comprender todos los ámbitos.¹¹⁸ En esto hallamos todas las idealizaciones realizadas sobre el ser humano, ya sea en el campo económico (con la *autorregulación del mercado*), ya sea en el campo social (con el *individuo solipsista*, fundamento del neocontractualismo liberal), etc. Marx ya había hecho notar esta *inversión*. El autor de los *Grundrisse* comprendía que el paso de la sociedad antigua (que no conocía en absoluto los derechos del sujeto) a la sociedad moderna (germano-cristiana) se formulaba por establecer el principio fundamental de una subjetividad abstracta. Sin embargo, esta subjetividad, debido a su carácter abstracto y unilateral, era la causa de un nuevo tipo de esclavitud.¹¹⁹ La interioridad abstracta se hace exterioridad abstracta, rechazo y extrañamiento del hombre *dice Marx*.¹²⁰ La edificación de esta subjetividad origina una nueva esclavitud porque implica que un interés se pretende hacer *principio general*. Y el interés no puede ser otra cosa que esencialmente subjetivo, particular, egocéntrico e individual. El derecho y la política modernos, según Marx, comienzan de esta manera desde un *sujeto individual abstracto* y desde sus *necesidades*, igualmente vacías, que se proyectan como *universales*. Lo que deviene en la consideración fabricada de la

que lo lleva a *ereer* (poner su subjetividad) que un *objeto inanimado* abandonará su carácter natural para satisfacer sus deseos. Lo *hecho con las manos* cobra aparentemente *autonomía* y parece *vivir*, de tal suerte que se *devuelve* como *otro*, ante el que ahora el sujeto (que lo *e-laboró*) queda sometido. Hay aquí en realidad un diálogo del sujeto consigo mismo muy particular. El fetiche funciona como una determinación (del sujeto), como *desdoblamiento*. El sujeto no puede darse a sí mismo como fuente de ley y valor, así que ha de recurrir a un modo de *darse como cosa* (creando un *otro ficticio*), *haciéndose* cosa, ante lo que le sea sin embargo tan *familiar* (pues necesita poder interpretarla adecuadamente) que pueda ser *llamado* y así someterse y recibir las nuevas leyes. La sensualidad irresuelta, siempre apetente, así como la insuficiencia de verse a sí mismo y darse a sí mismo como valor y ley, el horror de sí, son lo que impone la necesidad al sujeto de desdoblarse en la cosa y así poder *solicitar* y *ordenar* su propia vida, pero a fin de lograr cumplir con sus apetitos sensuales. Un sujeto temeroso por una parte y ansioso por otra es el fundamento de la solicitud de un *intermediario* entre él y él mismo (en aquello de poder resolver su vida) en el que la *cosa inanimada*, que no es ya la *mera cosa*, sea un *reflejo cosificado* de sí mismo, una apariencia. Marx, K. –Engels, F., 1974, *Sobre la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, Edición de Hugo Assman y Reyes Mate, p. 68.

¹¹⁶ Kosík, K., 1967, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, p. 32.

¹¹⁷ Lukács, G., 1969, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, p. 268.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 205. Sin duda que el trabajo y la obra de Georg Lukács es invaluable para entender lo que estamos abordando aquí.

¹¹⁹ Marx, K. –Engels, F., 1974, *Sobre la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, Edición de Hugo Assman y Reyes Mate, p. 91.

¹²⁰ *Idem.*

humanidad como un sin fin de átomos que se repelen mutuamente; atomización de lo humano en un conjunto de egos.¹²¹ De esta manera, lo que se nos impone ante nuestros ojos es la *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos), es decir, la esencia de la *diferencia* (*Wesen des Unterschieds*) presente en la sociedad actual, en la que impera la esfera del egoísmo (*Sphäre des Egoismus*), apariencia que “oculta” en su engañosa, aunque práctica manifestación, lo que *originalmente* (*ursprünglich*) es. Es decir, frente a esto que nos viene de la totalidad vigente, de lo instituido, el acto de conocer crítico exigiría, precisamente, descubrir el momento de la *separación* (*Trennung*) del hombre de su *esencia comunitaria* (*Gemeinwesen*), dentro de una sociedad enajenada, al mismo tiempo que deberá suponerla siempre (pues aunque el ser humano se separe por ser egoísta, es decir, de forma moral y políticamente, tratando a los otros como medios, no lo hace realmente, pues la comunidad es siempre el presupuesto de su propio ser).¹²² El origen, de nuevo, es el *ser genérico* (*Gattungswesen*) que es siempre y en todo momento el hombre-en-comunidad. Lo esencial para Marx, así entendida la situación alienante, consistía en el movimiento histórico-dialéctico por el que vamos de la *unwahre Erscheinung* (aparición carente de verdad), al *origen*, es decir, a la *materiellen Leben* (vida material) del ser humano real.¹²³

Tal es el “espíritu” del neoliberalismo como proyecto económico y también político. De esto se ha dado cuenta perfectamente Raúl Fonet-Betancourt, quien en el avance de este “espíritu” mercantil (egocéntrico, fetichizado) reconoce una de las más graves mutaciones a la fisonomía del ser humano, de su relación consigo mismo y con su mundo. Arribamos, por ende, a la “antropología del mercader, del individuo que es y gana tanto en cuanto hace contratos”.¹²⁴ A partir de este cisma en la realización de lo “humano” bajo el impero de la globalización, como advenimiento de una nueva barbarie, Fonet-Betancourt dice:

[...] 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 despida de toda memoria de lo memorable y se proyecte como una colección de banalidades [formalidades mercantiles] globalizables.¹²⁵

Debemos, entonces, a partir de lo mencionado, analizar con detenimiento los nuevos “contenidos de valor” que, a raíz de la globalización (como producto de la introyección ideológica), se han ido gestando en la “cultura de los usos” de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). Porque la vida cotidiana refleja el *hic et nunc* de la sociedad y, por extensión, de la cultura.¹²⁶ ¿Cómo nos alimentamos, qué y cómo comemos, cómo y dónde habitamos, cuál es nuestra sexualidad o percepción de género... pero sobre todo: cómo nos relacionamos personalmente con los otros?¹²⁷ Estas preguntas se pueden comenzar a resolver en el entendimiento de que los distintos ámbitos de la vida cotidiana en todas las culturas del mundo son atravesados ahora por los intereses de posesión e individualismo que simbolizan los valores máximos (integrados en la

¹²¹ *Ibid.*, p. 92.

¹²² *Ibid.*, p. 114. [MEW, Band 1, Dietz Verlag, S. 356.]

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Fonet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 86.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ Heller, A., 1977, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, p. 112.

¹²⁷ *Idem.*

promesa de “éxito” y la “movilidad del trabajo”) de la globalización. En nuestra era de paralización, especialización e instrumentalización de las profesiones (en aquello que la gente se *dedica*) y de las morales correspondientes, los horizontes profundos de sabiduría de cada tradición son paulatinamente “subsumidos” en esta dinámica que es sobre todo comercial, al tiempo en que se corre con ello el riesgo de *cristalizar los roles* asignados en la división de trabajo.¹²⁸

Las expresiones culturales quedan al final, al decir de Fornet-Betancourt, como “museos de antigüedades”, limitados y tolerados desde la pseudoconcreción de la vida moral, social, política, religiosa... *ad hoc*. Robando con ello “a las culturas de la humanidad el eje estructural básico para cualquier desarrollo ulterior propio, a saber, el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio”.¹²⁹ (El ataque a la autonomía de las naciones y culturas es feroz.) En el arte por ejemplo, incluso en su acepción moderna, ha sido escindido entre un “arte superior” y un “arte comercial”, al tiempo en que el arte popular ha sido reducido a un *Kitsch*,¹³⁰ casos todos que han estado atravesados por los criterios del mercado para formar lo que Adorno y Horkheimer llamaron la *Industria cultural*. En el actual mundo globalizado la relación crucial desde la que han sido determinadas las diferencias culturales es la relación de la libertad individual con la propiedad privada y la economía de mercado con la concepción liberal del Estado. Como ha señalado el sociólogo norteamericano Daniel Bell, autor de *Las contradicciones culturales del capitalismo*, la cultura ahora se comprende desde su tensión con la jerárquica determinación del modelo económico prevaleciente como uno de los objetos que entran en el intercambio formalmente libre de mercancías entre individuos cuyas relaciones se establecen por la mediación de la venta monetaria de todo.¹³¹ En la sociedad postindustrial, que da el paso de la fabricación industrial (del llamado “todo se mueve, todo corre, todo se torna veloz”) a los servicios (servicios humanos y profesionales), centrada en la tecnología e investigaciones científicas encaminadas a una nueva organización del conocimiento y de la información,¹³² no se dejan esperar contradicciones internas. Entre una estructura social (tecnocómica) que es burocrática y jerarquizada, un orden político que promueve formalmente igualdad y participación y un ámbito social de vida cotidiana organizada con base en roles y especialización, y una cultura que lucha por el reforzamiento y realización de la persona “total”.¹³³ No obstante, estas tensiones son “internas”, monoculturales al mismo proceso civilizatorio capitalista. Lo que los agudos

¹²⁸ *Ibid.*, p. 360. Este peligro supone perder el carácter de “sujeto” que es trascendental a todo campo donde cumple prácticamente alguna función.

¹²⁹ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 175.

¹³⁰ Heller, A., 1977, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, p. 114.

¹³¹ Bell, D., 1977, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, p. 22. Así lo ve también p.e. Marcuse y agrega además: “La absorción administrativa de la cultura por la civilización [industrial] es el resultado de la dirección dada al progreso científico y técnico, de la sumisión creciente de Hombre y Naturaleza por los Poderes que organizan dicha sumisión [...]”. Marcuse, H., 1969, *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid, p. 168.

¹³² Esta época nuestra denominada en palabras de Manuel Castells “era de la información” se presenta ya como un elemento esencia de las relaciones sociales y posibilidades de la cultura lo que ha llamado André Nusselder “interface technologies and the virtualization of the real”. *Cfr.* McLuhan, M., 1968, *Understanding Media: The Extensions of Man*, The New American Library; Castells, M., 2000, *La era de la información*, 3 vols., Siglo XXI Editores, México; Castells, M., 2001, *La galaxia de Internet*, Areté, Barcelona; Nusselder, A., 2006, *Interface Fantasy A Lacanian Cyborg Ontology*, F&N Eigen Beheer, Amsterdam.

¹³³ Bell, D., 1977, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 26, 33, 97.

enfoques como los de Bell no toman en serio es su propia consideración de que la cultura moderna representa precisamente, como aspiración de la realización de un *–yo*” cuya libertad sin límites le permite engullir cualquier estilo y explorar todo, una expansión también etnocéntrica (del sujeto ego-céntrico) sobre el mundo diverso de las culturas. Éstas terminan por ser reducidas a *–zonas de turismo*”, lo *–exótico*”, lo *–folklórico*”, de *–aparador mercantil*”, perdiendo con ello su *–materialidad*” (su *–territorio*”) ¹³⁴ que representa la posibilidad de las culturas de disponer de un espacio y tiempo propios en los que configuren sus fines y valores (entiéndase: *–autodeterminación*”). Una autodeterminación sí, pero no como la inclusión de los marginados dentro de marcos políticos liberales que separan y amurallan a las realidades culturales para que escuetamente cohabiten al amparo de dichos marcos que permiten la diferencia, como bien lo declara José Martínez de Pisón. ¹³⁵ Autodeterminación sería mejor de entender, al modo de Fornet-Betancourt, como *apropiación* real por parte de lo local. ¹³⁶ *–La expansión del mercado neoliberal –dice Fornet-Betancourt–, es literalmente, una ocupación de tiempos y espacios culturales*”. ¹³⁷ Con lo que se merma las identidades fuertes que se crean en determinados lugares, que son los lugares donde se hacen las culturas. Ahora, empero, hablamos de *–culturas sin territorio propio o de la disociación entre cultura y espacio físico, o incluso de una disociación entre cultura y tradición*”. ¹³⁸

Tampoco Bell se percata, en este marco, que por último las patologías y contradicciones del capitalismo son irresolubles sólo acudiendo a sus propios esquemas culturales por más que puedan mejorarse al calor de los conflictos. El contraste con otros horizontes culturales, en cambio, y en un contexto de *–globalidad*” neoliberal como fuerza uniformadora, supone una *real* alternativa a este proceso de descomposición en el que, por otra parte, las demás culturas sólo han sido meros recipientes coloniales que como tales nunca fueron convocados a participar en absoluto.

Este es nuestro contexto y el contexto en el que hemos de pensar el diálogo intercultural. Fornet-Betancourt está conciente de que en el diálogo intercultural ha de comenzar por analizar esta situación como la realidad contextual ante la que todas las culturas están sometidas.

No hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta sobre las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc.

¹³⁴En un sentido general se puede decir: *–Es características del territorio –dice Bolívar Echeverría- es decir, del cuerpo exterior, y las del cuerpo propio del animal humano parecen ser el material particular que deja su marca en el resultado [del] salto las transnaturaliza que es base natural de la singularidad concreta de una comunidad determinada*”. Echeverría, B., 2001, *Definición de la cultura*, Itaka-UNAM, México, p. 149. Subrayado mío.

¹³⁵ Martínez de Pisón, J., 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Técnos, Madrid, p. 160.

¹³⁶ Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 331. En este punto se opondría un modelo de *–Estado homogéneo*” al de un *–Estado plural*”, tal como lo ha visto Luis Villoro; Cfr. Villoro, L., 1998, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México.

¹³⁷ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 280.

¹³⁸ Fornet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 52.

que condicionan actualmente [y vulneran] el intercambio franco entre las culturas de la humanidad.¹³⁹

La filosofía intercultural, asumiendo su carácter contextual, no puede atender la construcción del diálogo intercultural como los pasados socialistas utópicos, en un nivel de abstracción y espera. Sino que la construye ~~desde~~ “desde abajo” cuestionando principalmente la hegemonía ideológica del neoliberalismo manifestada en el mercado que determina un sin número de campos prácticos de la vida. Esta ~~asimetría~~ “asimetría del poder” es el tema primero de un encuentro intercultural. Revisando y analizando cuidadosamente las ~~reglas~~ “reglas del juego” que existen en su valor y beneficio para las culturas. Llegar a un diálogo ~~libre~~ “libre de dominación” (Habermas), en condiciones de igualdad, es el supuesto primero (una ~~tarea~~ “tarea previa” como dice el autor), pero como tal exige una filosofía crítica que concuerda y retoma muchos avances y programas del marxismo, el existencialismo, la filosofía de la liberación, el existencialismo, el movimiento posmodernista, el estructuralismo, etc., para ir construyendo ese lugar. En este proceso del diálogo intercultural, al decir de Dussel, pierde su ingenuidad y se sabe sobredeterminado por toda la edad colonial.¹⁴⁰ Se pueden observar dos cosas por lo menos: a) la filosofía intercultural tiene la tarea de ayudar a desenmascarar la contradicción latente fundamental en esta contextualidad histórica; y b) esta filosofía intercultural como filosofía crítica debe contribuir a explicar también de manera constructiva el reordenamiento de las condiciones del diálogo en el entendido de la exigencia al derecho de toda cultura a poseer su medios materiales necesarios para su libre desarrollo y realización (la *Verwirklichung* de proyectos según Marx), de su derecho a *tener su mundo propio*.¹⁴¹ El anterior punto puede analizarse como un imperativo que supone que la lucha por el reconocimiento de la diferencia del otro, como lucha por la libertad se extiende a la necesidad de poseer los medios indispensables para poder ejercer dicha libertad.¹⁴² Volveremos enseguida sobre este punto. Entonces, un programa de diálogo entre las culturas así explicitado puede fungir como un modelo *alternativo* a la modernidad capitalista.

Estos momentos críticos en la visión de Fernet-Betancourt no son ~~anteriores~~ “anteriores” a una constitución intercultural del filosofar, sino que, como hemos mostrado, son los momentos definitivos y necesarios en la *transformación intercultural* de la filosofía. La articulación de la filosofía deviene así en novedad. Novedad que corresponde con los tiempos y lugares ante los que tiene que responder. Se transforma ella misma al ser parte del movimiento *mundial* (y no meramente ~~global~~ “global”) de *resistencia* para ~~superar~~ “superar” (aquí sí como *Aufhebung*) la modernidad capitalista monocultural desde el horizonte contrastante de los mejores recursos con que cuentan las múltiples expresiones culturales. Así lo entiende Fernet-Betancourt cuando dice:

Y es que la tarea de la aclaración crítica de las exigencias reales del diálogo de las culturas hace que la filosofía participe de un movimiento crítico que la confronta no solamente con la contextualidad determinada por la globalización, sino también con

¹³⁹ Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 177.

¹⁴⁰ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, pp. 130.

¹⁴¹ Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 179.

¹⁴² Salmerón, F., 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós-UNAM, México, pp.35.

las fuerzas culturales que animan ese movimiento crítico y que se expresan en él en forma de resistencia y de modelos alternativos.¹⁴³

En esta participación la filosofía puede tener la oportunidad de integrarse a las diversas propuestas creativas y alternas que se van gestando en el camino. No sólo las culturas y sus horizontes no son abordados aquí como monolíticos y con fronteras bien delimitadas, sino que en la tensión misma con la globalización, emergen a la superficie verdaderas reelaboraciones de los meta-relatos desde cada expresión cultural con lo que auténticamente los pueblos pueden construirse sus propios caminos reconstituyendo sus prácticas y textos culturales. Ante tal novedad y constante movimiento creativo y telúrico, la filosofía, desde el horizonte aquí abordado, ha de hacerse de todos los recursos, revisando todos sus supuestos, genealogías, prácticas y metodologías para poder intervenir y aportar a este desarrollo de *nuevos caminos*. En este sentido, la filosofía intercultural se puede entender ella misma como una *praxis* intercultural, social, que desde los saberes y memorias de los pueblos y las culturas colonizados pueda construir *desde abajo* junto con ellas en un tejido de solidaridad y comunicación un pluriverso mundial.¹⁴⁴ Lo que entra en concordancia con el proyecto de *transmodernidad*¹⁴⁵ de Enrique Dussel. Dice Dussel:

[...] el concepto estricto de *transmodernidad* quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de los siempre Distinto, de las culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde *otro lugar* (*other location*). Desde el lugar de sus propias experiencias culturales [...] y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la cultura moderna.¹⁴⁶

En el contexto de una globalización excluyente las culturas han de partir de su situación de negación y dependencia y valiéndose de sus propios recursos culturales han de saber recorrer un diálogo crítico entre tradiciones negadas, de las otras culturas, que puedan devenir en la edificación de una futura cultura, o para mejor decir, un horizonte futuro de la pluridiversidad. De la misma manera, las culturas no se comprenderían como siendo unitarias, re-accionando con una expansión de iguales proporciones a la Modernidad, sino que han de poder partir de un núcleo creativo de renovación de la cultura misma.¹⁴⁷ La *transversalidad*, como partir de *otro lugar* según Dussel, posibilitaría no sólo concebir alternativas racionales para los problemas de la humanidad, sino que al mismo tiempo y como producto de una constante crítica y cuestionamiento de la Modernidad, como horizonte neoliberal a ser *superados* (*asumidos* en sus momentos positivos), las culturas devienen ellas mismas en *otras* en este contraste y desafío que la Modernidad ofrece. No obstante, también puede decirse, que al crearse estas relaciones *transversales* (de lugar a lugar) entre los creadores

¹⁴³ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 180.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 271.

¹⁴⁵ Cfr. Dussel, E., 2002, *World-System and Trans-modernity*, en *Nepantla. Views from South*, Durham, 3/2, pp. 221-244; Dussel, E., 1999, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana, México.

¹⁴⁶ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, p. 146.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

críticos de cada cultura pueden ~~de~~-struir¹⁴⁸ sus propias tradiciones para así hacerlas *crecer*. Coincidimos en la noción de Dussel de ~~in~~telectuales de la frontera, entre la propia cultura y la Modernidad” pero extendida como ~~in~~telectuales de la frontera entre la propia cultura, la Modernidad (como contexto global) y las otras culturas en sus relaciones asimétricas con respecto a cualquier otra y en sus visiones de mundo”. De esta manera se fomentaría en el foro mundial de las culturas y desde sus núcleos críticos una *trans*-culturalidad como fruto de las relaciones de solidaridad y creación gestadas en el encuentro de las distintas culturas (incluso entre las tradiciones occidentales críticas y negadas) más allá de una biculturalidad (Modernidad / Propia Cultura). El pensamiento crítico por tanto no sólo posibilita un cambio y movimiento *ad intra* de la cultura sino *ad extra* en las relaciones críticas con otras culturas. Se trata, en suma, de hacer explícita la convicción de la que el mundo en el que vivimos actualmente no asegura ni potencia los proyectos de desarrollo de las distintas culturas del mundo y que ante ello la posición de la filosofía intercultural se compromete con nuevos caminos que puedan crearse en el diálogo intercultural bajo un espíritu crítico.

Entonces, la tarea principal de la filosofía intercultural en la tensión conflictual desencadenada por la contextualidad y marco histórico que representa la globalización neoliberal, implicaría reclamar y reivindicar un reordenamiento de las condiciones del diálogo en el que sean reconocidos los derechos de las culturas a disponer de su materialidad con la que también habría que reconocer su derecho a participar entonces ya en condiciones de mayor simetría en los procesos económicos y políticos de la humanidad.¹⁴⁹ Los Estados por ende tendrían que obligarse a salvaguardar estos derechos como normas imperativas del derecho internacional como obligaciones *erga omnes* al tiempo en que se puedan reconstituir sus demás principios con base en el diálogo intercultural. Tal labor coloca de esta manera al programa de una filosofía intercultural como ~~in~~strumento de lucha de las culturas por su derecho a tener contextos propios, mundos espacial y temporalmente cualificados por sus valores y fines específicos. En una palabra: liberar los contextos de las culturas”.¹⁵⁰ Tener contextos propios porque son el supuesto material que hace toda posible cultura (por ello el carácter de derecho). Esto es a lo que Ngoma Bindan se refería con *réhabilitation de l’humanité* y de manera análoga lo que impulsa a ver Herbert Marcuse con su *restauration of freedom*; es decir, avivar (subversivamente) la existencia de un auténtico pluralismo. Hacer *surgir, des-velar* lo que ha sido ocultado por la fuerza y acompañar desde el pluriverso del mundo su dignificación en beneficio de toda la humanidad. La filosofía intercultural, y su nuevo marco referencial filosófico, han de romper con la pretensión hegemónica del único pensamiento. Lo puede lograr, según nuestro autor, porque de hecho las contradicciones del capitalismo (no sólo en su constitución occidental como decía Bell) y las tensiones que provienen de una cada vez mayor exclusión y pauperización generan ~~in~~versamente” el reforzamiento de las identidades (movimientos sociales y culturales) y la generación de nuevas (~~sub~~culturas”). Porque,

¹⁴⁸ Recordemos que el sentido de esta categoría heideggeriana no supone como bien afirma Ernesto Laclau p.e. una operación puramente negativa de rechazar una tradición, sino exactamente algo opuesto: a través de un cuestionamiento radical situándose más allá de la tradición, pero que es posible en relación a ésta, el sentido originario de sus categorías (desde hace tiempo entumecido y trivializado) para ser recobrado. Laclau, E., 1990, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Buenos Aires, p. 107.

¹⁴⁹ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 281.

¹⁵⁰ *Idem*.

[...] junto a esa “superficie” –dice Fonet-Betancourt– de la contextualidad neoliberal, coexisten los contextos de culturas invadidas, que [...] han sido marginadas, pero no neutralizadas en su capacidad de resistir y de proponer alternativas.¹⁵¹

Esta es la “fuente” de la que ahora parte la filosofía intercultural en su lucha decidida a favor de los derechos por la recuperación del contexto de las culturas (la lucha por la *diferencia*). Y es la *materialidad* que debe recuperar una nueva filosofía en un espíritu intercultural que supera la “contextualidad formal” del capital. Al decir de nuestro autor lo que aquí se ha dibujado puede significar un “regreso” al sujeto como *principio* de vida que actúa siempre en el horizonte de una memoria de liberación. La vuelta a una subjetividad relacional, solidaria y comunitaria, donde cada sujeto se hace sujeto únicamente en la práctica de la justicia; por la *opción ética* por la lucha en favor de la justicia.¹⁵² No dudamos que en esta nueva experiencia comencemos el proceso de destruir la pseudoconcreción de la que nos hablaba Kosík y de volver a la conciencia humana su *valor* como creadora de su entorno cultural; la visión de lo real en su concreción, en su libertad. Se trata en suma de “descubrir tras los productos y las creaciones estratificadas de las convenciones solidificadas, la acción y la actividad productiva del ser humano”.¹⁵³ Reafirma en este trayecto Fonet-Betancourt:

La práctica de la filosofía interculturalmente transformada se expresa acaso como punto que aglutina [dos aspectos:] la búsqueda de alternativas concretas a la globalización del neoliberalismo, ya que muestran la ideología imperial que gobierna ese proceso como globalización acelerada *de una forma particular de vida* [...] y opone a dicha ideología una concepción de la historia de la vida humana donde ésta *se hace desde y con sus diferencias*, desde el valor de sus memorias en todos los pueblos; es decir, no una historia lineal [en el sentido de progreso occidental], sino una *historia pluriversa, con muchas líneas y futuros posibles*.¹⁵⁴

Puesto que la globalización representa la expansión de un “modo particular de vida” (por el consumo), que se impone como el horizonte donde se pretenden resolver y atender todas las cuestiones (sobre *la base* de la actitud de querer cada uno ser más y valer más que los demás, *à la* Max Scheler), hoy más que nunca la interculturalidad supone el esfuerzo por hacer emerger las diferencias y por ello las “alternativas” que representan en cuanto tales “otros caminos” para conducir y comprender el mundo. El impulso del capitalismo es esencialmente planificador. De esta manera, el contexto de la globalización genera una realidad. Pero ésta se comprende a partir de la “guerra de todos contra todos”, del ser humano puesto como medio y no como un fin en sí mismo. Las consecuencias de esto son desastrosas e infames. Por esta razón una filosofía intercultural tiene que contribuir a generar *otra* realidad. Una que desde el comienzo necesita de la *alteridad* de posiciones que han sido negadas. Así lo expone el mismo Fonet-Betancourt:

[...] 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.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁵² *Ibid.*, p. 316.

¹⁵³ Kosík, K., 1967, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, p. 37.

¹⁵⁴ Fonet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 271. Subrayado mío.

Por eso opone al globalismo el proyecto de una humanidad convivente en un mundo vivido como universo polivalente del equilibrio de todos sus elementos.¹⁵⁵

Esta tesis supone entender que la filosofía intercultural, en la visión de nuestro autor, apuesta por la construcción de una mundialidad. Pero es radicalmente distinta de la que propone el neoliberalismo. Ya que se opone al modo vigente de las relaciones humanas por las cuales las diferencias son reservadas al ámbito de lo “privado” sin ser constituyentes de su realidad. Se trata de construir gradualmente (lentamente) un mundo armónicamente polivalente, es decir, desde y a través de todos los caminos. Donde unos *con* otros puedan participar activamente en esta nueva realidad. De esta manera se entiende que Fonet-Betancourt vea en las narrativas simbólicas (como los mitos y las leyendas) de las culturas un basamento fuerte para sostener una visión llena de sentido hacia un mundo distinto. Con lo que también se ve en el capitalismo la huída del ser humano no sólo de su individualidad (paradójicamente) sino de su pertenencia en tanto género, con lo que al final queda una formalidad conflictiva y vacía. Desde estas expresiones simbólicas “en que las culturas se narran sus secretos [...] invitan a *retener* lo que funda sentido y difunde equilibrio”.¹⁵⁶ Mientras que en el capitalismo son utilizadas y distorsionadas desde la agenda del beneficio, con lo cual pierden su poder de ayudar a orientar la vida. Lograr un cambio es esta contextualidad global actual implica poder imaginar un “mundo donde quepan muchos mundos”. Y esto no es otra cosa que una nueva “universalidad”. No una impuesta por alguna forma de vida particular, sino la que ha de surgir a fuerza de encuentro solidario e ingenioso. Desde las memorias de todos los pueblos y culturas, desde los futuros de cada uno. Pero más aún, de la necesidad y el principio normativo de la convivencia. Debemos arribar a una nueva universalidad polifónica, es decir también, a una cultura polifónica que se origine y se desarrolle a partir de la diversidad cultural. Esto es sin duda el postulado de la filosofía intercultural de Fonet-Betancourt, que puede describirse de la siguiente forma:

La realidad por la que trabaja la interculturalidad sería el reflejo, [como] 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 *indicador de infinitud* que es la relación con la alteridad de otra memoria cultural.¹⁵⁷

“Una cultura” porque implica al mundo entero y a todos los que habitan en él. Pero también una cultura “de las relaciones entre culturas” porque no se presenta como único modelo de vida, sino como un espacio creado para posibilitar la vida armónica *entre* las distintas culturas. Se trata, entonces, para nuestro autor, de:

crear una *cultura de la comunicación* contextual [que] no es simplemente una cuestión de información por imágenes o, si se quiere, mediática [...] Se trata de abrirse a otros contextos y compartir vida [intercambiar prácticas contextuales] en el encuentro directo que permite la narratividad.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Fonet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 88.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵⁸ Fonet-Betancourt, R., 2004, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, México, pp. 27-28. Subrayado mío.

Por la “cultura de relaciones” o “cultura de la comunicación” se puede lograr impedir procesos de solidificación y estabilización. Una vez más, la *participación* es la clave para la armonía y el desarrollo digno de los distintos universos contextuales. Pues se trataría, como lo indica Fonet-Betancourt, de construir una cultura que cultiva lo abierto *desde* lo abierto. Cultura de relaciones a partir de una comprensión de la finitud de cada uno así como de la imperiosa urgencia de mejorarse por la aportación que el otro, desde su experiencia cultural, puede ofrecer. En suma, frente a la violencia de la globalización, hay que propiciar y defender “la generación y emergencia, *desde abajo* y sin imposiciones, de un mundo cultural en equilibrio”.¹⁵⁹ Que por todas estas razones es un mundo que hay que ayudar a crear, teniendo para ello necesariamente que *transformar* el actual.

¹⁵⁹ Fonet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 89. Subrayado mío.

3.

Perfil de una filosofía intercultural

Hemos querido trabajar en este capítulo los supuestos y consideraciones fundamentales del proyecto de Raúl Fornet-Betancourt, que expresan una re-definición de la filosofía en su sentido tradicional. La actitud intercultural intenta encarnar críticamente en la filosofía misma. Por ello, la “*filosofía intercultural*” reivindica su condición de “*filosofía*” al tiempo en que pretende *ampliarla* en el horizonte del pluriverso de las culturas. El proyecto de nuestro autor, tal como él mismo lo ha expuesto en diversos espacios, no precisa ser sólo un nuevo giro metodológico encaminado a un cambio de paradigma a nivel “*teórico*” o “*científico*”, en tanto reconfiguración de la filosofía o de otras ciencias y disciplinas, sino que además tiene por meta fundamental el revolucionar *prácticamente* el ejercicio de dichas disciplinas como “*reverso*” a la tradición hegemónica occidental a partir de su con-vergencia con otras culturas. Reverso en el sentido de des-ocultar los discursos de aquellos discursos que han sido ignorados o negados. En ello, la utilidad de tal novedad teórico-práctica no busca ser tanto un servicio a la filosofía misma como a la humanidad, al proponerse la “*transformación*” del mundo histórico actual por la vía de la creación de mediaciones que lo lleven a vivir solidariamente su rica diversidad. La filosofía ha quedado inscrita dentro de este proyecto por lo que también se han planteado nuevos alcances a su posibilidades de ejercicio haciéndola llegar a una real y comprometida “*filosofía mundial*”. Esta re-definición de la filosofía es la que retomaremos a continuación y que funge, en palabras de nuestro autor, como una *interpelación* directa a los que hoy hacen filosofía. Y da conciencia de que en la transformación del mundo, a partir de su pluralismo cultural, la filosofía misma debe de *transformarse*.

3.1.

Supuestos de una filosofía intercultural

Como hemos podido ver el programa de una filosofía intercultural es muy reciente. Por esto, no podemos asirnos de un trasfondo teórico lo bastante elaborado y sistematizado. El camino es sin duda largo y todavía, sin haber comenzado hace mucho, puede ya expresar agotamiento y hasta decepción. Pero dejarlo sería un acto de suma irresponsabilidad, pues lo que significa el movimiento de *filosofía intercultural* es precisamente una oportunidad de repensar temas olvidados así como aprender a pensar nuevos a la luz de los problemas que enfrentamos en nuestro presente. La problemática que le interesa ayudar a enfrentar a la filosofía intercultural es la relación entre culturas y visiones del mundo distintas. Es decir, “*ayudar a comprender que las diferentes*

culturas y sus correspondientes modos de vida, que son siempre universos materialmente organizados y no sólo ‘estilos individuales’ opcionales, no son contradicciones que amenazan la vida de la humanidad. ¡Todo lo contrario! Son la riqueza que nos regala la vida en abundancia”.¹⁶⁰ Más, la filosofía intercultural se pregunta por ello también: ¿Cómo es posible la comprensión de lo culturalmente extraño o ajeno? ¿Cómo poder construir paulatinamente un mundo mejor a partir de una comunicación entre las ricas constelaciones de saberes y experiencias culturales que proceden de distintos *locus*?¹⁶¹ ¿Cómo enfrentar los principales problemas de marginación, de exclusión o de daños ecológicos no ya desde una razón magistral que dicte lo que ha de hacerse, sino desde la convivencia y el aprendizaje que puedan lograrse entre los pueblos del mundo? Se intenta reconocer el *valor* de la palabra de los otros para intervenir en los asuntos de diversos niveles que más importan y afectan a todos los seres humanos. Particularmente puede decirse que la filosofía intercultural (al menos en la perspectiva de nuestro autor) es una filosofía con pretensión de *mundialidad*. Pero no una mundialidad que cancele y niegue a su paso, sino una que logre a partir de un diálogo entre diálogos la suma de todos aquellos que hacen el mundo. Este mundo no es una simple estancia, sino que nos la “hacemos” en él. Nos hacemos cada día en su seno en función de un pasado también desbordado de voces. “Mundialidad”, entonces, como la articulación crítica, tolerante, abierta y solidaria entre todos los que hacemos este mundo. Todos estos desafíos exigen una *transformación* de la filosofía. Y será esta “transformación” producto de la forma en que esta filosofía logre asumir creativamente su nuevo contexto, su nuevo tiempo. En ello, no podrá ser la filosofía la misma labor realizada hasta ahora, ni dirigida por los mismos hombres apartados y distantes de su contexto, ni podrá ser sólo la voz de un particular horizonte cultural. Ha de cobrar también la filosofía mismos rostros y nuevas voces que vayan *más allá* de sus propias visiones auto-impuestas. Lo primero que se le ha de exigir en este esfuerzo es “humildad”. Para escuchar mejor y para acrecentar su ánimo por saber, su amor por la sabiduría. No se pide que la filosofía deje de ser esto, a saber, filosofía. Al contrario. Se pide que salvaguarde su impulso originario y que al hacerlo se aventure al calor del encuentro con todos los otros que alguna vez creyó menores de edad o simples bárbaros (que constituyeron sus mayores prejuicios). Humildad, entonces, de saber que no se sabe, pero también valentía para hallar ese saber *allende* las fronteras de la seguridad que ha ofrecido la propia celda.

Conviene por tanto, para ir dilucidando lo que entiende Fernet-Betancourt por filosofía intercultural, retomar una aclaración expuesta por uno de los fundadores del movimiento de filosofía intercultural, Ram Adhar Mall. Para él, la idea de una filosofía intercultural no supone que ella sea una nueva disciplina que tome “continuidad” con respecto a la filosofía hecha en el mundo occidental hasta el presente, ya sea en una tradición o en otra. La filosofía intercultural, dice Adhar Mall,

es en primer lugar el nombre de una *actitud filosófica* (*philosophical attitude*), una *convicción* filosófica de que ninguna filosofía es la filosofía para toda la humanidad. Esta actitud se aplica, *mutatis mutandis*, a la cultura y la religión también. La filosofía intercultural es, en otras palabras, el nombre de una nueva orientación (*new orientation*) de y dentro de la filosofía, que acompaña a todas las distintas tradiciones

¹⁶⁰ Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 270.

¹⁶¹ Por *locus* no entendemos sólo el “lugar” geográfico, sino todo lo que involucra el vivirlo y organizarlo de acuerdo a los horizontes culturales.

filosóficas concretas y les prohíbe que se pongan en una posición absoluta, monolítica (*absolute, monolithic position*).¹⁶²

Hemos dado la palabra a Adhar Mall pues su planteamiento, que sin duda va más allá de un intento fácil de definición, condensa de modo general el sentido de esta nueva filosofía. A saber, y ya en palabras de Fernet-Betancourt, que la filosofía intercultural tiene que aprender a pensar de nuevo (si es que alguna vez lo hizo) en la escuela del diálogo intercultural.¹⁶³ En el que pueda crear un contexto de comunicación entre todas las expresiones culturales. Los puntos de partida de cada discurso, generalmente monoculturales, pueden preparar el camino para la discusión con las otras tradiciones, pero no se han de tomar dichas instancias de formulación como *el nombre completo* que pueda dar cuenta de toda la realidad que intenta nombrar.¹⁶⁴ Las razones y explicaciones han de ser redimensionadas por la *contrastación* con otros *lógos*. En este sentido, la filosofía intercultural puede leerse como una invitación atenta a realizar *ad extra* las propias posibilidades del discurso culturalmente e históricamente situado. Se habla de una *convicción* o *actitud* filosóficas, porque ellas son entendidas como la moderación, prudencia y cordura que deben primeramente limitar y prohibir las expresiones de una *hybris* (la *desmesura* que se expresa como arrogancia e ignorancia) de la propia razón, así como de orientar a la misma en una *apertura* de respeto y reciprocidad para con las posiciones que son distintas y distantes a las *poseídas* por ella. *Convicción* expresa también el convencimiento de que la apertura al encuentro con otros horizontes es posible y necesaria, y que ello contribuye a la construcción del espacio idóneo para la interculturalidad. El beneficio, por ende, redundaría en la cultivación y desarrollo de una experiencia *polilógica* de la humanidad toda. Es decir, estaríamos ante el advenimiento de una verdadera *ecumene* entre los pueblos, como dice Fernet-Betancourt.

En la búsqueda de una nueva constelación de saberes y culturas, que sería precisamente la *transformación intercultural* de la filosofía, es lo que Fernet-Betancourt halla en esta *nueva figura* de la filosofía. La filosofía intercultural posee el carácter de *novedad*, nos indica el autor, porque el tema que aborda brota de lo inédito.¹⁶⁵ Fernet-Betancourt ha establecido varias razones para sostener esta afirmación. Pero no se prevenga el lector con la falsa impresión de que dichas razones se centran en la *juventud* del programa de filosofía intercultural. Enseguida mostraremos el sentido de *novedad* que la ha conferido Fernet-Betancourt a la filosofía intercultural y con ello esperamos mostrar una consideración general de lo que supone una filosofía en clave intercultural.

Novedad no sólo por la temática requerida de estudiar sino por la manera misma de estudiarla como quehacer filosófico, como práctica, es en lo que también se requerirá un sentido re-novado en este espíritu. Pero este *giro* no es sólo teórico o metodológico sino que *se trata más bien de crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando en un punto de convergencia común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural*.¹⁶⁶ Todo intento de colocar el propio discurso cultural como absoluto, como expresión sintomática de todo etno-centrismo, debe ser reemplazado por un libre ejercicio de las filosofías, distintas todas ellas, de

¹⁶² Mall, R.A., 2000, *Intercultural Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston, p.xii. Subrayado mío.

¹⁶³ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 12.

¹⁶⁴ *Idem*.

¹⁶⁵ Fernet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 10.

¹⁶⁶ *Idem*.

distintas procedencias, en las que puedan «converger». La necesidad de historizar cada tradición filosófica, cada discurso cultural, posibilita *situar* en una justa dimensión, primeramente «local», dichos discursos. Se trata de no abordar las realidades culturales como supra-históricas o como teniendo, *frente a otras realidades*, «destino manifiesto». Desde luego que cada constelación cultural vivida por una comunidad concreta ha forjado meta-relatos con respecto a su propio origen y destino. Sin embargo, esta realidad o derecho no implica imponerlos a los demás. Los demás, que son siempre los otros de nosotros (en aquello de *nous et les autres* de Tzvetan Todorov), no suponen un terreno plano en el cual continuar una cierta intención. Son, más bien, límite y a la vez apertura de mis propias ideas sobre el mundo. La «convergencia común» de discursos, en este caso los filosóficos, supone poseer la conciencia de las tierras, de las regiones y de las comunidades de las que *parte* inevitablemente cada uno. Pero también la conciencia de acudir a un «encuentro» en el que son discursos *entre* discursos. Ciertamente los modelos de dominación y colonización implican un obstáculo real para cumplir con esta pretensión.

La filosofía intercultural intenta superar los esquemas de la filosofía comparada, principalmente en su afán de traducción de las principales nociones provenientes de otras filosofías dejando a un lado la investigación de campo, el diálogo y la convivencia que deberían normar y dar sentido a la investigación misma. Los estudios comparativos forman en este marco lo que Panikkar ha denominado las «corrientes de universalización», que son características de la cultura occidental.¹⁶⁷ La homogeneización de los discursos de las otras culturas se coloca como esfuerzo por mantener cierto control sobre ellas. Al fin, ¿cómo es posible «comparar» temáticamente visiones filosóficas distintas, dándoles un «tratamiento justo», sin caer en el peligro de un reduccionismo que fomentase una filosofía universal como pensamiento único? Más allá de una metadisciplina (la «filosofía comparativa») que cumple con un proceso por el que una cierta filosofía se compara a sí misma con otras¹⁶⁸, es necesaria una realización horizontal de la filosofía en la convocación, el aprendizaje y la convivencia de las experiencias filosóficas de toda la humanidad.¹⁶⁹ Como proceso *polifónico* y no como un abarcamiento del mundo desde un solo universo conceptual que «subsumiría» los otros discursos al propio. Se pretende la expresión armoniosa de los diversos discursos pero a partir del *contraste*. Del mero observador que convierte al otro en *objeto de interés* u *objeto de investigación*, pasamos así, según nuestro autor, a una *actuación* filosófica en el encuentro con los otros.¹⁷⁰ Precisamente la culminación de este proceso haría efectiva la existencia de una filosofía intercultural propiamente dicha. En este sentido, nos afirma Fernet-Betancourt, la filosofía intercultural renuncia a operar bajo un único modelo teórico-conceptual al nivel interpretativo. La interpretación de lo que somos en cada caso nosotros mismos, y de lo que son los otros, no pasa por un marco de referencia cerrado y «completo». Se va creando en la «búsqueda creadora» por la *interpelación* alcanzada en el diálogo con los demás.

En la búsqueda de un concierto *poli-fónico*, donde adquiere novedad la filosofía intercultural, no basta con exhortar a la reciprocidad, a la simetría y a la igualdad entre los que deben a partir de ello considerarse interlocutores válidos y legítimos (todos con pretensión de verdad), sino que al hacerlo la filosofía intercultural muestra el error de hacer «centro predominante» cualquier discurso cultural filosófico determinado. En ello se cuestiona principalmente la visión ideológica del «euro-centrismo», que ha

¹⁶⁷ Panikkar, R., 1990, *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, p. 71.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁶⁹ Fernet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 10.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 15

construido una visión arbitraria, artificial y mítica de lo “europeo”, asumido como un culturalismo dominante y exacerbado.¹⁷¹ Pero también de cualquier otra forma de “entrismo” que impida la intercomunicación y la interconexión en el ejercicio de una *razón inter-discursiva*.¹⁷² No obstante, Fonet-Betancourt, previene contra la idea de prescindir o rechazar las tradiciones o las identidades culturales propias de cada pueblo o comunidad. No se puede arribar a un auténtico diálogo sin “posición” alguna. La “posición” con respecto al mundo es principalmente expresión de la herencia cultural. Negar esto es negar la propia posibilidad de decir algo con sentido sobre el mundo. Ciertamente que a los ojos de los defensores de la interculturalidad esto no representa una posibilidad deseable. No se niega la identidad cultural de la que se parte y por la que precisamente se dan los “supuestos” y los “temas” sobre los que versará todo posible diálogo. Lo que se niega, y enfatiza nuestro autor, es el carácter “exclusivista” de una visión particular, que no sólo hace “partir” desde sí (como “único” horizonte de comprensión) sino que *devuelve* (“comparando” desde sus respuestas “universales”) a sí misma todos los demás discursos, convirtiéndose en “medida” de todas las cosas. De ahí que la dimensión crítica frente a lo propio, como lo entiende Fonet-Betancourt, recomienda establecer una relación no fetichizadora o sacralizadora del propio horizonte cultural. Y en esto es importante citar al autor:

Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación.¹⁷³

En este sentido, las tradiciones que me constituyen culturalmente, que me dan identidad, son las que me permitirían llegar a un encuentro con el otro, pero no como el interminable reflejo de sí mismo en el otro, sino como la oportunidad de hacer surgir nuevas realidades y concepciones a partir lo que ambos interlocutores han podido ofrecer. La *intercomunicación* es la manera en como se realiza lo intercultural, y en dicha realización se juega la renovación y recreación de los horizontes culturales. Así lo ha comprendido Álvaro Márquez-Fernández en referencia a nuestro autor:

[Para Fonet-Betancourt] la vida en común ahora [significa] vidas interceptadas por una comunicación en comunión con otras vidas que se asocian con mayor frecuencia en un espacio y en un tiempo donde [se] tiende a difuminar [las] fronteras egocéntricas por otras movilidades sociales [culturales] que intentan agrupar a los seres humanos en términos de solidaridad, fraternidad y responsabilidad.¹⁷⁴

Este principio de la filosofía intercultural (el de la “intercomunicación”) es de suma radicalidad y muestra la necesidad no de prescindir de nuestra historia sino de “actualizarla”, de fortalecerla en la medida de nuestra auténtica convivencia con los otros. La cultura misma se va mostrando de esta manera no como un todo unificado e inviolable sino como el imperativo categórico por el que cada miembro de una cultura debe llevarla hacia caminos no vistos y no insinuados antes. Es de esperar que este proceso contribuya a cambiar la comprensión misma de la “identidad”, ya sea filosófica

¹⁷¹ Comenta Samir Amín: “[...] el eurocentrismo no es una teoría social propiamente dicha [...] Se trata [más bien] de un *prejuicio* que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales [...]”. Amín, S., 1989, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, p. 86. Subrayado mío.

¹⁷² Fonet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 11.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ Márquez-Fernández, A., 2006, “De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana”, en *Cultura e alteridade: confluencias*, Ijuí, Rio Grande do Sul, p. 167.

o cultural, que a partir de este momento tendrá que abandonar su condición estática y abstracta para redefinirse históricamente.¹⁷⁵ La mismidad, en aquello que somos nosotros mismos, no se concibe, en el discurso de una filosofía intercultural, como arquetipo al que van encaminados todos los esfuerzos, como rezaba el antiguo edicto “Hega a ser el que eres”; la mismidad se construye en el horizonte de lo finito, de lo mudable y del insondable y profundo mar del encuentro. El autor supone también en este punto una concepción de cultura en la que ella no significa una esfera abstracta, unitaria, delimitada,¹⁷⁶ reservada a creación de valores “espirituales”. La cultura puede ser vista en cambio como el “proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar”.¹⁷⁷ En este sentido, la cultura no es un todo omni-determinante de los miembros que se identifican con los valores que van constituyendo una cierta *visión cultural*, sino que es el resultado de la manera en como estos miembros y las comunidades organizan y se dan para sí mismos sus valores y fines a través de la generación constante de una pluralidad de tradiciones (que se relacionan entre ellas mismas en continua tensión y conflicto). Por lo que las “fronteras” (*borders*) de la cultura no son distinguibles pues la materialidad desde la que se rehacen constantemente tampoco lo es, es decir, la comunidad y los miembros mismos de la cultura.

Las tradiciones se convierten en *puentes* que facilitan formar una “comunidad humana”. No se niegan para asumir ciegamente patrones ajenos (exculturación o desarraigo) o servir de la misma manera a los propios (etnocentrismo). Se reinician constantemente en el desgarramiento. Fernet-Betancourt propone explícitamente la dinámica de una constante “transculturación” (análogo a la “fusión de horizontes”, *Horizontverschmelzung* de Gadamer), donde los saberes de unos se *transporten* a los otros. Aquellos relatos de sí mismo que han sufragado la imagen de una identidad unitaria han de ser “contrastados” y “reubicados” en el proceso de una mudanza constante, de una *maduración* gradual.¹⁷⁸ Lo que Fernet-Betancourt trata de precisar es que la filosofía intercultural no persigue alimentar nuestro sentido de la relatividad cultural (en su aspecto de inconmensurabilidad) quedando paralizados en nuestros respectivos lugares. Sino que aspira, al modo en como también lo ha visto Tzvetan Todorov, a tomar una posición intermedia entre la asimilación reductiva del otro a lo mismo (colonización), es decir, a la propia identidad, y la desaparición del yo en un otro (inculturación), que serían dos caras de la misma moneda. Es decir, frente a la pregunta por la comprensión del otro hay que responder que *podemos* entendernos y comunicarnos. En este entendido, es que Todorov advertía una alternativa a los dos conyuntos coloniales anteriores. Decía que el conocimiento del otro depende de mi propia identidad, pero ese conocimiento que tengo y logro del otro *determina* a su vez el conocimiento que tengo de mí mismo, y el conocimiento de mí (como nuevo conocimiento) determina el conocimiento del otro (nuevo conocimiento)... que determina a su vez el conocimiento de mí mismo (nuevo conocimiento)... *ad*

¹⁷⁵ Fernet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 11.

¹⁷⁶ Esta es también la posición análoga a la de una teoría de la transculturalidad: “El concepto de transculturalidad (*Transculturality*) ya no se asume que las culturas sean unidades homogéneas con bordes estables. [...] Las culturas de hecho evolucionan (*develop*) y cambian (*change*) en el campo de fuerza entre el sujeto empírico y trascendental.” Sandkühler, H.J., 2004, “Pluralism, Cultures of Knowledge, Transculturality, and Fundamental Rights”, en Sandkühler, H.J., y Hong-Bin Lim (eds.), *Transculturality-Epistemology, Ethics and Politics*, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M, p. 82.

¹⁷⁷ Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 181.

¹⁷⁸ Entendemos “maduración” como el proceso por el cual nos vamos haciendo más capaces para realizar una mejor convivencia con los demás.

infinitum.¹⁷⁹ Nuevo conocimiento del otro y nuevo conocimiento de mí mismo, en el que el uno como el otro se transforman en la relación comprensiva.

Precisamente es este movimiento el que permite atisbar en primera instancia que la “relación” entre los seres humanos origina y alimenta su diversidad. Pero más aún que la diversidad que se origina de un intento sincero de entendimiento puede potenciar justamente su pluralismo. “Imaginemos esto –dice Todorov– he frecuentado durante largo tiempo una cultura extranjera; esta frecuentación me hace tomar conciencia de mi identidad; y al mismo tiempo *la pone en movimiento*. No puedo mantener mis ‘prejuicios’ [creencias y certidumbres] de la misma manera que antes [...] [Este movimiento] se ha convertido en un *lugar de entendimiento* posible entre él [el otro] y yo.” Y agrega un tesis esencial: “A través de la interacción con el otro, mis categorías se han *transformado*, de tal forma que se han vuelto hablantes para nosotros dos y, por qué no, para terceros también. La universalidad que creía haber perdido la vuelvo a encontrar en otra parte: no en el objeto, sino en el pro[-]yecto”.¹⁸⁰ En un encuentro verdadero, como “lugar de entendimiento” (como “espacio de comunicación”), las personas pueden “devenir otras”, en efecto, pueden aprender unas de otras y así educarse mutuamente para *dar lugar* a otro tiempo y espacio, a otro modo de ser de ellos mismos. La categoría de “transformación” que nos convoca en este trabajo al análisis muestra su pertinencia y valor. El proceso comunicativo es claramente desafiante y orilla a la mutua revisión y redefinición, y así lo enuncia también la filósofa Seyla Benhabib: “Las conversaciones hermenéuticas más exitosas son [en tanto que tales] incómodas precisamente porque disparan procesos de desafío, *cuestionamiento* y aprendizaje mutuos.” El desafío que origina un acto comunicativo genuino, entonces, hace “disparar” la pregunta personal, comunitaria, cultural, ética de si mis acciones y creencias son las mejores o si por el contrario son limitadas y hasta indebidas; es decir, se dispara el proceso de contrastación, cuestionamiento y reflexión sobre mi situación existencial en sus diversas dimensiones que de una manera u otra (más allá de las decisiones que tome *a posteriori*) no podrá concebirse en los mismos términos (pues en principio se ha interpretado ya en “relación” con otras). Preguntamos entonces ¿este horizonte comunicativo puede ser una alternativa real al mundo de mónadas que se degradan y excluyen o desconoce unas a otras?

Ante un *éthnos* hecho centro son urgentes la disidencia, la creatividad y la mejora. En esta perspectiva la filosofía intercultural intenta fomentar una “desobediencia cultural”. Por ella Fernet-Betancourt no entiende un distanciamiento reaccionario ante las experiencias que constituyen la constelación cultural propia. Es más bien, en sus palabras, “una actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su estabilización”.¹⁸¹ “Estabilización” significa el momento en el que una cultura comienza a fijarse, a cristalizarse, en sus fines y valores así como sus mediaciones; en efecto, se comienza a hacer de ella un fetiche. Justamente inicia cuando comenzamos a concebir a la cultura como monolítica y unitaria y como determinante absoluta de nuestra vida. Un ejemplo de esto lo hallamos cuando en la versión liberal del tradicionalismo, manifestada en una política ceremonial y oficialista, los productos de la cultura se van condensando en monumentos y museos o son sólo meras reliquias o ritos que sirven para ocultar procesos de dominación y pillaje.¹⁸² De esta manera, y paradójicamente, aquellos que generan la cultura quedan ocultos o

¹⁷⁹ Todorov, S., 1993, *Las morales de la historia*, Paidós, México, p. 39.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸² García Canelini, N., 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, p. 179.

negados frente a las ~~v~~ersiones *auténticas*” de la cultura, con lo que el orden existente aparece como ~~n~~atural” o ~~s~~obrehumano” sin posibilidad de ser modificado.¹⁸³ Porque, en contraste con esta fetichización:

En definitiva no son las culturas ni las tradiciones en sí lo que hay que proteger dentro de un mundo universal, son los seres humanos. El ser humano se realiza con su cultura en sí, separada de los seres humanos, lo que hay que conservar; son seres humanos con culturas, con identidad propia, etcétera.¹⁸⁴

De esta suerte la filosofía intercultural invita a fortalecer un derecho que podríamos definir como *trans*-cultural. Lo que entraría a ampliar la lista de los llamados ~~d~~erechos humanos”.¹⁸⁵ Sólo apuntaremos que tal derecho supone la posibilidad de que cada miembro de una cierta constelación cultural pueda reconocer dos cosas: *a*) que su cultura es un universo transitable y modificable (no agotados en sus tradiciones o procesos de estabilización); y *b*) que se proyecta como un futuro que ha de ser refundado desde nuevos procesos de interacción encendidos por cada miembro.¹⁸⁶ De aquí que toda cultura tenga el derecho de ver el mundo por sí misma, pero no de reducir esa visión a una ~~a~~bsoluta” para todos sus miembros, para todas sus tradiciones. Se sigue, para nuestro autor, que cada miembro de las culturas deba de hacer una ~~o~~pción” de éstas.¹⁸⁷ Es importante indicar que aquí Fonet-Betancourt recurre a lo que él denomina *principio subjetividad*. Nuestro autor retoma la noción de ~~s~~ubjetividad” (concreta, viviente e intersubjetiva) del humanismo crítico-ético (Herder, Marx, Sartre, Lévinas, Martí, Dussel, Hinkelammert) y la coloca, en su carácter libre y rebelde, como *trascendental* a toda estabilización hegemónica de la cultura. Dice Fonet-Betancourt:

Esta subjetividad [de la que partimos] sabe valorar y discernir, levantándose como poder de elección y reclamando su autonomía frente a la ley’ o frente al *curso legal* de las cosas. Y es por eso, finalmente que esta subjetividad es la formación en la que la existencia humana conserva siempre ~~a~~l menos como posibilidad- su carácter de foco irreducible de rebelión y resistencia.¹⁸⁸

¹⁸³ *Idem*.

¹⁸⁴ Fonet-Betancourt, R., 2004, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, México, p. 79.

¹⁸⁵ Esto es posible si los derechos humanos se pueden entender como ~~e~~l resultado de la decantación histórica impulsada por complejos procesos políticos, económicos, y sociales”, como derechos históricos que han evolucionado y ampliándose de acuerdo a las necesidades y luchas reivindicativas de cada época. Martínez de Pisón, J., 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Técnos, Madrid, p. 166. O como el mismo Fonet-Betancourt apunta: ~~l~~a idea de los derechos humanos no descende del cielo [...] Su origen y desarrollo se explican más bien a partir de procesos de contestación situados histórico-socialmente en los que los seres humanos concretos en nombre de la simple, pero decisiva vivencia de su propia humanidad universalizan un sentimiento de su ser parte del género humano, procediendo a denunciar las injusticias de que son víctimas y a reclamar su derecho a que se les reconozca y respete como sujetos (humanos) de derechos (humanos).” Fonet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 286. *Cfr.* Dussel, E., 2001, ~~d~~erechos humanos y ética de la liberación”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 145-159.

¹⁸⁶ Fonet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 186.

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 312, 288. En otro lugar le ha llamado a esta subjetividad como ~~n~~úcleo viviente de resistencia”.

Esta subjetividad representa la “fuente” motriz de toda constelación cultural, la cual imprime todo posible sentido, fin y valor.¹⁸⁹ En clara referencia a Martí, esto nuestro autor puede llegar a la noción de “dignidad humana”. “La humanidad del hombre, o sea, la dignidad humana, es un principio que enuncia un núcleo inviolable de derechos [...] la ‘identidad universal del hombre’ [...] este principio metafísico de la igualdad esencial del hombre no niega la diferencia cultural [sino que es su principio].”¹⁹⁰

Porque la forma de estar –declara Fornet-Betancourt– y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura. La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de *apropiación*.¹⁹¹

Al apropiarse de la cultura ésta se vuelve una “opción” del sujeto que se desarrolla en ella; opción porque el sujeto de cultura tiene que “optar” y “tomar partido”, es decir, ser sujeto *creador* de su propia cultura. Este derecho, es así, una responsabilidad por hacer prosperar la propia cultura a la luz de la tensión interna entre tradiciones y visiones presentes en la vida cotidiana. Con lo que nuestro autor introduce *la pregunta por la calidad de una cultura*. Ésta se refiere a la posibilidad de los miembros de una cultura de cuestionar su propia herencia y reconocer que ella no puede ofrecer ni asegurar toda la vitalidad para el desarrollo y mejoramiento de dicha cultura. Pues ante la pregunta por la calidad de una cultura “¿o que sus miembros quieren saber es el estado o situación en que se encuentra su cultura, y ver si tiene o no fuerzas para seguir siendo horizonte generador de sentido en la vida de todos los días?”.¹⁹² Esta experiencia, que hace *comparecer* a la cultura misma, lo hace bajo la convicción de que los fenómenos de la cultura, al decir también de Fernando Salmerón, no han de concebirse como entidades fijas e imperecederas sino como las realidades que surgen de los *proyectos* de los seres humanos.¹⁹³ La identidad cultural que se configura de esta manera bien puede llamarse “auténtica”.¹⁹⁴ De tal suerte que podamos inferir que la

¹⁸⁹ Podríamos expresarlo también con la frase de Bolívar Echeverría como “la libertad que da fundamento a la necesidad del mundo”. “[...] el rasgo más peculiar del proceso de reproducción del ser humano es la constitución y la reconstitución de la síntesis del sujeto. El proceso de reproducción social [cultural] no es un proceso que repita indefinidamente, como debería hacerlo según las disposiciones de la Vida [...]. Lo que hay de peculiar [en la reproducción social] es que al sujeto resultante del proceso le está no sólo abierta sino impuesta la posibilidad de ser diferente del sujeto que la inició; en él está incluida de manera esencial la posibilidad de que ese sujeto cambie de identidad.” “Sólo tratándose de la comunicación – agrega– podemos hablar de un código que exige del sujeto una toma de *distancia* frente a él, es decir que se pone ante el sujeto como una *oportunidad* de componer varias significaciones concurrentes y, por tanto, también como una *obligación de elegir* entre ellas; de un código que permite, por tanto, que el sujeto lo ponga a prueba en un *apertura no sólo nueva sino inédita al contexto*.” Echeverría, B., 2001, *Definición de la cultura*, Itaka-UNAM, México, pp. 64, 152-153. Subrayado mío. En este sentido sirve para nuestro fin lo que Ernesto Laclau señala: “Estoy *condenado* a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirman, porque yo no tengo una identidad estructural, sino porque tengo una *identidad estructural fallida* [la estructura no logra constituirse como un orden estructural objetivo]”. Laclau, E., 1990, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Buenos Aires, p. 60.

¹⁹⁰ Fornet-Betancourt, R., 1988, “José Martí y el problema de la raza negra en Cuba”, en *Cuadernos Americanos*, año II, vol. 1, UNAM, México, pp. 131-138.

¹⁹¹ Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 187. Subrayado mío.

¹⁹² *Ibid.*, p. 226.

¹⁹³ Salmerón, F., 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós-UNAM, México, pp.38-39.

¹⁹⁴ En este sentido, agrega Salmerón a lo dicho: “El contrario de una cultura auténtica es aquella que responde a necesidades y proyectos propios de una *situación distinta* de la que vive su pueblo [...]”. *Ibid.*, p. 81. Subrayado mío.

institución de la cultura está para el ser humano y no el ser humano para dicha institución.

La filosofía intercultural, como toma de partido y como praxis comprometida, ya está en la labor misma de *renovar* la cultura, *su* cultura. La situación cultural del sujeto, por la que se define contextualmente en parte, no es fatalidad sino posibilidad de su actuar mismo. (En tal análisis se precisa decir que el sujeto es *trascendental* a la toda constelación cultural). Frente a la “estabilización” represora y dominadora por definición¹⁹⁵ es necesaria la alternativa, o como decíamos, la disidencia. Esta es la dialéctica de liberación y opresión, que determina el conflicto de las tradiciones y que atraviesa a todo horizonte cultural. Por lo que la tesis de nuestro autor llega a una radicalidad: “desobediencia cultural es, pues, praxis de liberación”; el paradigma de la liberación y el paradigma de la interculturalidad son complementarios.¹⁹⁶ El sujeto de las culturas ha de renovarlas primeramente (incluso más allá de enfrentarse a la Modernidad) por una *opción* por los oprimidos por el proceso de estabilización que en el proceso de opresión y absolutización de la cultura. Fonet-Betancourt muestra todo este proceso como aquella libertad por la que llegamos a ser libres. Dice nuestro autor:

[...] incluso bajo las condiciones de un “espíritu de la época” dominante [estabilización], es decir, de una ideología en pleno ejercicio de su función de control social y espiritual, pueden emerger la protesta, la resistencia, la crítica y hasta experiencias alternativas que testimonian a su vez que el ser humano no coincide nunca plenamente con la época en la que vive o, dicho con más exactitud, con lo que el “espíritu dominante” de su época quiere que sea.¹⁹⁷

En los procesos anteriormente señalados consiste, según nuestro autor, una verdadera *universalidad*. Como un “movimiento de universalización *compartido* que crece desde cada universo cultural específico; pero que, precisamente por ser compartido, supera las limitaciones propias de lo específico y va esbozando así un horizonte tejido por la comunicación de las visiones del mundo”.¹⁹⁸ Quizá en este punto se encuentre una novedad digna de ser registrada en el curso de lo que ha significado una filosofía intercultural. Tradicionalmente se ha sostenido la creencia de que la dimensión “universal” en lo concerniente a lo humano se había restringido a una supuesta esencia o naturaleza (*phýsis*) que al mismo tiempo fungía como referencia normativa para actuar (tal es el caso de Aristóteles, Hobbes, Hume, entre otros). No obstante la crítica contextual, histórica, económica y hasta psicológica ha mostrado que una visión “absoluta”, “objetiva” y “última” de lo humano es simplemente imposible. Lo universal no está puesto como el *script*¹⁹⁹ que hay que seguir al pie de la letra. Lo universal, como lo común a todos los hombres, se va develando en sus múltiples

¹⁹⁵ El proceso de solidificación o estabilización de lo social y cultural –sobre todo en la civilización post-industrial– puede muy bien verse como interiorización progresiva desde el Paleolítico de la imagen del Padre (*l’image du Père*) que ejerce Dominio y Poder (Dictadura y Totalitarismo) sobre los “hijos” a través de la culpabilidad inconciente adquiridas por las Instituciones socio-culturales. Tal es la teoría del “sociopsicoanálisis” (*Sociopsychanalyse*) de Gérard Mendel. Mendel, G., 1968, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Payot, París, p. 402.

¹⁹⁶ Fonet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 188.

¹⁹⁷ Fonet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 19.

¹⁹⁸ Fonet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 180. Subrayado mío.

¹⁹⁹ Aquí usamos la palabra inglesa para referirnos al “libreto mediático” que se demanda de los agentes culturales.

determinaciones y diversas constituciones que al lograr “converger” dentro de un proceso de mutuo aprendizaje harían pasar una universalidad distinta, *plural*. Con lo que se podrían evitar tanto la fragmentación de los discursos como el subsiguiente relativismo cultural. Se trataría entonces de “reflejar la diversidad contextual y cultural de la humanidad en toda su riqueza y a replantear desde ésta sus pretensiones de universalidad y de verdad”.²⁰⁰ La manipulación de una pretendida “universalidad” por parte de una cultura es lo que ha de quedar superada. La nueva universalidad se ha de rehacer a partir de un programa regulativo que pueda encauzarse al fomento de la solidaridad entre todos los universos culturales que componen este mundo. El *relacionarse* y el *acompañarse* se convierten así en los aspectos cruciales para crear procesos capaces de hacernos universales y verdaderos.²⁰¹ En el acompañamiento podemos ser realmente nosotros mismos.

Las consideraciones hasta aquí expuestas y que nos ha ofrecido el autor nos conducen a entender que la filosofía intercultural no se percibe aquí tan sólo como posición teórica (que la ejercita críticamente) sino como una *disposición* o *actitud* por la que el ser humano se capacita y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias (culturales) en relación con los llamados “otros”.²⁰² No trata de ser un concepto *normativo* que se refiere a modelos de sociedad que sirven para guiar las decisiones y acciones de todos los sectores vinculados con las políticas culturales, tal como lo promoverían ciertos modelos multiculturales.²⁰³ Tampoco centra el debate intercultural sólo en una línea jurídico-política o concibe unilateralmente una realidad política (que sería la liberal) como el marco adecuado para la ejecución de un posible diálogo intercultural.²⁰⁴ No postula entonces un “concepto normativo” desde sí misma en una situación de privilegio epistémico o moral. Incluso se desmarca de él.

La perspectiva del multiculturalismo [liberal] –dice Fonet-Betancourt– no es convergente con la de la filosofía (intercultural), pues aquel [*sic*] quiere lograr una “cultura común” por yuxtaposición, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la “desobediencia cultural”, busca la transformación de las culturas por procesos de interacción, es decir convertir las fronteras culturales en *puentes sin casetas de aduana*.²⁰⁵

La normatividad de que podría hablarse, en todo caso, podría ser realizada y configurada como fruto del diálogo mismo, del acuerdo y de la interacción cultural y no como un punto de partida preconcebido. En este sentido, la filosofía intercultural funciona más como una serie de recomendaciones y consideraciones preliminares y de orientación, siempre puestas al ejercicio libre del contraste y mejoramiento, encaminadas a construir las bases y las condiciones de un auténtico diálogo entre experiencias culturales distintas. Es cierto también que la filosofía intercultural va incluyendo progresivamente concepciones acerca de las culturas, de sus estructuras, de las comunidades y sus miembros, de los derechos humanos y de las demás

²⁰⁰ Fonet-Betancourt, R., 2004, *Filosofía para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 43.

²⁰¹ Fonet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 11.

²⁰² Fonet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, pp. 14-15.

²⁰³ Olivé, L., 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, p. 59.

²⁰⁴ Vallescar, D. de, 2000, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Editorial Covarrubias, Madrid, p. 172.

²⁰⁵ Fonet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 188.

determinaciones materiales y formales que las hacen posible. Pero lo hace estando colocada en las fronteras mismas de lo cultural.

Llegados a este punto y sobre lo ya dicho previamente, conviene indicar que la filosofía intercultural da un paso más frente a las consideraciones actuales de la ~~tolerancia~~” como virtud pública (Rawls) o principio jurídico-político dentro de un sistema económico y político determinados. Sobre todo de una concepción de la tolerancia en sentido ~~débil~~” o ~~pasivo~~”, como el soportar desdeñosamente (la misma noción de tolerancia implica *desaprobación*, relación de poder, reflexión deliberada a tolerar, tratando al otro como ~~enemigo~~”) ²⁰⁶ a quienes viven y piensan de modo distinto a nosotros. Este tipo de tolerancia, denominada así por Otfried Höffe, es superada por una tolerancia ~~activa~~”, ~~fuerte~~”, auténtica y verdadera que reconoce los derechos del otro en igualdad de condiciones, que los suscribe incluso, para desarrollarse libremente de acuerdo a su propia visión del mundo. ²⁰⁷ De ahí la garantía de una salvaguarda en el derecho público en este segundo caso. Se trata de combatir la homogeneización y uniformidad social, cultural, ofreciendo el cuidado, la protección y las garantías necesarias para el fomento de las distintas formas de vida. Ante lo que una visión política igualitarista y social es esencial para esta concepción ~~fuerte~~” de la tolerancia. No obstante, aún cuando la apuesta de Höffe se centre en este tipo de tolerancia, considerada como el paso de lo ~~individual~~” a lo ~~social~~”, no es lo suficientemente radical. Esta postura es criticada por Fernet-Betancourt al señalar de modo distinto:

[Debemos aportar a] una política que, como consecuencia del reclamo a la tolerancia y el pluralismo, busque cumplir con el derecho que tienen las culturas y los pueblos no solamente a decir que ven el mundo de forma distinta, sino también, y sobre todo, a hacerlo, según su propia manera de vivir. Pues ¿qué es una forma de vida sin mundo real propio?

Lo que para Höffe pasa por las instituciones políticas vigentes que ~~administran~~” estos derechos, para Fernet-Betancourt significa el reconocimiento a la diferencia activa de las culturas *más allá* de las políticas vigentes. ¿Cómo se respeta el derecho de otros a su cultura sólo desde un horizonte monocultural y explícitamente depredador como el capitalismo financiero? Frente a una tolerancia en sentido ~~fuerte~~”, que ya significaría un sustantivo avance en las sociedades actuales, la filosofía intercultural promueve la idea de pasar ahora de una visión que deja al otro en su orilla del río a aquella que le permita cruzar y ~~tomar cierta distancia~~”. No para forzarlo a adoptar un modelo ajeno de vida. No para vaciarlo de sentidos con los cuales hace su mundo. Sino para hacerlo *creador* de su propia herencia e identidad. La concepción de una tolerancia en sentido ~~fuerte~~”, como la propone Höffe, permite y reclama el reconocimiento activo del otro en su diferencia. Pero es posible que promueva una convivencia de identidades disminuidas por los sistemas opresores y excluyentes ante los que han surgido como resistencia o mera reacción.

Una filosofía intercultural supera una tolerancia aún en este sentido ~~fuerte~~” (aunque bien puede asumirla como uno de sus pasos primeros) porque busca no sólo el reconocimiento sino el ~~entendimiento~~”, el mutuo enriquecimiento, por lo que la propia identidad es cuestionada y es invitada a recorrer nuevos senderos. Esta consecuencia

²⁰⁶ Martínez de Pisón, J., 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Técnos, Madrid, p. 121.

²⁰⁷ Höffe, O., 2007, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Katz Editores, pp. 116-117. Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 270-271.

deviene del reconocimiento activo del otro en su diferencia. Ya que de reconocer el derecho del otro a hacerse la vida a su libre ingenio, también supondría, si se le toma *enserio*, poder alimentarse y aprender de su modo de vida, de su experiencia, de su astucia histórica. Las identidades así no quedan “como estaban” o se limitan a ser asimiladas e integradas a lo existente, sino que se desbordan, *maduran*. Con lo que no hay lugar para el mismo mundo (ni de su privilegio ni de absolutismo), éste ha de *transformarse* necesariamente. En una real “comunidad”, como lo hemos mostrado, de dos que entran no salen sólo dos. Algo se ha descubierto en la compañía, en el desgarramiento, en la procesión y en el impacto de la vida del otro. Y no hay real encuentro sin cuestionarse a *sí mismo*.²⁰⁸ La filosofía intercultural da el “paso” de la convivencia fraterna entre sustancias culturales unitarias a la con-vivencia *solidaria* por la que las percepciones del sí mismo se dislocan y dan lugar a una maduración, un enriquecimiento, de lo propio ante un otro que desde ahí se miran con un horizontal amor. “Pues el *encuentro* –dice Fornet-Betancourt– con esas [otras] voces que nos salen al encuentro y nos interpelan para que también nos hagamos cargo de su mensaje y perspectiva, significa la posibilidad histórico-experiencial de reperspectivizar nuestra manera de pensar”.²⁰⁹ Aprender a pensar desde la polifonía del pensamiento exige entonces una relación entre sujetos que están dispuestos a aprender unos de otros.

Para comprender mejor el sentido de la filosofía intercultural propuesta por Fornet-Betancourt es necesario recurrir a los supuestos hermenéuticos y epistemológicos que él ofrece. Frente al desafío hermenéutico que representa el diálogo intercultural se hace necesario reelaborar los presupuestos de nuestra forma de entender. Algunos elementos que se establecen para poder ofrecer en un futuro un tratamiento detallado de esta cuestión son:

a) La *historización* o reubicación del problema hermenéutico que supone la filosofía intercultural desde el marco del conflicto Norte-Sur. Lo que implicaría un revisión exhaustiva del desarrollo de la actual idea de “racionalidad”, sobre todo en sus formas reductivas y excluyentes. Lo que se *busca* es la transformación de la razón, dejando entrar en su proceso de constitución las voces de aquellos que hasta ahora han sido *afectados* por sus distintas formaciones vigentes, pero que se han visto excluidos de la dinámica productiva de las mismas”.²¹⁰ Las perspectivas del Sur han de ser integradas igualitariamente en la reconstitución de una nueva forma de racionalidad. En los mundos que han sido ocultados por el poder instrumental y hegemónico-imperial de la razón se encuentra una esperanza de universalidad auténtica.

b) Ha de tratarse por todos los medios no convertir el propio mundo categorial como el lugar privilegiado a partir del cual se puede dar la *comprensión* con el otro. Seguir sosteniendo un entender que sólo *asimila* al otro por reducción dentro de los límites del sentido concebido previamente, implica no poder apreciarle como una *fuerza de sentido*

²⁰⁸ Hablando de la conversación genuina, como uno de los momentos humanizadores por excelencia, Gadamer decía en perfecto acorde con lo dicho hasta aquí sobre el “espacio de la comunicación”: “La conversación deja siempre *una huella* en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho [sólo] de habernos enseñado algo nuevo, sino de que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. [...] La conversación tiene una *fuerza transformadora*. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que *nos transforma*”. Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, pp. 206-207. Subrayado mío.

²⁰⁹ Fornet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 51.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

con igual originalidad y dignidad.²¹¹ Con lo que también debe presentarse la disposición a aceptar al otro como “indefinible”. Una forma para conocer auténticamente al otro se establece cuando el conocimiento nace en las condiciones y situaciones históricas del encuentro con él, donde su presencia ya sea como resistencia o como memoria, en su forma de vida y cultura, hace *patente* su fuerza discursiva desde su alteridad. Aquí escoge el autor la expresión “reverso de la historia”. Las voces y sentidos acallados menguan el ser-posible del ser humano. Acudir a ella y responder a las interpelaciones de donde surgen como otra-historia, como rumbos *alternos* que son ofrecidos a la humanidad, infunden la oportunidad de reubicar el fundamento de nuestras certezas y logros. Así, el sentido fundado por mí se puede calificar de parcial, mientras que en un encuentro de real aprendizaje con el otro puede devenir en un conocimiento mucho más fuerte y complementario del mundo al “levantar un nuevo horizonte de comprensión”. El conocimiento por vías inter-discursivas opera con un mayor sentido de “realidad”;

c) El otro como sujeto histórico de vida y de pensamiento no es constituible o reconstruible desde la posición de otro sujeto.²¹² Pues el ser humano se resiste a toda clasificación (Panikkar). El despliegue del propio pensamiento alcanza límite ahí donde el mundo del otro comienza. Las ideas que se hacen para entender su modo de vida pueden tener mejor asidero, como se ha expuesto, en la escucha atenta de su discurso, en situación.

Estas condiciones previas pueden ayudar a enfrentar hermenéuticamente la realidad distinta de los otros. Promoviendo a cada paso una comunicación abierta por la que los que se escuchan seriamente, en reciprocidad, pueden *transformarse* ellos mismos y reconstruir a partir de ello sus modelos de conocimiento. El programa de filosofía intercultural supone en este sentido cuestionar y dismantelar los principios que impiden todo auténtico diálogo. Sin embargo, y esto representa a nuestro juicio una de las principales potencialidades del discurso intercultural, para lograr tal propósito el único método posible se halla en el mismo ejercicio intercultural del pensar y el vivir. El diálogo intercultural, visto de esta manera, no se entiende sólo como un momento futuro al que hay que llegar y hacer conducir todos los arrojados. Sino también y principalmente como la *manera* en cómo hay que conducir dichos esfuerzos. Tal es el grado de coherencia que supone la filosofía intercultural. Sería, como sostiene el propio autor, “una aproximación intercultural a la realidad de la interculturalidad”.²¹³ Es importante subrayar que esta filosofía presupone un horizonte utópico de justicia. También es menester, para mostrar el sentido de esto, el recordar que en la elaboración de orientaciones utópicas estimamos críticamente la realidad presente como “defectiva”. Por lo que esto asume un carácter “ruptivo” o *décalage*, y aquello que *irrumpe* en el mundo lo hace siempre violentando, destruyendo. En esto la filosofía intercultural posee una dimensión utópica que en cuanto tal, y como lo ha establecido Mannheim, reorienta la conducta humana y al hacerlo *destruye* parcial o totalmente el orden de cosas predominante en el momento.²¹⁴ No obstante el futuro que tiene la filosofía intercultural como estrella del norte, como un pensamiento “hacia delante” (Ernst Bloch), no se muestra como el término de la historia. Se va realizando de lugar en lugar, de tiempo en

²¹¹ *Ibid.*, p. 17.

²¹² *Idem.*

²¹³ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reiher Monographien, Band 37, Aachen, p. 11.

²¹⁴ Mannheim, K., 1954, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Ediciones Aguilar, Madrid, p. 195,

tiempo y su novedad es de algún modo analógica en cada contexto emergente. Sus intuiciones y postulados sirven en toda época.

A partir de la experiencia histórica de resistencia cultural que han librado los pueblos oprimidos de América Latina y del Tercer Mundo en general, Raúl Fernet-Betancourt ha esbozado algunos hilos conductores a nivel hermenéutico-epistemológico para la filosofía intercultural que vienen a dar mayor luz sobre este tema. El primer presupuesto en el contexto de la periferia del mundo es crear las condiciones para que los pueblos que han sido sojuzgados puedan tener lugar en el forum universal, que puedan *hablar con voz propia*.²¹⁵ La palabra tiene que irse mostrando como libre de toda fuerza coercitiva (Habermas). De ahí que la crítica a la razón colonizadora en sus respectivas expresiones históricas sea un paso necesario a dar. Las expresiones imitativas, tradicionalistas o fundamentalistas, propias de un modo de vida enajenado, han de ser superadas al darse la conciencia crítica de las personas frente a dicho contexto. La cultura como una herencia colonial hace comprenderse a las personas bajo la imagen que otros les han impuesto aun después de pasados los siglos. Parecemos atrapados en un laberinto de presiones y reacciones ante el que parecemos no poseer ningún control. En un contexto de dominación —la existencia de la víctima es siempre refutación material o formal de la verdad del sistema que la origina—.²¹⁶ Es refutación porque el propósito de toda institución es la de hacer posible la reproducción y desarrollo de la vida humana en las más amplias dimensiones. En la medida en que una institución acalla la participación simétrica y libre, desde los propios horizontes de cultura e historia, menguan con ello las posibilidades de una vida buena y digna para todos los afectados. La historia del colonialismo y sus supuestos significan el freno mismo de las capacidades y de las libertades que puedan estar al servicio de la propia vida humana. En esto la filosofía intercultural es bastante clara y coincide prácticamente en todo lo esencial con las principales filosofías críticas del mundo. En otras palabras: —La crítica al colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el *indio mudo* redescubre su palabra, y el *negro desconocido* dispone de las condiciones práctico-matemáticas para comunicar su alteridad—.²¹⁷

El segundo presupuesto hace explícito lo ya dicho sobre cómo —supera— la filosofía intercultural la mera relación tolerante, incluso en sentido —fuerte— (propia de sociedades multiculturales con un marco jurídico-político liberal), con el otro. No supone ni un —soportar— desdeñoso, ni sólo una aceptación activa de la diferencia o una benevolencia, sino que se *compromete* con las premisas de las dos últimas expresiones para radicalizarlas. La convivencia con el otro, dentro de una situación histórica concreta, afirma el derecho del otro a hacer su vida según sus propios marcos de referencia y reconoce en esta perspectiva una —originalidad— del discurso como *alternativa* a la propia. De esta manera no hay mera relación de pensares absolutos, sino de pensares que se contrastan y mejoran, maduran, por el diálogo auténtico. Las condiciones para ello se dan obviamente desde el reconocimiento y el respeto. Pero como condiciones son momentos que preparan y nos disponen para arriesgar y aprender en una relación *solidaria*, que puede transformar la propia identidad. —Interculturalidad —dice Fernet Betancourt sobre este supuesto— no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético o en tantas otras dimensiones. Busca más bien la *transfiguración* de lo propio y de lo ajeno en base a la interacción y en vistas a la creación de un *espacio común* compartido determinado por la convivencia

²¹⁵ Fernet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 19.

²¹⁶ Dussel, E., 2002, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, pp. 371-372.

²¹⁷ Fernet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 20.

[solidaria]”.²¹⁸ En este sentido, mientras que en una posición de un multiculturalismo de corte liberal se pueden “tolerar” las posiciones incluso excéntricas dentro del ámbito de lo social (que resultan de su limitación política como “libertad de conciencia”) en la medida que no se vean infringidos los principios normativos que rigen políticamente la convivencia social, es decir, la tolerancia como “pacificación” (donde la tolerancia puede funcionar más como una actitud hipócrita de una cultura dominante sobre otra),²¹⁹ la posición de la filosofía intercultural obliga a *cuestionar*, desde una radicalización de los supuestos de “pretensión de verdad y validez” y de reconocimiento al otro, la misma política vigente (en principio, las identidades culturales no son de facto afines al universalismo liberal y no “deberían” serlo sin un serio diálogo)²²⁰ su reglamentación al tiempo en que obliga también a *cuestionar* la propia tradición cultural. Cuestionar y resolver, en una verdadera participación activa de todos los afectados, la pertinencia y la eficacia entonces de los modelos vigentes (Estado-Nación, Democracia Liberal, Capitalismo Financiero, Iglesia, Sistema de Castas, etc.).

Procesos que significan “solidaridad” porque implica una *responsabilidad por el otro*.²²¹ En un contexto de asimetrías culturales, el solidario no sólo admite la diversidad sino que se compromete con ellas en el horizonte del beneficio mutuo. La plataforma intercomunicativa lograda a partir de un solidario encuentro de controversias sería un *nuevo* momento histórico con respecto a la mera cristalización y reducción en totalidades políticas. La solidaridad supone y quiere al otro desde su alteridad y exterioridad.

El tercer presupuesto señalado por nuestro autor tiene que ver con una nueva noción de verdad. La verdad, en el campo cultural, no puede establecerse y ejercerse desde una particularidad. Lo que logran las distintas expresiones culturales en sus comunidades particulares es una *perspectiva*²²² de lo real. Cada una permite acceder a lo real logrando descubrir en ella ciertos aspectos. Que son valiosos e invitan a participar de ellos. Sin embargo, por esto mismo, las culturas no dan la verdad. La verdad, como dice nuestro autor, no se cierra y sólo opera bajo una categoría de totalidad. Prefiere trabajar la verdad como *proceso*, dentro de una totalización dialéctica. Desde donde se comprende que las culturas pueden mostrar caminos o posibilidades para buscar la verdad. Entonces: “No hay relación de equivalencia –dice Fernet-Betancourt– entre tradición cultural y la *verdad*”.²²³ La ruptura con toda posición etnocéntrica es radical.

²¹⁸ *Idem*. Subrayado mío.

²¹⁹ Martínez de Pisón, J., 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Técno, Madrid, p. 121.

²²⁰ El proceso de globalización financiera y política liberal no puede ser llamado diálogo. Y el liberalismo, bajo este entendido, no puede seguirse definiendo como la articulación, asimilación, de las diferencias culturales dentro de sus estrictas limitantes. De ahí que los discursos de ciertas corrientes reaccionarias de los Estados Unidos de Norte América, que colocan el estilo de su sociedad como “libre y democrática” en yuxtaposición con otras, sea comprensible pero definitivamente inaceptable (y menos por su imposición armada). En este nivel León Olivé se ha interrogado como sigue: “¿sería acaso más realista y sensato establecer un principio que [más allá de los principios de justicia liberales o de ciertas reglas igualitaristas], partiendo del reconocimiento de que los pueblos no son iguales, prescribiera que lo justo es establecer de común a cuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo?”. Olivé, L., *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004, p. 142. Mucho de lo que enmascara el multiculturalismo es precisamente este proceso, por lo que no es de extrañar que Žižek describa a este modelo de sociedad como “lógica cultural del capitalismo multinacional”. Cfr. Žižek, S., “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Žižek, S.- Jameson, F.-Grüner, E., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

²²¹ Dussel, E., 2007, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, p. 297.

²²² Nos referimos a la noción de “perspectiva” manejada por Ortega y Gasset.

²²³ Fernet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 20.

Cada cultura, entonces, no es *la* solución, pero se muestra como un *camino* para mostrar soluciones con pretensión de universalidad.²²⁴ Las distintas expresiones culturales al reconocer esto reconocen no sólo la existencia de otros grupos, sino que incluso “supongan” (antes de conocerlos y antes del diálogo mismo, es decir, antes de ver la “validez” de los mismos) que ellos, por sus propios medios racionales y de ingenio humano, han llegado a ciertas posibilidades de la verdad, con lo que se hace perspectivizan ellos mismos. Lo que posibilita una genuina curiosidad por saber y entender lo que el otro puede aportar a una visión más amplia del mundo que por ello “transciende” la propia. Todos, como bien apunta el autor, se asumen como participantes de la empresa de la verdad a la que cada uno es convocado en la relación de intercambio cultural. En este punto se pone límite al relativismo histórico-cultural. Puesto que no asume que todas las culturas poseen la verdad y modos igualmente válidos de realizarla. Acepta que cada cultura ha madurado en el conocimiento y desarrollo de los fines de la vida, pero a un cierto nivel, parcialmente. Por lo que también reconoce que hay aspectos de dicha cultura que pueden ser nocivos e incluso dañinos. Así, este momento tiene que pasar por una *contrastación* inter-discursiva para lograr acuerdos fundamentales entre tradiciones distintas o al interior de las propias tradiciones sobre los temas más relevantes. Bajo la noción de “respectividad” de Xavier Zubiri, Fonet-Betancourt indica un proceso de totalización de la verdad en la que todos los horizontes son bienvenidos en su mutua complementariedad. “No que se ejercite a inteligencia para encerrar en un sistema el curso de la realidad, sino que la entienda como respuesta sentiente a la apertura fundacional que constituye todo lo real como algo respectivo a...”²²⁵ La relación de un modo de realidad, como apertura de lo real, con otros modos de realidad es indispensable en este proceso, para abrir un espacio formal para pensar la substancial conexión entre ellos.²²⁶

La filosofía intercultural como un programa que se debe mejorar en el mismo proceso intercultural de contrastación, de diálogo y convivencia, aspira a una relación entre expresiones culturales que permitan liberarse de posiciones dogmáticas, absolutizadoras y excluyentes. Y que en esta liberación de tradiciones puedan posibilitarse nuevos rumbos y horizontes de comprensión más complejos y adecuados de vivir. El *misterio* e incluso el “horror” que manifiesta el otro en su modo de vida convocan al atento y honesto escuchar. “[...] siguiendo a Fonet-Betancourt –dice Adriana Arpini– [se] hace valer la reserva teórica de quien [en primera instancia] se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar vislumbrando en la escucha el comienzo de la transformación recíproca.”²²⁷ Pero más aún, a vivir y a trabajar en la situación histórica del otro. Para ello se requiere, sin duda, de gran valor. La formulación sobre lo que son los otros no debe adelantarse, como pre-juicio, al mismo acontecimiento de conocer. Tampoco ha de pasar de una subordinación a otra. Para el autor, lo crucial es mantener la sorpresa, el carácter de extra-ordinario del otro, e ir dirigiendo dicha emotividad por un camino distinto a la inmediata e intransigente censura o condena. Cultivar el terreno de lo *inter* por el que podemos por medios estrictamente consensuales responder al compromiso de mejorar el desarrollo humano en su conjunto. Esta es sin duda alguna la principal causa en la que se adhiere la filosofía intercultural: el desarrollo de todas las potencialidades y posibilidades del ser

²²⁴ Fonet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 195.

²²⁵ *Ibid.*, p. 21.

²²⁶ *Idem.*

²²⁷ Arpini, A., 2005, “Ética intercultural”, en *Ciencias Sociales Online*, vol. II, No. 1, Universidad de Viña del Mar, Chile, p. 73.

humano en este mundo y para lo cual no bastan algunas ideas o voces sino todas las existentes y aún pasadas. La “mundialidad” de la que hablábamos al comienzo no es una particularidad universalizada, sino una “convergencia *analógica*” de cada posición cultural por la cual se pueden llegar a consensos fundamentales sobre una orientación realmente “universal” para la vida humana. Con lo que se da una tercera posibilidad como equilibrio ante el particularismo y el universalismo, entre la inconmensurabilidad y el relativismo.²²⁸ La esperanza de que algo así suceda no anhela, repitámoslo, a un único pensamiento pero tampoco a un relativismo a ultranza. Anhela en definitiva y a guisa de imperativo

[...] *darle tiempo* para comprender y apreciar al otro, para percibirlo como sujeto que interpela desde su ordenamiento o relación con la historia, el mundo y la verdad; y poder así hacerme cargo de su interpelación en el sentido de una invitación a entrar en el proceso de la comunicación intercultural.²²⁹

Desde luego que en esto la filosofía intercultural tiene también por objetivo el fomentar una transformación en la actual conducción de la “actitud práctica”, es decir, a convocar una manera diferente de actuar con el otro en el entendido de que la actual situación en que se lleva a cabo esto es insostenible para todos, suicida, toda vez que quedamos una vez más en manos de unos cuantos intereses.

²²⁸ Beuchot, M., *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI Editores, México, p. 57. La posición de este autor la ha denominado él mismo “pluralismo cultural analógico” (a propósito de su propuesta de “hermenéutica analógica”). El capital simbólico de las distintas constelaciones culturales puede ser trabajado de tal forma que permita un respeto a los símbolos de la otra cultura pero que también pueda cuestionarlos. El vehículo ciertamente se establece en función no de una razón particular que se universaliza sobre las otras en términos excluyentes, sino del diálogo. En el que lo que importa es producir una “mejor situación” para las distintas posturas. Una de las funciones de la hermenéutica analógica “podrá frenar el relativismo de la interpretación infinita, así como la inconmensurabilidad completa, cosas que van con el equivocismo. [...] Ayudará a abrir los márgenes de la interpretación, pero sin que pierdan su carácter de fronteras o límites. Se amplía la diferencia sin perder la posibilidad de cierta identidad –por la semejanza–, se abre a la diversidad sin perder la universalidad. [Pues] Se universaliza a posteriori, y partir del diálogo. [...] que surge *desde abajo*, y va integrando características universalizables de las distintas culturas”. Beuchot, M. y Arenas-Dolz, F., 2008, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona, p. 56. En esta línea de investigación deben de considerarse las obras y los grandes aportes pioneros de la línea de la analéctica encabezados por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Cfr. Dussel, E., “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en Ardiles, R. et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires; 1975, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires; 1997, “La analogía del término”, en Sanabria, J.R. y Mardones, J.M., *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar analógico?*, Universidad Iberoamericana, México; Scannone, J.C., 1976, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

²²⁹ Fornet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 23.

3.2.

Para una re-ubicación del quehacer filosófico

Karl Jaspers en su *Introducción a la filosofía*²³⁰ escrita en 1949 comenzaba por preguntarse por *lo que es* la filosofía y asumía como verdad de Perogrullo que tal asunto era cosa discutida y problemática aún pasados miles de años después del “origen” de la filosofía en la Grecia antigua y del supuesto desarrollo lineal histórico-tradicional de dicho producto cultural. Jaspers decía que: “lo que se presenta bajo el nombre de filosofía proporciona en realidad ejemplos justificativos de [las] tan opuestas apreciaciones [ofrecidas por todos].” Tal es la naturaleza controversial y multiforme de la filosofía que el esfuerzo por definirla permanece hasta el día de hoy tal como en la época de Jaspers. Quien pueda dar un recorrido por la historia de la filosofía occidental en los manuales existentes seguramente se topará con el hecho de que no hay tal cosa como “una línea temático-histórico-tradicional” (a pesar de algunos censurables intentos). Que la pluralidad de corrientes, métodos, enfoques, problemas y posibles respuestas es apofántica. Entre los que prefieren callar antes de comprometerse acerca de la existencia de lo que ciertos enunciados refieren; y entre quienes como poetas y sabios callejeros prefieren no escribir y sin embargo hacer de la filosofía una forma de vida. De las distancias y desarrollos de un empirismo inglés, un idealismo alemán o un materialismo francés. Nietzsche y Carnap, asumimos, representan temas y métodos bien distintos (¡no se diga cuánto!), aunque ambos se han considerado a sí mismos filósofos y han sido catalogados por otros de esta manera (aunque ciertamente entre ellos no podríamos esperar tal cortesía) y no han pasado a la historia como poeta el uno o científico el otro. Desde aquí podemos comprender definitivamente en relación a la evidencia incontrovertible que hay filosofías que son sistemáticas y filosofías que no lo son y que no pretenden serlo (en el primer caso podemos colocar a Aristóteles, Kant, Hegel o Habermas; mientras que en el segundo nos topamos con Sócrates, Pascal, Kierkegaard,²³¹ Nietzsche,²³² Montaigne, etc.). Si esta es la realidad en occidente, acaso no vale preguntarse: ¿para que la filosofía sea tal ha de ceñirse a un lugar, a una lengua o a un método determinados y específicos? ¿La filosofía no podría ser considerada como una actividad que toda comunidad humana poseería de manera esencial, a saber: *como el asombro o conmoción ante el mundo manifestado en la pregunta?* ¿Acaso no es la pregunta y el pensar común a todos? ¿Y los caminos (*méthodos*) para hacerse cargo de la pregunta no pueden y han sido, de hecho, diversos? ¿Acaso es posible que un solo

²³⁰ *La filosofía*, 1953, FCE, México.

²³¹ Contra el carácter “sistemático” de la filosofía hegeliana Kierkegaard decía casi de forma oracular: “Hay algo que no se puede convertir en sistema: la existencia”.

²³² En el caso de Nietzsche nos enfrentamos a un pensador que se *resiste* y va en *contra* no sólo de lo “universal” y lo “terrestre-mundano”, sino que él mismo, en su forma de hacer filosofía, se resiste a ser fijado y a fijar sentido. O en la expresión más adecuada de Karl Jaspers: *puede ser verdad sin ser modelo*. En la reflexión de Jaspers sobre el Profesor de Basilea nos dice: “En Nietzsche hay un nuevo filosofar, aunque éste no alcance a ser un todo elaborado conceptualmente. Lo que era y lo que quiso, es cuestión que queda abierta. Es como un eterno comienzo, porque el principio reside en la tarea por él concebida. En ella, lo esencial no es la obra, sino el hombre en devenir. Pero, al mismo tiempo, también hay en Nietzsche lo intransmisible de una filosofía que, en esa forma, sólo existe en él. *Tal filosofía habla, sin mostrar el camino; es, sin ser modelo.*” Jaspers, K., *Nietzsche*, 1963, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, p. 625. Subrayado mío.

instrumento musical pudiera dar testimonio de toda la belleza existente? En esto cabe perfecto traer al presente una sentencia de un antiguo efesio, llamado “el oscuro”, que llama la atención por su “alcance”, aunque la ubiquemos en su contexto, a saber: “común (*xynón*) es a todos (*pâsi*) el pensar (*phronéein*)”.²³³ De aquí que: a) El pensar (*phronéein*) es la facultad de entendimiento *comunitaria* y *universal* (“para todos”, *pâsi*); por lo que b) La pretensión de una *idiē phrónēsis* (o inteligencia “privada”) vuelve irracionales a los hombres, es decir, los in-comunica y les impide participar de su naturaleza, que es propiamente “común”. De ahí que el mismo Jaspers haya acuñado aquella frase que dice: “El origen de la filosofía está, pues, en último término [...] en la voluntad de *comunicación* propiamente tal”.²³⁴ O expresado de otra manera: “Todos los hombres por naturaleza desean saber (*philó-sophía*)” (980a), como dice Aristóteles²³⁵ en su *Metafísica*.²³⁶ La filosofía no tiene, por tanto, una patria exclusiva, o toda patria puede avivar en su riqueza cultural las llamas del filosofar.

La re-ubicación que Fornet-Betancourt emprende de la “filosofía” comienza entonces, como hemos insinuado apenas, por un supuesto esencial: “la experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía”.²³⁷ Precisamente, el carácter *poli-tópico* (múltiples lugares) de la filosofía es el punto de partida para poder pensar en un auténtico diálogo (simétrico y libre) y una convivencia solidaria entre culturas distintas y representa la puerta a la des-occidentalización de la filosofía desde su “origen”. La filosofía intercultural se centra de esta manera en “la búsqueda de pistas culturales que permitan la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el pluriverso de las culturas”.²³⁸ Como esfuerzo de búsqueda esta filosofía no es algo logrado sino que está por hacerse. Por tanto este proyecto adquiere una dimensión utópica no por la imposibilidad de su realización sino por anunciar la necesidad y el deber de construir un futuro abierto desde las experiencias y saberes de los distintos pueblos que habitan el mundo. La filosofía no sólo hace su historia desde diversas regiones y latitudes sino que al ser conciente de ello (de esa riqueza de horizontes) puede comenzar a fungir como una invaluable herramienta de comprensión y de transformación de la realidad actual por la que las culturas han quedado sometidas al vertiginoso y funcionalizador proceso del capitalismo postindustrial.

Fornet-Betancourt intenta reubicar la tradición filosófica occidental cuestionando principalmente el carácter monolítico, lineal, gradual y progresivo que

²³³ En este caso usamos la brillante edición crítica castellana de los fragmentos de Heráclito, de Agustín García Calvo, *Razón común*, Lucina, Madrid, 1985, p. 37.

²³⁴ Jaspers, K., *La filosofía*, 1953, FCE, México, p. 22.

²³⁵ Es posible que ni Heráclito ni Aristóteles pensaran que todos los hombres del globo terráqueo (valga la expresión para tiempos distintos) eran lo suficientemente “apaces” de dirigir su vida de manera sapiente, virtuosa y correcta como los de su propia comunidad. (Lo que por lo demás puede darnos una idea de lo “provinciano” de sus planteamientos). Pero de ello no se sigue que no podamos servirnos de ellos para *ampliar* semánticamente el alcance de sus enunciados de acuerdo a la hora actual de los derechos humanos y de la genética donde no podemos menos-preciar las facultades de todos los grupos y culturas. Y es esto lo que hemos de hacer para lograr el perfil de una filosofía más compleja.

²³⁶ Sin embargo, para el Estagirita el concepto de “hombres” (*ánthropoi*) tenía como contenido semántico más preciso a los “ciudadanos griegos varones” quienes por “deseo natural” (*phitois fisikón*) y de acuerdo al seguimiento adecuado de la virtud (*areté*) resultan ser “mejores” (*aristós*) que otros hombres. De ahí que sea *justo por naturaleza* (*phýsei dikaion*) que el “arón libre [ciudadano de la *pólis* griega]” (*éléutheron áren*) mande (*égemonías*) a la “hembra” (*théleos*), al “niño” (*paidós*), al esclavo (*doúilos*) y al bárbaro. Sólo ellos podían ser los *philósophoi*.

²³⁷ Fornet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia, Aachen, p. 12.

²³⁸ *Ibid.*, p. 9

algunos sectores académicos y políticos han tendido a promover arrogantemente como la única voz portadora de universalidad y de sentido posibles *sub specie aeterni* (los ejemplos son abundantes y van desde la legitimación de procesos de invasión y colonización efectuados por las potencias griegas en la antigüedad, el imperio romano, las metrópolis europeas, principalmente los imperios de la península ibérica que llevaron al derrumbe y exterminio del mundo amerindio, pasando por el holocausto judío, gitano, homosexual; pero también de procesos de reproducción acrítica de los contenidos filosófico-educativos provenientes de Europa que suponen estar ~~incrementando~~ la densidad filosófica²³⁹ de los países periféricos). El ensoberbecimiento de una razón expansiva, conquistadora, etnocéntrica como la han llamado ciertos filósofos críticos (tal es el caso de Tzvetan Todorov²⁴⁰, Edmundo O'Gorman²⁴¹ o Enrique Dussel²⁴²), es aquello que se cuestiona de forma radical.

Ante la pretensión ~~endémica~~ (de *un solo* lugar o *una sola* lengua) de la filosofía se opone frontalmente la filosofía intercultural. De esta manera, la filosofía tendría que ser *más que* un método específico (y ser *poli-tópica*). Método o forma de buscar que quizás podría ser en parte el inaugurado por el discurso de Parménides de Elea y que daría lugar a la institucionalización de la ~~vida~~ contemplativa (la *bíos theoreticós*), caracterizada por la aparente ~~superación~~²⁴³ de los relatos mítico-religiosos bajo la dirección de una ~~razón~~ libre y autosuficiente y autodeterminada (autarkéia, *tó autó, sich selbst bestimmende Denken*) y que buscaría encontrar los principios últimos de la existencia (o lo que *son en sí* las cosas). Decimos ~~en parte~~ porque ello sólo hablaría de una dirección y no de la que inició con Heráclito p.e. y que permitiría una concepción de la razón más amplia, dialéctica, y con la que en la historia reciente se veía la ~~vuelta~~ a lo sensible, lo contradictorio y a la complejidad en todas las dimensiones del mundo de la vida, así como de otras tradiciones que han estado ocultas o en silencio. La filosofía vista así, repetimos, no se reduce o se desvanece en sus distintos métodos, antes bien se enriquece y vive por su diversidad.

El punto de partida del filosofar intercultural es ampliar la definición de filosofía. Y lo hace al *reconocer* que la filosofía al menos como búsqueda incesante de la verdad, de lo que *es* el mundo, y no como un método específico, se puede hallar en múltiples lugares geográficos. De lo anterior se deducen y explicitan otros supuestos críticos, según nuestro autor, a saber:

a) Es menester des-filosofar la filosofía. Lo que significa, primeramente, ~~romper~~ con el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental, y mostrar la monoculturalidad de la definición o comprensión dominante de la filosofía²⁴⁴. La filosofía intercultural se asume como la convicción de que no hay una sola filosofía que tuvo su nacimiento en el llamado ~~milagro~~ griego. Hay que descentrar y liberar a la filosofía del punto de vista eurocéntrico. Así comienza el trabajo de ~~ampliación~~ de la definición de la filosofía.

²³⁹ Esta frase como tal la observamos en el Prefacio a la edición castellana de la *Historia de la filosofía* de Johannes Hirschberger, Herder, Barcelona, 1964, p. VIII.

²⁴⁰ Cfr. Todorov, S., 1987, *La Conquista de América*, FCE, México; 1993, *Las morales de la historia*, Paidós, México.

²⁴¹ Cfr. O'Gorman, E., 1958, *La invención de América*, FCE, México.

²⁴² Cfr. Dussel, E., 1992, 1492. *El encubrimiento del Otro*, Ediciones Anthropos, Bogotá.

²⁴³ Ver el apartado correspondiente a las *Filosofías no-occidentales* de este trabajo.

²⁴⁴ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 267.

b) Es arbitrario pensar en la tradición occidental de la filosofía como monocultural, lineal y progresiva. Toda vez que en ella se han plasmado infinidad de caminos, expresiones y posibilidades del quehacer filosófico, lo que enfatiza y prueba que la filosofía como expresión vocacional del ser que pregunta no se agota o reduce a un modo singular de ver (*theoría*). Lo que no supone la denegación de una tradición filosófica en occidente, sino que entraña más bien su re-ubicación contextual y cultural en conformidad con los cambios históricos y sociales, transculturalización,²⁴⁵ intereses de las clases dominantes e influencias que la han llevado a cobrar múltiples rostros para sí misma a la vez en que la han limitado o contraído en estas expresiones; re-ubicación a partir de su relación determinada con los “factores extra-filosóficos”,²⁴⁶ como los ha llamado F. Copleston o como las “matrices culturales” de las que son expresión las filosofías (Fornet-Betancourt).

c) Debido a la relativización de la localización de la filosofía occidental se entiende que “la filosofía es también plural en sus formas de articularse, de organizarse o de institucionalizarse”,²⁴⁷ es decir, la pluralidad de lugares de nacimiento de la filosofía traería como consecuencia necesaria una realización práctica diversa de la filosofía (como modos distintos de hacer filosofía). Lo que implicaría a su vez la constitución de referencias que puedan validar el carácter “filosófico” en un determinado universo cultural, extendiendo la concepción “profesional” de la filosofía como actividad meramente académica, como disciplina (en los tradicionales cursos académicos,²⁴⁸ conferencias en congresos gremiales o agrupación en sociedades de investigación) a prácticas de campo, discursos orales o articulaciones contextuales en la vida cotidiana (es necesario repensar nuestras prácticas y hábitos académicos a la luz de nuestro tiempo).

d) Se cuestiona también la aparente “superación” del mito y de lo religioso por parte de esta ponderada “razón libre y soberana” y que se intenta definir lo filosófico (en su calidad de “ciencia rigurosa”) de lo que no lo es.

e) Se señala y se censura la voluntad arrogante de “quienes” se han servido de la filosofía para ponderar una superioridad cultural al creer y hacer creer que contaban con la exclusividad histórico-regional del “quehacer filosófico” como la única alternativa de movimiento con la natural persecución y exterminio de toda otra alternativa.

f) La filosofía tiene que contribuir a la corrección de muchos de los “ideales” que incluso ella ha contribuido a construir, tales como la autonomía, el primado de la libertad individual, que han originado el individualismo a ultranza y el “desencantamiento” del mundo. Pero se nos previene que no se trata de anular estos ideales sino de resemantizarlos y refuncionalizarlos a partir de lo que ahora, por

²⁴⁵ Quiere decir las influencias notables de pensamientos no-occidentales, como el islámico, en lo occidental, a saber, en el pensamiento cristiano medieval.

²⁴⁶ “La filosofía –dice Copleston– no se da en el vacío. Está sujeta a la influencia de una serie de factores extrafilosóficos, y en algunos casos la influencia es bastante evidente”. Copleston, F., *Filosofías y culturas*, FCE, México, 1984, p. 21.

²⁴⁷ Fornet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia, Aachen, p. 13.

²⁴⁸ *Idem*.

exigencias materiales concretas, necesitamos, como aquellos valores de la responsabilidad, la comunidad²⁴⁹ y el agradecimiento;²⁵⁰

g) La filosofía tiene que estar a la altura de los tiempos al estar comprometida con las preocupaciones y esperanzas de las víctimas del orden dominante y lograr que el quehacer filosófico sea un “ejercicio de vivo de acompañamiento”. Acompañar a la gente sencilla que generalmente ha sido excluida por los procesos históricos es una de las exigencias de la filosofía en clave intercultural. Esta última consideración es la que analizaremos en el siguiente apartado.

3.3.

La interdisciplinariedad

Es el momento de tratar uno de los elementos constitutivos que supone una filosofía en su transformación intercultural, a saber: la interdisciplinariedad. En este contexto este elemento es de suma relevancia porque el saber filosófico, que es más que un comentario crítico de textos, debe confrontarse, como nos lo ha indicado nuestro autor, discursivamente con los “factores todos que conforman el horizonte de vida y de pensamiento del tiempo histórico correspondiente”.²⁵¹ Considerado así, es de sencilla deducción que para el quehacer filosófico no haya límites. El mundo y sus infinitos horizontes serían el límite. Los “textos” de la filosofía no se reducen a los escritos monoculturales que se han podido almacenar. Por “textos” podemos entender también los mismos saberes milenarios que han quedado esculpidos en las majestuosas edificaciones de la humanidad antigua. Pero también de las tradiciones orales que son en gran medida el “mundo” mismo de muchas culturas vivas en nuestra actualidad. De esta forma, la filosofía ha de cobrar nuevas dimensiones si pretende estar a la altura de la complejidad estructural que le rodea y poder ejercerse como una crítica histórica. Así también lo reconoce el filósofo argentino Julio de Zan:

Este requisito de la *interdisciplinariedad* de las perspectivas parece indispensable si se tienen en cuenta las innovaciones constantes de la ciencia, que obligan a redefinir conceptos (como los de vida y *muerte* biológica, y los conceptos de la genética y la embriología, para mencionar un ejemplo relevante de este campo), los avances de las tecnologías, cuyas aplicaciones son muchas veces de consecuencias muy difíciles de prever (por ejemplo, para el equilibrio ecológico), y los delicados equilibrios de la

²⁴⁹ No puede haber filosofía que se halla formado en la oscuridad de un solo pensamiento; el filosofar es expresión personal (singular) porque es expresión comunitaria. Así nos lo expresa Adolfo Sánchez Vázquez: —*Cab* decir que *no hay cumbre sin la montaña entera y sin los valles o llanuras que se extienden entre una montaña y otra*. Pues bien, estas montañas y valles están formados por el mundo del hombre del que esa cumbre es expresión.” Sánchez Vázquez, A., —*Por qué y para qué enseñar filosofía*”, en *Antología de filosofía*, del Centro de Estudios Científicos y tecnológicos en Electromecánica, IPN, México, 1985, p. 5.

²⁵⁰ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 24.

²⁵¹ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 56.

economía y las finanzas globalizadas, que no están previstos por lo general en la legislación vigente.²⁵²

Ciertamente que haría muy poco fijando su atención en los problemas eruditos de siempre. Por esto mismo la interdisciplinariedad se convierte para la nueva filosofía en un eje troncal. En principio esto es así por la evidente pluralidad de saberes que nos rodean y que hoy más que nunca han cobrado peculiar diversificación. Aunque justamente por la creciente especialización de los saberes éstos, desde sus estructuras y modelos de racionalidad (desde su parcelación monodisciplinar), no pueden decidir sobre las cuestiones que se encuentran en sus fronteras. La filosofía no puede permanecer al margen de los demás saberes así como éstos no pueden estar más al margen de lo que la filosofía va expresando.²⁵³ Por tanto, para una filosofía intercultural le es de particular interés el emprender un proyecto trans-disciplinar o inter-disciplinar que le permita redefinir, redimensionar y relacionar las fronteras de los saberes de las distintas profesiones. Con esto consigue un segundo descentramiento (el primero de orden intercultural: de las referencias culturales propias) de las referencias conceptuales específicas. Diseña por ello una *estrategia metodológica para reparar el daño que produce la parcelización del saber*,²⁵⁴ y que por tanto permita una interfecundación (donde las fronteras se vuelven *zonas de comunicación*) por nuevos *métodos de consulta* entre las distintas disciplinas (la antropología, la etnología, la historia, la lingüística, la literatura o la teología p.e.). El saber que se puede lograr como resultado de estas disciplinas que se transforman ellas mismas en *puentes* y pueden superar su monologicidad (así como su propensión a ser utilizadas en formas indebidas o injustas). Porque uno de los cometidos de un programa intercultural en este nivel, el nivel de la interdisciplina, es posibilitar que las distintas disciplinas puedan reflexionar sobre sus propios supuestos y tipos de racionalidad específicos en pos de su *autonomía*, pero no para cerrarse sobre sí sino para poder estar ciertos de sus límites y estar en *fronteras con*. Es decir, para construir el *inter* de la interdisciplinariedad donde *los* tipos de racionalidad representados por las distintas ciencias entran a inter-cambiar y a dialogar sus modos de comprensión y explicación.²⁵⁵

La filosofía, para llevar a cabo su transformación en el programa intercultural, tiene que obligarse a *trabajar* con materiales que también manejan en su campo las demás disciplinas y ciencias. Justamente el acceso metodológico a dicho material se

²⁵² Añade De Zan: *—Además, la complejidad de las sociedades contemporáneas, y los nuevos problemas que plantean los procesos acelerados de cambio cultural, social, económico y político, tornan obsoletas a muchas instituciones tradicionales de la vida social y del derecho; el descentramiento de la posición del Estado en la sociedad posmoderna y los roles diferentes, pero no menos importantes, que tiene que asumir la política en los contextos de integración regional y global, etc., desbordan masivamente la información y los puntos de vista teóricos que puede aportar por sí mismas las propias disciplinas jurídicas.* De Zan, J., 2004, *La ética, los derechos y la justicia*, 2004 Konrad-Adenauer-Stiftung E.V., Montevideo, pp. 264-265.

²⁵³ Recordemos como bien lo dice Julio de Zan que en las últimas décadas se han desarrollado en el campo de la ética algunas nuevas especialidades con el nombre *éticas aplicadas*, como la bioética y, en especial, la ética de las decisiones clínicas en medicina, la ética de la economía y de la empresa, la ética de la investigación científica, etc. Con lo que ya se perfilan los procesos interdisciplinares en los que por hora se enfocan en resolver racionalmente problemas *profesionales* que se plantean en situaciones complejas, en las que intervienen diferentes ciencias. De Zan, J., 2004, *La ética, los derechos y la justicia*, 2004 Konrad-Adenauer-Stiftung E.V., Montevideo, p. 39.

²⁵⁴ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 99.

²⁵⁵ Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 116.

hace por mediación de las disciplinas.²⁵⁶ Este ejercicio está valorado también éticamente pues expresa una “cooperación” entre las disciplinas o de la filosofía con otras filosofías en este caso. Toda vez que las distintas disciplinas cooperan entre sí para generar un conocimiento de mayor complejidad. La interdisciplinariedad, para la filosofía intercultural, supone no un agregado sino una fortaleza toda vez que, al haber supuesto una pluralidad cultural con la cual tiene que dialogar, se hace necesario y obligado el tender relaciones de cooperación entre otras disciplinas que le puedan mostrar elementos y aspectos abordados por ellas ante el tema cultural que no había podido observar por sí misma. Pues, ciertamente, le interesa dialogar en un estado conveniente, es decir, “informado” lo más posible de cómo es el ser humano en sus diversos ámbitos.

Pero más aún, la interdisciplinariedad no es sólo la utilización de una ciencia por otra para fines de “actualización”. Tampoco es una sistematización de los saberes desde una perspectiva fija y exclusiva. En algún modo esto sería una visión reductiva de lo interdisciplinar. Al menos en el programa de nuestro autor, la interdisciplinariedad asume los mismos momentos de con-vocación, contrastación, cuestionamiento e interfecundación (litigios, no obstante, en función de un “fin común”), aquí entre las ciencias, como en el contexto del diálogo intercultural. Con lo cual se estaría también evitando la dominación de una forma específica de racionalidad. Se busca así contribuir a una racionalidad que devenga de la con-vergencia entre disciplinas. Las racionalidades particulares, específicas a cada ciencia, podrían abrirse justamente al horizonte que Fernet-Betancourt llama “razonabilidad de la razón”.²⁵⁷ Es decir, un nivel cualitativamente superior al de la racionalidad “disciplinar” y “disciplinante”, y que podría describirse como una cualidad de la razón que se logra no por superación de las racionalidades (las de las demás), sino por el proceso de “transportación” y “tráfico” en múltiples sentidos de las diversas racionalidades.²⁵⁸ No es indebido indicar que este modelo de la interdisciplina de nuestro autor es un aporte en sí mismo. Pero que ciertamente él desarrolla en coherencia con los supuestos no sólo del reconocimiento de una pluralidad de saberes (en ese caso: de las ciencias o disciplinas) sino del necesario encuentro entre ellas para arribar a horizontes más fecundos y complejos, evitando con ello la fragmentación y parcelación (relativismo) de las diferencias. En este proceso la filosofía intercultural se empeña en dar otro paso para su trans-formación.

Lo realmente decisivo y esencial en la tarea de la interdisciplina, y por lo que ella es de vital importancia para lo intercultural, en palabras de Fernet-Betancourt, es

[...] saber asumirla [la tarea de la interdisciplina] como una oportunidad metodológico-epistemológica incomparable para trabajar dialógicamente con otros saberes en el programa de vivir, ejercitar y pensar la razón humana como un “concierto” o un a “composición” siempre inconclusos; y, por tanto, donde nunca se podrá colgar el letrero de “no hay entradas”.²⁵⁹

²⁵⁶ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 112.

²⁵⁷ Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 121.

²⁵⁸ *Idem.*

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 123.

4.

Hacia un compromiso filosófico

Hemos esbozado someramente la reacción crítica de la filosofía intercultural frente a la pretensión unívoca y exclusivista (asumida como ~~un~~ "universal") de *un* cierto modo o tradición de hacer filosofía en occidente. Tal crítica no es inocente y no evidencia sino la convicción por ampliar la complejidad del conocimiento en función de un enfoque realmente plural. La filosofía no puede y no ~~debe~~ permanecer al margen de este nuevo esfuerzo vocacional y seguir bajo una monoculturalidad occidental. Para todos es relativamente fácil identificar que tal pretensión eurocéntrica proviene de la gradual *subsunción institucional* de la filosofía como un quehacer académico.²⁶⁰ La filosofía, que al principio de la propia tradición occidental con la figura socrática²⁶¹ en primer plano (pero también con los rostros peculiares de un Heráclito o de un Diógenes ~~el~~ "el cínico")²⁶² se imponía como un ~~pensar~~ *peregrino*", no sólo como forma de vida sino como la conciencia crítica de un pueblo cuya pregunta fundamental solía ser ~~cómo~~ "cómo tener una vida *buena, bella y justa*", habría de continuar un proceso *disciplinario*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 266.

²⁶¹ El compromiso de filosofar como expresión del pensar por cuenta propia y así prestarse como servicio, fue la lucha infatigable emprendida por Sócrates (cuando lo fundamental era alcanzar lo bello, bueno y justo). La *Apología de Sócrates* de Platón representa muy bien esta idea. Por una parte, una vocación por la *verdad*, por el saber, por el ejercicio libre del pensar. ~~Es probable~~ ~~dice Sócrates~~ que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como en efecto, no sé, tampoco creo saber. (21d) [...] Y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal... (28e) Pues una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre". (38a)

Pero al mismo tiempo, un compromiso con la *Pólis*, con la comunidad, pues para saber es siempre preciso el *dialogar*, y al dialogar se hace necesario actuar con *justicia*. ~~Óid~~ lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir. [...] En efecto, atenienses, yo no ejercí ninguna otra magistratura en la ciudad, pero fui miembro del Consejo. Casualmente ejercía la pritanía nuestra tribu, la Antióquide, cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval. En aquella ocasión yo solo entre los pritanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra. Y estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y detenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos. Creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais diciendo cosas injustas. (32c) [...] Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto corre más deprisa que la muerte. (39a) [...] Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. (39d) [...] Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto." (41d) (*Ibid.*). Platón, 1993, *La apología de Sócrates*, Gredos, Madrid.

²⁶² O tiempo después en la figura de un Cicerón comprometido con los asuntos de la ~~res~~ "res-pública", afirmando una *vita activa* en contraste con una *vita contemplativa*.

paulatino a lo largo de la historia arribando por ejemplo a la renovación moderna de la universidad en Inglaterra, Francia o Alemania (en este último país a partir de las ideas de Humboldt, Fichte, Schelling y Schleiermacher)²⁶³ en el siglo XIX. Pasando así del *simposio* (con una festiva y fraterna libertad discursiva) a la figura del *Herr Professor*. El filósofo, por ende, había quedado integrado y comprendido dentro del *corpus* institucional educativo al que pertenecía como *producto* de la formación de altos cuadros científico-intelectuales perfilados a potenciar las condiciones económicas, culturales y políticas de una nación (sobre todo en el contexto de la civilización industrial).²⁶⁴ Delimitando su ejercicio en lo sucesivo y hasta el día de hoy en la explicitación *profesional* de sus objetivos, metodología y perfiles, sujetándolo a los estándares de “excelencia” fijados por las instituciones (privadas o públicas), y enquistado a los intereses o criterios económicos de financiamiento e inversión así como a las decisiones políticas que apoyan material y moralmente su existencia como respuesta de su “servicio *ad hoc*”. El nuevo mundo de la filosofía era ahora el de la universidad, donde se encuentran cátedras, centros, institutos, escuelas, facultades, consejos, decanatos, secretarías, rectorados, además de la matrícula, las clases, las carreras, los currícula, profesores, estudiantes, conexiones y demás órganos y procedimientos por los cuales una institución universitaria puede cumplir con sus funciones (por no decir lo que ésta, la universidad, mantiene de relaciones y tensiones con el resto del proceso social y económico a escala mundial en la ahora era post-industrial).

Esta “profesionalización del saber” y hacer filosófico, que ha dictado y fijado sus posibilidades como trabajo teórico-académico “riguroso” y sistemático (en lo que se refiere a comprobación de conocimientos),²⁶⁵ será lo que hasta el día de hoy sirve de fundamento y confianza “tradicionalista por ello” a quienes defienden un tipo particular de filosofar como única filosofía posible. Con lo que ahora se nos dice de cierta manera y sin más que la filosofía existe sólo *ex cathedra*. Continuando con ello una tradición filosófica como y en tanto disciplina. En este sentido, hemos de comprender la distinción crítica que ha formulado Raúl Fonet-Betancourt para comprender este proceso, a saber:

Como se sabe, al menos en Occidente, el debate sobre la naturaleza y el sentido del saber filosófico han trascendido [...] como una confrontación entre dos perspectivas fundamentales [...] [Por una parte] la tradición que consolida e inaugura Immanuel Kant al elevar la ciencia moderna occidental como único paradigma válido para hacer filosofía en sentido estricto: y, por otra parte, la tradición socrática [como el confucianismo chino y los profetas de Israel] que entiende la filosofía en términos de saber práctico sapiencial, esto es como sabiduría que, sin encerrarse al saber “científico”, sabe abrirnos a las fuentes de sentido de la vida, nos enseña a leer nuestros mundos de vida y a interpretar sus signos, pero sobre todo a *tomar una postura ética* en nuestras vidas.²⁶⁶

²⁶³ Con lo que, por lo demás, la filosofía sería des-centralizada de la teología, ocupando un lugar propio en la Facultad de Filosofía sobre la que giraría como centro religante todas las demás partes de la universidad.

²⁶⁴ Ribeiro, D., 1982, *La universidad necesaria*, UNAM, México, p. 52.

²⁶⁵ Un análisis de la enseñanza de la filosofía en una vertiente alternativa, como “inculcación de la reflexión filosófica a la vida”, la encontramos suficientemente bien formulada (en plena consonancia de lo que explicado arriba) en el capítulo 4 intitulado “¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía”, de la obra de 2004 de Fonet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, pp. 45-57.

²⁶⁶ Fonet-Betancourt, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Reihe Monographien, Band 36, Aachen, p. 139. Subrayado mío.

En este mismo tenor toma postura un Jesús Mosterín:

La filosofía se puede considerar desde dos puntos de vista: como una profesión o especialidad académica (al mismo nivel que el derecho contencioso-administrativo, la arqueología sumeria o la física de plasmas), o como una dimensión humana, asunto de todos. [...] La filosofía como especialidad académica y profesional sólo tiene justificación en la medida en que contribuya a la filosofía como dimensión humana. [...] [El gran peligro es la mera e inconexa especialización;] El especialista cada vez tiene que especializarse más, con lo que sabe cada vez más sobre cada vez menos, hasta que llega a saberlo casi todo sobre casi nada". Pero la filosofía [remarca nuestro autor, es:] es *asunto de todos*".²⁶⁷

Hemos de recobrar algo ~~perdido~~" por el filosofar, como lo expresaba S. Radhakishnan: ~~La~~ filosofía se inició como intento de dar al hombre una teoría de la vida como guía. Pero ha olvidado su punto de partida y sus propósitos; ha olvidado al hombre mismo a quien debe dirigirse su actividad".²⁶⁸ Se puede decir que la filosofía se la ha cristalizado y corre en nuestros días el riesgo de la burocratización²⁶⁹ de su actividad bajo el punto de vista estrictamente utilitarista, bajo prácticas jerarquizadoras, meritocráticas, competitivas, enclaustradas y elitistas del saber. Con lo que sus posibilidades también corren la suerte de perderse.

Por lo anterior se hace necesario plantear de nuevo la situación del quehacer filosófico mismo como ~~práctica~~ *real* de hombres" (en la expresión utilizada por Jean Marc Lévy-Leblond²⁷⁰); es decir, considerar a la filosofía primeramente en su estatuto actual²⁷¹ como una ~~actividad~~ profesional" (un trabajo intelectual inserto dentro de la estructura de un Estado) y que no es separable del conjunto social o cultural en el que se practica. Hay necesidad por ende de evaluar y revisar con espíritu crítico los principales programas y planes de estudio e investigación, su enseñanza, el papel de ellos en las instituciones educativas, su estatuto y función cultural y social, los enfoques y las planeaciones, etc. Esta labor no representa otra cosa que el *problematizar* la realidad misma de la práctica filosófica hoy en día, que por lo demás, y como un síntoma propio de nuestra época, se encuentra enclaustrada e interviene de manera difusa y ambigua en los asuntos públicos. La filosofía, toda filosofía, se explica por su ~~contexto~~" (la vida en *circum-stantia* como *realidad histórica*), por aquello que constituye como distintas a su comunidad y a su cultura, sino que además esta situación explica la razón de someter a examen el modo de practicarse y reflexionar sobre las ~~relaciones~~ de constitución" (políticas, económicas, culturales, ideológicas, etc.²⁷²) a partir de un determinado

²⁶⁷ Mosterín, J., ~~Grandeza~~ y miseria de la filosofía analítica", en *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, editores: León Olivé y Luis Villoro, FFyL-IIFs-UNAM.

²⁶⁸ Radhakrishnan, S., *El Concepto de hombre. Estudio de filosofía comparada*, FCE, México, 1960, pp. 41-42

²⁶⁹ ~~La~~ burocratización ocurre cuando determinados procedimientos prácticos son coagulados, formalizados y repetidos mecánicamente, con lo cual se empobrece la acción humana, que queda desligado tanto de su relación con la realidad (transformada, en la praxis burocrática, en simples objetos de manipulación) como de sus finalidades (cuya racionalidad o irracionalidad la praxis burocrática no pone en cuestión". Coutinho, C.N., 1973, *El estructuralismo y la miseria de la razón*, Era, México, p. 31.

²⁷⁰ En su obra: *La ideología de/en la física contemporánea y otros ensayos escritos*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1975.

²⁷¹ Lo de ~~primeramente~~" significa hablar de cómo tiene lugar hoy en día la práctica profesional, académica, del filosofar como ~~contexto~~ inmediato". Pues es éste y no otro la situación de esta actividad.

²⁷² En estas ~~relaciones~~ de constitución" es desde donde se ~~comprenden~~" las notas que caracterizan a los seres humanos (tales como el color de la piel, el vestido, el género, la clase social, etc.) y que pueden

sistema del que es parte. La conciencia de esto representa el *esfuerzo vocacional* porque el filosofar comience a salir más a menudo al mundo, a su comunidad, y se convierta en un ejercicio teórico y práctico responsable en un mundo terrenal por los otros, incluyéndolos cada vez más en sus propias interrogaciones y problemáticas e incluso atreviéndose a proponer alternativas que le puedan hacer ganar de nuevo el derecho a decir algo *significativo* sobre y a la humanidad. En este empeño hay que aclarar algo fundamental:

[...] la filosofía intercultural –dice Fernet-Betancourt– no quiere ser sólo el foro de los “profesionales” del pensar, llámense “sofos”, “amatinime” o “saila”, sino también el foro de *culturas filosóficas vivas* articuladas a la vida cotidiana de sus miembros. No olvidemos que, en última instancia, se trata de convivencia, y que ésta requiere la experiencia y el aprendizaje de todos los afectados.²⁷³

Un filósofo no puede llegar a ser tal sin la asimilación de su pasado, sin su tradición. Empero, la formación en la tradición propia no es lo *fundamental* al “acto mismo del filosofar”.²⁷⁴ Mucho de lo que actualmente es considerado como “filosofía” se reduce al mero aprender (mas no “aprehender”, es decir, hacer *propio* el saber) una serie de tesis organizadas. Con ello, el pasado es reducido a mera bibliografía.²⁷⁵ La filosofía que se enseña de esta manera, dice Fernet-Betancourt, sólo permite avivar el “culto al texto escrito” o de la “filosofía del manual”.²⁷⁶ Algo no muy lejano a lo que hace el enciclopedista, el historiador o el cazador de antigüedades.²⁷⁷ Ocuparse así del conocimiento sólo contribuye a hacernos siervos del *l’art pour l’art*. Pues ése que conoce nunca soy *yo* mismo. La mera instrucción filosófica –podríamos también decirlo de la tradición que sea– conformada por la didáctica, la lógica, la retórica, la historia de la filosofía, etc., serían, entonces, prolegómenos a este “acto mismo de filosofar”. El filósofo, como forma vital de preguntar, no puede resignarse al “público estado de interpretado”, como indica Heidegger, del *se-hace*, *se-piensa*, *se-dice*, enmascarado en lo establecido (aunque pase por lo orto-doxo), sin vida creadora o libertad alguna.

Tenemos que ir, en cambio, en búsqueda del “ser uno mismo”, de revelar ante el mundo mi *situación vital* a partir de una pregunta. Si logramos concebir entonces que los sistemas filosóficos de la tradición son expresiones de una pregunta personal (que condensa también lo comunitario) que se vuelca al mundo, significaría poder estar “en

expresarse de manera excluyente y negativa; en el racismo, en el etnocentrismo, en la intolerancia a la diversidad sexual, en la explotación económica, etc.

²⁷³ Fernet-Betancourt, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Reihe Monographien, Band 36, Aachen, pp. 115. Subrayado mío.

²⁷⁴ En referencia a esto, W. Luypen comentaba en su célebre *Fenomenología existencial* que el estudio de los grandes sistemas filosóficos sirve de mediación a lograr el “acto mismo de filosofar”. El “filosofar –dice Luypen– no es aprender un sistema de tesis”. *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1967, p. 14

²⁷⁵ Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 268.

²⁷⁶ Fernet-Betancourt, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Reihe Monographien, Band 36, Aachen, pp. 115.

²⁷⁷ En la obra de Friedrich Nietzsche *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, la pluma del pensador de Basilea dejó testimonio del valor de la vida, del mundo presente, del tiempo terrenal. El principio *par excellence* que autoriza y dignifica hurgar en el pasado, nos dice Nietzsche, es la vida misma. Vida cual cruzada librada del encuentro voluptuoso con el mundo y con los demás *hic et nunc*. Viajar al pasado, como quien se pasa mirando al cielo y a las estrellas, olvidando todo alimento y buena charla, impide a la vida *arraigarse* en el presente; impide *cultivar* el momento en el que existo.

posición” de interrogar a sistemas pasados a la luz de nuestra situación vital. Así lo ve el mismo Fornet-Betancourt:

La ~~ps~~personalización” de esta pregunta [sobre la tradición filosófica] apunta, en efecto, a una interpelación más de fondo que incluye desde luego [el] ámbito profesional, pero que lo sobrepasa al tocar una esfera de nuestra propia existencia en cuanto interpelación que cuestiona precisamente nuestro modo de entendernos y nuestra manera de ser como portadores y transmisores de tradiciones filosóficas.²⁷⁸

Es decir, podríamos *apropiarnos* del saber y sólo de esta forma podríamos *renovar*lo. Renovar la historia misma. Eh aquí el momento *activo*, el ~~o~~origen volitivo” de un genuino filosofar que, por lo demás, nunca ha dejado de ser el asombro siempre resistente a cualquier verdad última.²⁷⁹ La práctica filosófica no puede reducirse entonces sólo al examen riguroso de las tesis de la tradición como un ~~m~~museo muerto”, para usar la expresión de Fornet-Betancourt, al que se dirige la contemplación, sino que se logra verdaderamente cuando logramos llegar a la interpelación de nuestra propia situación como herederos de una tradición determinada. Momento en que podemos ~~e~~estar en nuestro tiempo” y ser capaces así de también comprender con mayor autenticidad los pensamientos pasados. Se trata, al fin, de lograr progresivamente definir una *thésis* (una postura) ante nuestra propia vida. De esta manera no somos rehenes de una profesión o practica dada, sino que somos capaces de llegar a nuevos horizontes con los propios recursos.

¿Pero por qué la necesidad de esto? Para Fornet-Betancourt la filosofía intercultural es de carácter contextual. Por el contexto, como hemos visto, podemos comprender lo que somos en cada caso nosotros mismos. Pero el contexto no es sólo determinación sino también posibilidad. Cada persona y cada comunidad tienen el libre encargo de cuidar, dignificar e incluso superar su propio contexto. Con respecto a él, entonces, se pueden por lo menos tener dos actitudes:²⁸⁰ dejar las cosas como están o contribuir a su transformación. De elegir la segunda opción, empero, nos aguarda un camino difícil. Una época como la nuestra nos impone retos y desafíos, y siempre lo hace desde la situación de injusticia y desigualdad en la que viven muchos seres humanos. La filosofía intercultural es contextual no sólo porque reconoce el lugar (*locus*) de donde surge, sino que al ser consciente de ello se vuelve hacia dicho lugar *críticamente*. No permanece en el tiempo y en el espacio sino que se vuelca creadoramente en ellos como *actor*. Al hacerlo se coloca como un quehacer presente, contemporáneo al tiempo mismo. Trata de vivir en su situacionalidad concreta e histórica y de llevarla por los mejores lugares. Esta filosofía se expresa con esencial ~~a~~actualidad”.²⁸¹ Pero se resiste a ser sólo tildada de ~~b~~bien informada”. En palabras de nuestro autor se trata más bien de ~~u~~una filosofía *para* nuestro tiempo”. Y nuestro tiempo a la vez reclama a la filosofía una escucha y visión distintos, más atentos. Actualidad, pero de los problemas que se suscitan en la vida cotidiana y que se han convertido en

²⁷⁸ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 56.

²⁷⁹ Luypen, retomando a Jaspers, denomina a esta ~~e~~experiencia personal de la realidad” como la manifestación misma de la vocación del filósofo. Porque la vida, nos dice Luypen, es la que suscita las cuestiones filosóficas. En este sentido, para este autor, un genuino ~~e~~entrenamiento” filosófico (como el fortalecimiento de las capacidades mismas para *suscitar* las preguntas *del* aprendiz de filósofo. Luypen, W., *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1967, p. 14. Subrayado mío.

²⁸⁰ En una paráfrasis de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach.

²⁸¹ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 131.

los problemas más urgentes de nuestra época. De aquí que se deba pasar de la mera situacionalidad a un posicionamiento comprometido, ético.²⁸² Este movimiento supone para la filosofía intercultural por lo menos: i) examinar a profundidad la situación actual de la filosofía; ii) comprender mejor los problemas más urgentes del mundo contemporáneo; y iii) emprender una “transformación” en el ejercicio de su labor filosófica de cara a los nuevos desafíos por los que atraviesa la humanidad. En esta necesidad, por ende, se convoca a una filosofía *comprometida con su tiempo*. La filosofía por ello tiene que revisar el “papel” que juega en la historia humana.²⁸³ Con lo que no debemos ser ambiguos y decir con claridad que la filosofía intercultural, por tanto, resulta de una inteligencia comprometida con la causa de la liberación de la humanidad. Así lo entiende Fernet-Betancourt:

[Se propone la transformación intercultural de la filosofía] no en sentido de una finalidad autosuficiente, sino más bien como una tarea que la filosofía cumple para poder cumplir mejor su misión histórica en el mundo de hoy. Así, la propuesta es: transformar la filosofía en vistas a su mejor contribución a la *transformación de la vida y del mundo*.²⁸⁴

La situación de la filosofía hoy en día, como lo hemos visto someramente, refleja la situación del mundo en el que vivimos, es un reflejo estructural. Pero nos importa el mundo y también la filosofía en la medida en que ésta nos permita acrecentar la vida, dignificarla y fortalecerla. Ella también nos puede ayudar a aliviar males y patologías propias de nuestra época civilizatoria. Tal sería la cercanía en este punto de la filosofía intercultural con la *Filosofía social (Sozialphilosophie)* de un A. Honneth, en donde una *función* de la filosofía *como* filosofía se hallaría en el saber diagnosticar y curar las patologías sociales; por ello la necesidad de volver a vincular a la filosofía con las ciencias sociales.²⁸⁵ En este sentido la filosofía recobra una dimensión perdida, la de ser “terapéutica”. El contexto hace alusión al estado actual de la filosofía pero, más aún, al estado actual de cosas en la humanidad toda. Al intentar promover nuevos cursos y orientaciones a la filosofía no sólo van encaminados a que ella cambie, sino para *reorientar* nuestro tiempo. Fernet-Betancourt se interroga entonces: “¿Qué podría hacer la filosofía en el contexto de nuestra época?”, y ensaya una respuesta: “Es claro que la filosofía puede, y debe, hacer una cosa, a saber, *ocuparse de su tiempo*”.²⁸⁶ Pero lo que no es tan claro es la cuestión de cómo y para qué debe hacerlo, advierte el autor. Se reconoce que históricamente la filosofía se ha “ocupado” (se ha *dedicado*) de una u otra forma de su tiempo. No puede ser de otra manera. Si reconocemos que la filosofía es una actividad humana, viva, activa, entonces no puede hacer otra cosa que volverse sobre su mundo y su época. Aunque al hacerlo lo puede hacer, como obra de hombres y comunidades concretas, con diversas actitudes que van desde las recreativas, disciplinares, encubridoras, utilitaristas o comprometidas. En tal espectro sólo hace falta echarle un vistazo a las biografías de cada filósofo y nos daremos cuenta de cómo cada

²⁸² *Ibid.*, p. 132.

²⁸³ Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 320.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 58. Subrayado mío.

²⁸⁵ Tal es el caso de la Escuela de Francfort en su etapa fundacional. En este marco no importa tanto la filosofía *per se*, sino lo que ella pueda procurar en el proceso de emancipación humana. Cfr. El trabajo de Oliver Kozlarek, *Hacia una teoría crítica de la globalización. Crisis y posibilidades para teorizar la normatividad*, Tesis doctoral, México.

²⁸⁶ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 21. Subrayado mío.

uno puede manifestar distintas actitudes ante su quehacer y su relación con lo que ocurre en el orbe. Cómo impacta el mundo a las psicologías de los filósofos es parte de la clave (entre tantas otras determinaciones) para entender los múltiples caminos de la filosofía.²⁸⁷ Que toda ella no puede ser ni hacerse de una forma, porque los que la hacen no pueden, aunque lo desearan, ser iguales. No es el tiempo el mismo, pero tampoco puede serlo el hombre. Pero al autor de *Transformación del marxismo en América Latina*, es menester replantear de nuevo la pregunta, hacerla más explícita: “¿Cómo y para qué debería la filosofía ocuparse hoy de su época?”. Y nos responde firmemente: “En relación con el primer momento de la pregunta, empezaría resaltando que la filosofía debería ocuparse de su época respectiva de una *manera auténtica y comprometida*”.²⁸⁸ Lo que Fernet-Betancourt entiende por una “manera auténtica y comprometida” revela una dimensión de responsabilidad “ante” lo real. Se trata de responder por lo hecho, por lo que es, siempre *ante un alguien* (en principio, a uno mismo por ser causa o por pasividad). Con la diferencia de que para Fernet-Betancourt la *mediación práctica (praxis)* es esencial. Se trata entonces *in summa*, según nuestro autor, de:

hacerse cargo de la realidad de la gente que parta de la convivencia real, de la inserción en procesos reales y del compartir la vida cotidiana. Hablo, dicho en otros términos, de filosofar sobre su tiempo desde situaciones de vida real, y especialmente desde las situaciones de la vida precaria, necesitada y desamparada. Autenticidad y compromiso son así los pilares de una actitud filosófica que, superando la tentación de concebir su práctica del pensar en analogía con la actitud o el papel del “espectador”, *confiesa su contextualidad y se preocupa por ocuparse responsablemente de los contextos de vida de la gente*.²⁸⁹

Intentaremos explicar esta postura para hacerla más asequible. En la práctica de la autenticidad y del compromiso se moldea el carácter de la contextualidad del filosofar en cuanto que radicalizan la inserción contextual y potencian la convivencia.²⁹⁰ Por otra parte, al enfocar su atención en la situación de opresión en que están sometidos grandes sectores de la humanidad, este filosofar vela por pensar tales contradicciones y de hacer suyos los proyectos de vida de los humildes. El enfoque de tal filosofía es, entonces, eminentemente la resultante de un humanismo crítico-ético. Fernet-Betancourt se inscribe desde luego dentro de esta tradición de humanismo crítico (que viene de Marx, pasa por José Martí, Sartre y las filosofías liberadoras).²⁹¹ De ahí que defina su labor: “filosofía como práctica de saber conciente de que su lugar en el mundo asimétrico de hoy es el de *los de abajo*”.²⁹² Se ocupa de los excluidos y marginados que los procesos históricos en su desarrollo modernizador han desechado. Exclusión y marginación que hiede desde las cloacas de las guerras, el hambre, la explotación o el saqueo. Esta preferencia u opción es, nos dice el autor, “pre-filosófica”, pues se trata de la *fuerza* de la que mana el sentido mismo, su *raison d’être*, su *vocatio* de la nueva práctica filosófica. Se trata de la “espiritualidad” de la que nace una filosofía y a la que ha de

²⁸⁷ Este es el sentido que trabaja Ben-Ami Scharfstein en su obra *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1984.

²⁸⁸ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 22. Subrayado mío.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ Fernet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 15.

²⁹² *Idem.*

volver y nutrirse siempre que se encuentre en desierto. Se *da la cara* ante el sufrimiento y dolor del mundo. No se la esconde ni en las elucubraciones de mayor abstracción. No la puede esconder. Fernet-Betancourt debe este “espíritu comprometido” al autor de *De otro modo que ser*, en efecto, nos referimos a Emmanuel Levinas, quien dice en alguna parte:

La presencia del rostro que viene de más allá del mundo, pero que me compromete en la fraternidad humana, no me abruma como una esencia numinosa que hace temblar y se hace teme. [...] Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, se presenta allí de pronto como absoluto. [...] Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino *ponerse como responsable*, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro. [...] Más, porque mi posición de *yo* consiste en *poder responder* a esta miseria esencial del Otro, en descubrirme recursos.²⁹³

A la filosofía, como quehacer de hombres concretos, se le impone igualmente como lo más urgente, como lo más necesario el “ponerse como responsable”, es decir, “poder responder” ante la penuria del Otro. Esta filosofía, en la propuesta levinasiana, “asume –dice Fernet-Betancourt– como tarea primera de toda filosofía auténtica responder a la pregunta desafiante del ‘¿qué has hecho de tu hermano’, que conmueve y convierte la libertad en carga de responsabilidad”.²⁹⁴ En ello, la filosofía se responsabiliza por la humanidad y por ello tiene que cuestionar la asimetría social, económica, cultural, etc. por la que las personas “aparecen” y se muestran menguados. Ponerse como responsable requiere *valor*. No sólo es “valioso” aquel que lucha por erradicar las ataduras de la esclavitud y la tiranía, sino que es radicalmente *valiente*. Se necesita valor para luchar para llevar a cabo nuestra propia vida, pero se necesita más valor para que ésta, nuestra vida, sirva a la causa de la paulatina erradicación de la desigualdad. La filosofía no puede escapar a su contexto y por ello no podrá escapar a las situaciones de precariedad e injusticia que existen en ese contexto y hacen de dicho contexto *ése* y no otro. El que la filosofía se “ocupe de” (*tome a cargo*) las situaciones de la vida precaria, necesitada y desamparada en las que vive la gente, como lo explicaba Fernet-Betancourt, no implica que se reduzca su horizonte de comprensión o ejercicio, sino que establece que este camino, que inicia con la conciencia humana comprometida, indica que las causas, los procesos y los mecanismos originadores de la pobreza, la miseria y la injusticia son eminentemente estructurales y estructurantes, y que, por ende, la filosofía no tiene, en principio, limitaciones temáticas, teóricas o prácticas para expresarse y que desde todos los horizontes puede servir para combatir los ejes del desamparo humano. De ahí que el pobre en su miseria o en su posibilidad de exterminio no diga sólo la situación de Otro absolutamente Otro ante un yo expectante, sino que *dice* de un yo en la “relación” mundana por la que él padece injusticia y el yo podría, y de hecho la padece, en el hecho mismo del *encuentro asimétrico* con ese Otro. La asimetría coloca a los miembros de esa relación en una posición de *inhumanidad* y no sólo a la víctima. Ante esto se habla del poder del ingenio que se de la tarea de hacerse de los “recursos”, como dice Lévinas, para responder (no ciertamente con un mero decir) ante nuestra condición necesitada.

No debemos olvidar en este tema la ya la clásica obrita de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, que se interrogaba acerca de las

²⁹³ Levinas, E., 2006, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 228. Subrayado mío.

²⁹⁴ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 33.

condiciones de existencia de una “auténtica” u “original” filosofía latinoamericana y del perfil que ésta tendría que tener y que es un antecedente de la filosofía comprometida en el sentido expuesto por Fernet-Betancourt. El filósofo peruano afirma que el pensamiento filosófico latinoamericano es defectivo e inauténtico al padecer una negatividad histórica (de dependencia económico-cultural) producto de la dominación por parte de potencias extranjeras. De tal manera que el arribo a una filosofía auténtica ha de pasar necesariamente por la superación de las condiciones de opresión del Tercer Mundo. Sin embargo, Salazar Bondy advierte con contundencia y revela el *sentido* de una verdadera “filosofía latinoamericana”, al decir:

Pero no necesita esperarlo [la filosofía a la superación de la negatividad]; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces. [...] convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición.²⁹⁵

La tarea de una filosofía *latinoamericana*, para ser “ella misma”, más allá de toda calca y copia de los discursos europeos, ha de ser eminentemente “destruccionista” (de su propio pensamiento alienado); ha de ser una “conciencia liberadora”. Por ello se suele reconocer en el discurso de Salazar Bondy el contexto que habría de enriquecer el movimiento de la Filosofía de la liberación latinoamericana al principio de la década de los 70.²⁹⁶ La realidad del existir histórico de la comunidad latinoamericana, para seguir la expresión de Salazar, exige el apoyo de una filosofía transformadora, rigurosa y realista y no una sujeta a los intereses de los centros de poder. Una filosofía crítica y no una cómplice. Una filosofía que “debe estar nutrida por la vida de nuestros pueblos para ser adecuada a su esencia y a sus fines”.²⁹⁷ Que pueda concentrarse a largo plazo al “descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica que han de producirse al hilo de la mutación histórica de nuestros pueblos”.²⁹⁸

Aquí es donde la filosofía tiene que sobre-pasarse y salir al encuentro solidario con las personas en situaciones concretas. Por ello lo de que la filosofía “parta de la convivencia real, de la inserción en procesos reales y del compartir la vida cotidiana”. No ha de ceñirse al claustro, sino que ha de ser también una labor *orgánica*. Lo que nos hace volver en cierta manera a la posición de un Antonio Gramsci cuando se cuestionaba por lo que ha de caracterizar el ejercicio de la filosofía como una actividad de intelectuales en una época determinada. Dice Gramsci:

[Pues] *¿un movimiento filosófico* es tal solo en cuanto que se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales, o *es tal, por el contrario, sólo en cuanto que, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no olvida nunca permanecer en contacto con los “simples” e incluso ese contacto halla la fuente de los problemas*

²⁹⁵ Salazar Bondy, A., 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México, p. 126.

²⁹⁶ Respecto a este tema Cfr. Dussel, E., 2007, “Augusto Salazar Bondy y el origen de la Filosofía de la liberación”, en *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, pp. 55-67.

²⁹⁷ Bondy, A., 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México, p. 129

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 130.

*a estudiar y resolver? Sólo por ese contacto una filosofía se vuelve —histórica”, se depura de los elementos intelectualistas de la naturaleza individual y se hace vida.*²⁹⁹

Los elementos intelectualistas representan los vicios de una vida profesional e intelectual reductivamente entendida, o sólo entendida dentro de la oposición —trabajo manual/trabajo intelectual”. Una filosofía, enclaustrada, no pretende más que lo que de ordinario se hace y se piensa como un protocolo y agenda institucional a seguir, como ya lo expusimos antes. Deja intacto al mundo contemplándolo desde la asepsia y objetividad del espectador. Se trata de una filosofía que no toma partido, pero que no se da cuenta de que al no tomarlo ya ha escogido ser cómplice, es decir, como se suele decir, ha elegido ser parte del problema y no de la solución. Pero en la nueva dimensión de la filosofía propuesta por Fernet-Betancourt, lo restringido del filosofar tiene, en efecto, como lo ha estipulado Gramsci, *hacerse vida*. No sólo se intenta decir que la filosofía se arraigue y deje huella en el mundo, sino que se *viva* como un asunto comunitario, como un *asunto de todos* (como ya lo decía J. Mosterín).

Esta filosofía tiene por ende, continuando con el hilo de la discusión, renunciar al elitismo y los hábitos del mero academicismo que hasta ahora le han sido inherentes, lo que en consecuencia involucra que busque que su manera —de ocuparse de lo realmente real en su tiempo corresponda a formas populares. Es más, [que intente] configurarse como una *forma popular*”.³⁰⁰ Lo que entiende nuestro autor por —popular” es clave para definir una de las funciones que le ha asignado a la filosofía intercultural, por lo que nos detendremos un momento en este tema para ver su alcance y pertinencia.

4.1.

Filosofía para el mundo

El término —filosofía popular”, nos recuerda Fernet-Betancourt,³⁰¹ fue el nombre de un movimiento filosófico (que también tenía representantes de las más diversas disciplinas tales como la literatura, la historia, la teología o la pedagogía) surgido en el contexto de la ilustración alemana tardía del siglo XVIII con la aparición de la obra de Johann-

²⁹⁹ Gramsci, A., 1970, *Los Cuadernos de la Cárcel*, Cuaderno 11, Era, 1970, p. 250. Subrayado mío. En otro pasaje de sus célebres *Quaderni* indica con singular lucidez: —Paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber. El elemento popular —siente”, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual —sabe”, pero no siempre comprende y especialmente —siente”. Por lo tanto, los dos extremos, son la pedantería y el filisteísmo por un parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No es que el pedante no pueda ser apasionado, todo lo contrario; la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste <en creer> que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado... o sea que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) si es distinto y separado del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas en esa situación histórica determinada, y vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada, el —saber”; *no se hace política-historia sin esa pasión, o sea sin esa conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación*”. Gramsci, A., p. 332, Op. Cit.).

³⁰⁰ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 23. Lo que conviene a mis intereses es que te alejes por propia voluntad. Y que entiendas que lo que siento por ti es un profundo desprecio. Si escuchas algo, atiende que estás sola y que es tu culpa el estarlo.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 115.

August Ernesti (1707-1781) en Leipzig, su opúsculo *Prolusio de philosophia populari* de 1754, como respuesta al llamado de Denis Diderot poco tiempo antes sobre la necesidad de la “popularización de la filosofía” (basándose en las figuras olvidadas de Sócrates y Cicerón). Se trataba, en palabras de Fernet-Betancourt, de “recuperar el pulso de la vida de la gente como su auténtico lugar”.³⁰² Ir más allá de los muros de la academia para “tener que ver” con lo que el mundo de la vida cotidiana emprende (en clara remembranza de la antigua sentencia “vana es la palabra del filósofo que no sirva a curar los males de la gente”). El propósito de la actividad filosófica, por ende, no sólo tenía que ser un “saber socialmente útil” sino que, de acuerdo con ello, tenía que ser un asunto *público* donde estuviese al alcance de todos. Frente a este movimiento las quejas y las inconformidades por parte de las autoridades hegemónicas de la filosofía académica no se hicieron esperar (tales como Kant, Reinhold, Fichte y sobre todo Hegel). La condena fue tajante. La llamada “filosofía popular” (*Philosophia populari / Die Popularphilosophie*) se consideró como un descrédito y riesgo a la profundidad y al carácter serio y científico de la profesión filosófica al tener por “fuente del saber” las trivialidades de la gente ordinaria. Filosofía es especulación, decían ellos, y nada parece más contrario a su espectro que el intentarla “popularizar”. Sin embargo, su pertinencia para nuestra época es para Fernet-Betancourt incuestionable. Se pregunta entonces algo fundamental ante esta tradición desactivada: “¿Pueden ser las reivindicaciones de la “filosofía popular” frente a la escolarización de la filosofía y su consiguiente aislamiento del “mundo de la gente” una base orientadora para un proyecto de recontextualización del quehacer filosófico en nuestro mundo histórico actual?”.³⁰³ Nuestro autor de la interculturalidad defenderá que aquellas reivindicaciones nos las podemos hacer nuestras en este tiempo porque forman parte la “confesión por el contexto” y del ser responsable por él al ser responsable por el “mundo de la gente”.

La filosofía popular de aquellos días no se podría haber comprendido sin referencia de un fenómeno social y cultural mayor y propio de la Ilustración, a saber, la aparición y constitución (en espacios diferenciados como el social, lo político y lo cultural) del “público” y de la derivada esfera de la “opinión pública” (*öffentliche Meinung*).³⁰⁴ En el principio de los derechos inalienables del hombre y de los esfuerzos de la filosofía de las Luces de librar la lucha contra el poder de la mera tradición y contra la autoridad³⁰⁵, se deposita la confianza en el cultivo y expresión de las facultades racionales del género humano en el acrecentamiento de la libertad, la autonomía y la sociabilidad. El espacio de lo público como el medio donde se han de discutir y atender los asuntos de la vida social, más allá y en contraste con la voz del Estado en turno. De aquí que la filosofía hecha a partir de esta realidad social se comprometa con la vuelta al *ágora*, a la formación y “conversación” con un “público” al que rinda un servicio de información y de crítica de los principales asuntos. De este proceso se destaca la edición de la publicación periódica que a cargo de Johann Jakob Engel (cuya primera salida es en 1775) intitulado *Der Philosoph für die Welt*, “el filósofo para el mundo”.³⁰⁶

³⁰² *Ibid.*, p. 116.

³⁰³ *Idem.*

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 118.

³⁰⁵ Cassirer, E., 1984, *La filosofía de la ilustración*, FCE, México, p. 261.

³⁰⁶ Entre las importantes figuras que han destacado también en este movimiento o ha abonado a él se encuentran nombres como Johann Gottfried Herder (1744-1803); el llamado grupo de Berlín: Friedrich Nicolai (1733-1811), Thomas Abbt (1738-1766), Johann Erich Biester (1749-1816), Karl Philipp Moritz (1756-1793), y muy especialmente los de Johann Jakob Engel (1741-1802) y Moses Mendelssohn (1729-1786); el grupo de Goettingen: Johann Feder (1740-1821), Michael Hissmann (1752-1784), Christoph Meiners (1747-1810) y Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799). Entre otros.

Fornet-Betancourt rescata las reivindicaciones de la “filosofía popular” tales como la “plaza pública” y la “vida de la gente sencilla” como la filosofía piensa y discute (como otro cualquier sector) *con* la sociedad generando precisamente un “espacio público”. Pero hacerlo supone un cambio de mentalidad, de actitud y de actividad. Del tratado y de las prácticas enclaustradas se ha de permitir el encuentro con los medios (en otrora sería casi exclusivamente en los periódicos) que generan opinión, pero también, y esta es la contribución actual de nuestro pensador, de las prácticas sociales. Bajo la pregunta de ¿cómo llegar a la gente?, la filosofía intercultural, heredera de la filosofía popular alemana del siglo de las Luces, piensa en nuevos caminos, métodos y espacios para realizarse en compañía de la comunidad, comenzando por la humildad del quehacer filosófico como un saber entre saberes y de su posición horizontal con respecto a toda otra posición en la *interlocución* con otros. La filosofía, y en esto continuamos con la intuición de Gramsci, no sólo tiene como núcleo problemático los temas que la realidad del mundo contemporáneo enfrenta, sino que intenta abordarlas y analizarlas de la mano de esa realidad, en la experiencia vivencial de la “plaza pública”. Se transforma así el “cómo” y el “con quién” debe de pensar el filosofar al definirse ahora también como “ejercicio social”.³⁰⁷ La filosofía así, como lo ha establecido Karl Marx, se hace una forma *concreta de vivir*, como una “sabiduría de este mundo [...] como alma viva de la cultura”.³⁰⁸ Así como también rezaba con fuerza aquel lema de José Martí que cita nuestro autor “la razón de todos en las cosas de todos y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”.

La “filosofía popular” o mejor, la “filosofía para el mundo”, como se nos previene mejor de llamarla con Engel, tiene que superar el enclaustramiento pero también la clásica división interna entre lo “teórico” y lo “práctico”, deviniendo generalmente lo primero en “científico” y lo otro en “popular” (u ordinario). Se dice que hay que *salir* de la universidad y reencontrar la vida y la historia de la gente; que es menester “des-profesionalizar” a la labor filosófica.³⁰⁹ Estas expresiones utilizadas por Fornet-Betancourt suenan en efecto verdaderamente subversivas (desde luego que lo decimos de modo positivo) e incluso parecería contraviene en algo aquella expresión de Gramsci al decir de lo que se quiere obtener: “[...] en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente”. El intelectual puede en “contacto” con la gente sencilla (“orgánicamente”) lograr esto, pero no olvida que tiene que elevarse del *sensus communis*. Contribuye a generar una cultura más crítica y madura, pero no abandona su formación, sino que la sabe integrar, *articular*, a la cotidianidad para generar “saber científico”. Así bien, ante las posibles críticas a Fornet-Betancourt sobre el que la filosofía “tiene que” pasar por una cierta profesionalización, como quien defiende que no hay música virtuosa sin técnica, se debe considerar lo siguiente: *a)* Fornet-Betancourt entiende la reivindicación de una práctica alternativa generadora de saber (más allá de las versiones hegemónicas de la normatividad de la cultura filosofía) bajo atributos específicos como la claridad y la sencillez necesarias en la exposición de los temas para que hallen inteligibilidad en la razón pública; *b)* La filosofía intercultural no supone la reducción a una forma ventajosa para “popularizar” (en el sentido de prostituir) la filosofía sacrificando el rigor (que por otra parte no tiene

³⁰⁷ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 122.

³⁰⁸ Karl Marx – Friedrich Engels, 1974, *Sobre la religión*, Edición de Hugo Assman – Reyes Mate, Ediciones Sígueme, Salamanca, pp. 74-79. Subrayado mío.

³⁰⁹ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 125.

que ser siempre de corte lógico ni sistemático)³¹⁰ e iniciando todo de cero (lo que explícitamente no hace al estar en continuo diálogo con las filosofías existentes en el mundo, de discursos pasados y al expresarse todavía en un lenguaje comprensible para las comunidades filosóficas); de lo que se sigue que c) Tal filosofía tampoco aspira a ser mero activismo político panfletario. La filosofía no ha de reducirse sino de ampliarse. En este punto es importante cuestionar que el autor no diferencia claramente en lo que respecta a la discusión filosófica con terminología estricta (lo que supone necesariamente cierta formación y cierta especificidad o “difícil” comprensión de lo expuesto en una cierta tradición) y la discusión social o pública, comunitaria, que implicaría una inteligibilidad del discurso filosófico como un momento específicamente *pedagógico*³¹¹ para poder ser abordado públicamente por la comunidad.³¹² Al no establecer la diferencia pareciera que a lo primero (donde predominan las fórmulas, expresiones, relaciones temáticas, vocabulario filosófico o terminología) se le deba exigir poder “expresar lo mismo” pero en un lenguaje asequible para todos (un Heidegger o un Marx pero sin la analítica existencial propia del *Sein und Zeit* o sin la terminología hegeliana o económica-matemática de *Das Kapital*) para hacer permanecer la claridad y la sencillez.

Este punto nos recuerda lo ocurrido en los 30’s del siglo XX donde emergió por parte de la filosofía positivista del Círculo de Viena (*Wiener Kreis*) la crítica radical (a manera de demanda de eliminación) a la metafísica (como mera “expresión de una actitud *emotiva* ante la vida”)³¹³ donde se insistía con vehemencia que la filosofía se debía de “depurar” de la aridez, de los problemas ficticios y de doctrinas rebuscadas y crípticas, para contribuir a un lenguaje filosófico no sólo comprensible (con “sentido”) sino lógicamente válido y consistente (el que, con una correcta sintaxis lógica, unas proposiciones *se sigan* de otras deductivamente dentro del sistema) a partir de reglas formales (lo que imprime en todo ello una clara pretensión de “objetividad científica”). Desde luego que esta “inteligibilidad” quedó anclada al lenguaje formal de determinadas lógicas, lo cual haría claro cualquier tema siempre que se estuviera bien disciplinado en dichas formulaciones *cuasi* o netamente matemáticas (lo que

³¹⁰ Fernet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia, Aachen, p. 13.

³¹¹ Dice Fernet-Betancourt a propósito de esta filosofía que necesitamos: “[...] filosofía que crece como una campaña de alfabetización en la que se aprende precisamente a leer las contextualidades que configuran el mundo, así como a comprender las causas del porqué esas contextualidades (pongamos por caso la exclusión social masiva, la militarización de lo público o la discriminación sistemática de ‘minorías’)”. Fernet- Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 126.

³¹² En México se ha desatado en el año 2009 un debate intenso sobre la reinscripción de la filosofía como materia obligatoria en la formación de los bachilleres e incluso a todos los niveles de enseñanza en el sistema educativo nacional. Este movimiento en defensa de la filosofía (que ha creado el ahora reconocido por la UNESCO, Observatorio Filosófico de México con diversos documentos al respecto) como “disciplina” también enseña cómo la actividad filosófica no es “reservada a profesionales” sino que se “realiza” en el mundo de la gente al permitirle disponer de los mínimos elementos teóricos y metodológicos que le permitan comprender su sociedad y despertar así un sentido crítico. Lo paradójico es que, por lo menos en este país, ni siquiera existe una presencia de lo filosófico como disciplina (una recomendación explícita de la ONU), lo que imposibilita problematizar su ejercicio.

³¹³ En palabras de J. Ayer: “Las (pseudo)proposiciones de la metafísica [definida por ayer como: pretendido conocimiento de la esencia de las cosas que trasciende la jurisdicción de lo empíricamente fundado] no sirven para la descripción de las relaciones objetivas, ni existentes (caso en el cual sería proposiciones verdaderas), ni inexistentes (caso en el cual –por lo menos– serían proposiciones falsas); ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida”. Ayer, A. J., 1986, *El positivismo lógico*, FCE, México, p. 85.

ciertamente no hizo a esta tradición más –social”, relevante o más asequible que cualquier otra; había que asumir un determinado sistema y trabajar con él).

A nuestro juicio este tema se torna en lo más actual (por lo que urge una discusión más amplia y concreta), pero resulta de un desacierto. Por más que el lenguaje filosófico pueda o haya sido difícil y transido de terrenos pedregosos, eso no ha impedido apropiarnos de él (del por qué haya tenido que ser así, del por qué de dichos lenguajes, es asunto de aquellos filósofos en concreto). Pero desarrollar terminología estricta, que supone el manejo de muchos temas y autores, no parece ser tanto el problema como el que su gestación o su presentación no puedan en efecto realizarse en un diálogo arduo, ingenioso y creativo con los sectores más importantes de la sociedad (y en especial con los más desprotegidos). En una situación de dependencia es cuestionable el que las investigaciones realizadas en ciencias sociales sean totalmente expuestas en un código encriptado,³¹⁴ que termine por comprenderse después de siglos (aunque la incompreensión de los discursos filosóficos no pasan sólo por la ininteligibilidad de ellos como de la mala fe, la renuencia, la censura y persecución del pensar y del espíritu –elaramente crítico”). Ante esto, un ejemplo de articulación pedagógica, social (no sólo –científico”), la ha dado Karl Marx. No es lo mismo su *magnum opus*, *Das Kapital*, que el *Manifiesto Comunista* (*Kommunistisches Manifest*), un documento este último, que como bien apunta K. Löwith, es profético, una sentencia y un llamado a la acción [*call to action*] (y además, científicamente relevante).³¹⁵ El primer escrito de varios volúmenes libra una lucha sistemática en terminología estrictamente económica por comprender el proceso de producción capitalista; mientras que el segundo, de no muchas cuartillas, pretende condensar en ideas contundentes y provocadoras lo descubierto por un camino más difícil a nivel teórico (que tampoco estuvo sin el constante trabajo *con* las comunidades de trabajadores, etc.). Esto es evidente por tratarse de un –manifiesto” y porque el –público” al que va dirigido no está constituido sólo de otros intelectuales sino de toda la gente (sobre todo de la más involucrada en el proceso: la clase trabajadora). Realizar estos –pasos de concreción”, de –publicación”, de –discusión”, de –articulación” (socialización o –popularización”) es lo que aún ahora nos tiene que pedir lo mejor de nuestras cabezas. Pero, repetimos, superar el enclaustramiento no supone (como creemos que no puntualiza Fernet-Betancourt) –dejar” el claustro, sino de redefinir y reforzar su ejercicio no sólo a los asuntos de la vida pública sino, y en esto compartimos por completo la visión de nuestro autor, en compañía articulada con esta vida pública. Lo cierto es que esta –crisis institucional” de la filosofía frente a su contexto, no es exclusiva de esta actividad (o no tendría que serlo), sino de todas las otras disciplinas que han pasado por el mismo rasero en esto últimos siglos y que necesitan aire fresco. Entendemos, empero, el exhorto de Fernet-Betancourt por la claridad y la sencillez, por la humildad y la articulación orgánica a lo social, en el entendido en que estas nuevas maneras de hacer filosofía permitan el diálogo y la discusión fluida entre los interlocutores y más aún

³¹⁴ También debe decirse que manejar un sistema filosófico, tal como el hegeliano o el del enciclopedismo no puede verse como mera –erudición” (esto sí que sería la corrupción de todo), sino como la terminología, los conceptos y las categorías que han hecho posible muchas de las instituciones y saberes actuales, y cuyo desconocimiento nos –desarma intelectualmente” (nos inhabilita) para cuestionarlas y mejorarlas. En este sentido, también existe un deber de mostrar *desde* el grueso de los grandes armazones teóricos, usándolos, entendiéndolos, sus propias fallas y limitaciones en un proceso interno de superación (o de deconstrucción) conceptual de tradiciones que nos precedieron.

³¹⁵ Löwith, K., 2007, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz Editores, Buenos Aires, pp. 55-63. *Meaning in History*, 1949, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 38-46.

cuando estos suponen la aparición del público en general, de la sociedad que no puede estar al margen de lo que se vaya pensando y construyendo.³¹⁶

Claro que a este respecto nos sirve, precisamente, la recomendación de Kant (aun cuando estaba explícitamente en contra de lo que una “filosofía popular” suponía) en lo que él denominó *hacer uso público de la razón*³¹⁷ y que es parte troncal del programa de la Ilustración. En tal caso, es obvio que han de afinarse por parte de quien escribe (atendiendo el caso de los medios impresos, como lo era la prensa escrita para el caso de Kant) las estrategias retóricas y argumentativas para no sólo informar a la gente sobre un asunto, sino para persuadirles de asentir sobre tal asunto, o simplemente despertar en ellos la inquietud por saber, por pensar, por atreverse (“tener el valor”) a cuestionar lo meramente dado y aparente. Claro que esto ya supone muchas cosas, como el que exista un i) “público del mundo de lectores” (es decir, alfabetos con una mínima instrucción y educación); ii) y que ellos puedan estar en condiciones materiales de acceder a una vida de este tipo (lo que no se lograba para “todo el mundo” entonces como hoy en día). Salvo estas objeciones, hoy más que nunca el exhorto kantiano cobra una dimensión incuestionable y simplemente urgente. Con el advenimiento de las sociedades de la información no hay más camino de procurarse el objetivo de que todos los seres humanos y todos los pueblos estén en capacidad y condiciones de tener acceso a los recursos técnicos y teóricos de que se disponen para propiciar, precisamente, el uso público, sostenido y exponencial de la razón. Ciertamente esto supone uno de los objetivos de la filosofía intercultural en la búsqueda de un diálogo “auténtico” entre las distintas culturas.

Recapitulando y concluyendo. En el proceso de “mundanizar” la filosofía, como lo llama Fornet-Betancourt, es decir, el “preferir la práctica de la filosofía en tanto saber que *sabe hacer* realidades; y que no se queda, por consiguiente, en un mero saber realidades”,³¹⁸ mundanizar significa contextualizar. O mejor dicho, vivir comprometidamente el contexto. La filosofía intercultural, así, no duda en hacer uso de las herramientas teóricas que en Occidente se han logrado, pero amplía su acceso a los recursos teóricos en otros contextos culturales diferentes que sirvan para dar cuenta de la complejidad de nuestro tiempo. Tiempo en el que los saberes no son sólo de un tipo sino de muchos (por lo que se confía en la profundidad y sabiduría de los llamados

³¹⁶ Esto es lo que supone aquel lema: “~~n~~ hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria”. En nuestra temática la práctica no se subordina meramente a la teoría o ésta a la práctica como mundos desconectados, sino que se tienen que *articular*. Este tema no es claro aún, pero ya nos pone en camino de saber que la figura del “~~p~~ensar en silencio” puede ser también despejado de la idea del silencio que dan las paredes de un estudio, y que puede hablar también del silencio reflexivo que hay que tener después de una experiencia vital, como la reclusión, el exilio o el silencio que hay que tener después de un campo de concentración. De nuevo, la vida, su intensidad y su ritmo, son las que inspiran las mejores preguntas y las más brillantes teorías y no las paredes del silencio institucional imitativo y estéril.

³¹⁷ ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la Ilustración. Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de la razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! (sólo un señor en el mundo dice: *razonad todo* lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!). Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de la libertad. [...]”. Por ello y para superar este estado de limitación, según Kant, se ha de procurar sobre todo: “~~e~~l uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres.” Y: “~~e~~ntiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”. Kant, I., 1997, *Filosofía de la historia*, FCE, México, pp. 25-28..

³¹⁸ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, p. 23.

–saberes populares”). En esto, no obstante, existe la clara convicción en nuestro autor de que lo que él llama *transformación intercultural* de la filosofía contribuya en *devolver públicamente* herramientas heurísticas y prácticas para poder vivir mejor, para ocuparse del cómo vivir una vida buena en el contexto en el que nos tocó vivir, en el contexto de un mundo de muchas culturas en constante interacción. Esta labor orgánica de la filosofía, que se da *a partir* de la vida real de la gente y que se inserta en sus procesos, compartiendo y con-viviendo en dicha vida, exige a la filosofía misma abrirse a otros horizontes de saberes y despojarse de muchos de sus prejuicios. Es, como decíamos, tener el valor *de hacer* lo justo y *de escuchar* con paciencia todo lo que pueda contribuir a tal propósito. La filosofía entendida como la parte troncal, esencial, de la conciencia crítica de un pueblo, de los pueblos en relación con otros pueblos (*ad intra* y *ad extra*), no supone una moda o un *être démodé*, sino una necesidad actual; la realidad a través de su manifestación marginal y moribunda exige a la filosofía a construir caminos distintos. De tal suerte que opere en ella, en la filosofía, lo que Fornet-Betancourt expresaba: –confiesa [la práctica de la filosofía] su contextualidad y se preocupa por ocuparse responsablemente de los contextos de vida de la gente”. No huye, sino que *encara*. Es conciente de que surge inevitablemente desde un contexto determinado, pero no le da la vuelta como si éste no existiese o como negándolo (patología propia de nuestro momento histórico). Se hace cargo de dicho contexto para madurar y crecer en él, para dignificarlo (¿no es acaso nuestro cometido de hombres al habitar este mundo, desarrollarse y madurar de la mejor forma posible en él?). Aceptar el –aquí nos tocó vivir” no como un sino absoluto e irremediable, sino como aquella tierra que puede ser surcada para cultivar nueva vida, más vida. Hacer esto significa, en la coherencia de las ideas expuestas, *tener valor*. Una filosofía de este corte es, en el entender de nuestro autor, un –filosofar contextual”, un filosofar que por ello puede ser *auténtico* (por su contexto singular) y *comprometido* (por hacerse cargo de dicho contexto). Por ello lo de que la filosofía cobre una dimensión claramente –popular”, lo cual no quiere decir otra cosa que: *comunitaria* (soy responsable primeramente de mi comunidad a la que debo lo que soy). Fornet-Betancourt escribe:

Pues el pensar contextual que se quiere y proyecta como un pensar auténtico y comprometido, es un pensar que no piensa solo sino en y con la comunidad. [...] baste aquí con precisar que –popular” indica en este contexto la voluntad de un filosofar *con* la gente, y no por la gente; de hacer filosofía, y, en este caso concreto, de pensar nuestro tiempo con los más afectados, sin ostentación ni refinamientos ni artificios.³¹⁹

Se pide que no sólo el enclaustramiento (como lo –encerrado”) sino el elitismo y la verticalidad del saber (como –más saber” o –único saber” en tanto académico) se superen y formen en su expresión excluyente parte del archivo de las parodias de mal gusto de la filosofía (junto a las del racismo, xenofobia o el machismo por citar algunas otras). Filosofar también ha de hacerse en compañía de la gente simple, en –contacto” con ella (como nos decía Gramsci). Va al ritmo de la sístole y diástole de la comunidad. Junto a los más afectados y no por encima de ellos se pueden lograr los avances que permitan cambios importantes y duraderos. Enseñar y dejarse enseñar. Eh aquí un proceso pedagógico en el que imperan la simetría y la solidaridad. En suma, al ocuparse de su tiempo, la filosofía no sólo debería –tomar parte en la discusión *pública* a nivel estrictamente argumentativo sino intervenir también en los procesos de

³¹⁹ *Idem.*

transformación contextual”.³²⁰ Por lo que este carácter explícitamente *orgánico* del filosofar implicaría el poder inventar “formas de articulación” con las prácticas sociales y culturales de la gente, de las culturas particulares y de las minorías e incluso pensar (nos dice en tono desafiante el autor) en desarrollar una especie de “pastoral” de la filosofía. Lo social tiene que volver a ser relevante al filosofar y la filosofía tiene que volver a ser relevante para la sociedad; esto es ineluctable: nuestros prójimos.

[qué] tipo de relación queremos mantener nosotros los “filósofos” con nuestro prójimo. ¿Queremos ayudar a responder sus preguntas? ¿Queremos pensar con él? ¿Queremos realmente comunicarnos con él? O queremos por el contrario jugar a la profundidad y condenarlo a sufrir leyendo textos que “no le van” y que son además difíciles de entender.³²¹

³²⁰ *Ibid.*, p. 24.

³²¹ *Ibid.*, p. 128.

5.

Filosofías no-occidentales

La verdadera historia objetiva (*eigentliche objective Geschichte*) de un pueblo comienza donde tiene también una historia (*Historie*) –los indios aún ninguna (*Indier noch keine*).³²²

Las sentencias de Hegel sobre las relaciones que tiene la Historia (*Geschichte*) con los distintos pueblos caen en lo que algunos considerarían como una visión prejuiciosa y reducida sobre lo que son pueblos y culturas distintas a la propia. La lejanía del pensador europeo es crucial para su incompreensión. Calificar de “modos turbios” (*Trübe Weisen*) de la Historia tanto las canciones populares, como las tradiciones (*Überlieferungen*)³²³ habla de una estructura que clasifica en “arcaicas” (como *pre-historia*) ciertas expresiones culturales y, por ende, necesitadas de ser “superadas” por una expresión más fuerte de la razón universal. Lo que queda confirmado con otra declaración del filósofo alemán:

Han sido exterminados³²⁴ unos siete millones de hombres. [...] En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. Las tribus de América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. [...] Estos pueblos de *débil cultura perecen* cuando entran en contacto con pueblos de *cultura superior y más intensa*.³²⁵

Esta manera de relatar la historia de las civilizaciones resulta de una emotividad sin parangón. Los pueblos azotados y exterminados por los europeos p.e. lo han sido porque no han sabido cultivar en ellos mismos el sentimiento de la “propia estimación” o el orgullo y la fuerza de la propia identidad como para “oponerse” a los invasores. La inferioridad de todos estos pueblos sometidos se manifiesta curiosamente en su estado de “sometidos”. Están sometidos porque son “inferiores”; son *menores de edad*. Los que someten, los que “andan con espíritu”, en cambio, son los que han de ser “superiores” pues mandan, son capaces de ejercer su poder-sobre-otros (*Herrschaft*). Los fines elevados, como expresiones de “humanidad”, han quedado restringidos a los poderosos. La constitución débil no es “humana” y está condenada al colapso. La salvación viene como poder bien fundado en caballo y hierro.

La interpretación de la historia que realiza Hegel es sin duda alguna provinciana (contextual a una cultura particular), pero su énfasis y su alcance se erigen,

³²² Hegel, G.W.F., 2005, *Introducciones a la filosofía de la Historia Universal*, Istmo, Madrid, pp. 22-23.

³²³ *Idem*.

³²⁴ La conciencia de “exterminio” es sumamente clara y a la vez cínica. Sin embargo, es una evidencia entre tantas más del crimen de *lesa humanidad* sufrida por los habitantes originarios de América por los invasores europeos.

³²⁵ Hegel, G.W.F., 1985, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 171-173. Subrayado mío.

paradójicamente, en criterios con valor “universal” y absolutista que se arrojan la capacidad de definir desde sí misma los límites de lo desconocido, de lo ajeno.³²⁶ Lo mismo pasa con la filosofía, la que ve como una expresión autárquica y de madurez de su tradición cultural frente a cualquier otra (“la filosofía del Absoluto –dice Hegel– es la filosofía absoluta”). Estas posiciones y su sentido ahistórico, lo que han representado y motivado, pueden comprenderse dentro del horizonte de la universalización de la cultura occidental pero representan en nuestros días una posición vulnerable. Occidente ha creado esta “universalidad” por la que los pueblos que antes de eso eran ajenos en este sentido de tener una posición en el mundo, se ven a hora constreñidos a enfrentarla desde una situación marginal, se han visto orillados desde entonces a pensar en cómo cambiar esta contextualidad impuesta o cómo ponerse a la misma altura de los iniciadores. Esta es la tesis de Leopoldo Zea que muestra la relevancia de los procesos que se han desencadenado como producto de la expansión tribal y militante (antes que fraterna) de Occidente. Zea reflexiona y explica:

[...] el Occidente ha hecho sentir su presencia e impuesto sus puntos de vista [sus intereses]: los puntos de vista de una cultura que se considera a sí misma como universal. Ha hecho patente la existencia de una historia, su historia, como historia universal. Una historia de la cual son simples accidentes las historias de las otras culturas, las historias de otros pueblos. *Historias marginales*, accidentales, que sólo valen por lo que pudieron haber sido como instrumentos de la historia universal y, si acaso, por lo que puedan llegar a ser en un problemático futuro.³²⁷ [Empero y como consecuencia de un nuevo “mundo”] Estos pueblos [los pueblos marginados] se saben ya *parte* de la humanidad, de una humanidad, que no se agota en Occidente.³²⁸

El ejercicio de una filosofía intercultural, que se alza de cara y junto a una comunidad y a una época, a su derecho a incorporarse dignamente a la humanidad, rehúsa fórmulas y concepciones etnocéntricas y monoculturales. En este sentido, la filosofía es la primera en el orden del día para ser re-descubierta más allá de estos enfoques reducidos. Pero a partir de lo que ella, la filosofía, puede ser siempre en la novedad de ojos bien abiertos a su tiempo en otros tiempos, a su espacio en otros espacios. Así lo ve el mismo Fornet-Betancourt:

La filosofía que asume el diálogo intercultural como contexto de su reflexión de gran alcance y envergadura que la impele tanto a reconstruir su historia aceptando plurales lugares de nacimiento y desarrollo, como a reconstruir sus formas de articulación sus fuentes y métodos.³²⁹

³²⁶ Fornet-Betancourt, R., 1989, “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural”, en *Cuadernos americanos*, año III, vol. 6, UNAM, México, p. 115.

³²⁷ Zea se refiere claramente al pasaje hegeliano siguiente: “[...] América es el *país del porvenir*. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, caso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. América debe de apartarse del suelo que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el *eco* del viejo mundo [*Widerhall der Alten Welt*] y reflejo de la ajena vida [*Ausdruck fremder Lebendigkeit*]. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías.” Hegel, G.W.F., 1985, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 171-173. Subrayado mío. ¡Adviérase, sin embargo, la profecía que resultó tal pasaje!

³²⁸ Zea, L., 1957, *América en la historia*, FCE, México, pp. 88-90.

³²⁹ Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 284.

La filosofía intercultural cumple con una labor de ampliación del sentido, origen y posibilidades de la filosofía. Lo ha hecho en el sentido de hacer filosofía *hic et nunc*, pero, más aún, de mostrar que esta *manera* de hacer filosofía comparte algo con toda filosofía existente y posible, a saber: la evidencia irrefutable y apofántica de la constitución material y temporal de lo filosófico manifestado en una región geográfica y en una comunidad (*hic*), así como en una época del que es parte como novedad histórica (*nunc*). Estas determinaciones son el *contexto* inherente y genético a toda expresión filosófica y dan *contenido* y *forma* a las principales disquisiciones. Este reconocimiento acerca del pensar coloca en su *lugar* a las tradiciones y permite verlas horizontalmente pero también históricamente. La filosofía intercultural se resiste a verse sólo como nueva temática filosófica, sino que se expresa a sí misma como una *manera distinta* de hacer filosofía desde el horizonte de las culturas del mundo contribuyendo a una relación auténtica de solidaridad y mutuo enriquecimiento espiritual y epistémico. Esta manera de hacer filosofía en clave intercultural cuestiona entonces el concepto y el modelo de *filosofía* elaborada por ciertas tradiciones occidentales hegemónicas y que hacen pasar dicho modelo por *universal* (válida para toda comunidad y en todo tiempo) y *exclusivo* (de *patente* europea p.e.). En este tenor, la filosofía por hacerse tiene que redefinirse y realizarse a través de un diálogo o *polilogo* entre los distintos pluri-versos culturales. Pero para ello tiene que aceptar y presuponer tanto la *pertinencia* como el *carácter filosófico* de los pensamientos de esas otras culturas. Bajo el supuesto de que, como ya lo estableciera Ram Adhar Mall: *Philosophy is one of the most refined products of the human mind and culture*.³³⁰ Lo que mostraremos en lo que sigue es, por ende, que lo filosófico no es un invento de una particular experiencia cultural (y que de ninguna manera termina con ella), sino que es una elaboración enteramente *humana* y que por ello pertenece *de suyo* a la humanidad en su pluralismo de horizontes. Empresa ésta que es, por lo demás, de lo menos irrelevante.³³¹

Desde luego que aquí tenemos que partir de una propia definición previa de filosofía, como bien lo indica Franz Martin Wimmer.³³² Es decir, para poder arribar a un modelo intercultural de filosofía, es menester partir de la propia consideración y postura acerca de lo que se va a discutir, en este caso, la filosofía misma. No obstante, tenemos que explicitar que dicha definición previa de lo que entendemos por filosofía puede ser formulada de tal manera que no sea tan *unívoca* que deje fuera muchas posibles filosofías (como *universalismo centrista*), pero que tampoco sea tan *equivoca* que contribuya a que se desdibuje lo *propio* de lo filosófico al quererlo abarcar todo (lo que da entrada al relativismo). Este es un tema crucial y para el que necesitaríamos precisamente un *método analógico* o el llamado *procedimiento poli-lógico*. Pero esto es posible gracias a que lo *polilógico* está presente en toda cultura y representa el sustrato *rebelde*, libre, como lo dice Fernet-Betancourt, de cada cultura por la que se puede cambiar y mejorar. En este sentido, la definición de la filosofía no puede establecerse dogmáticamente y no puede ser la hegemónica o dominante, sino que se va elaborando en el diálogo mismo, en la convivencia entre las sabidurías. Por ello, nuestra noción primera de filosofía no puede ser reductiva, sino más *amplia*. Con ello nos

³³⁰ Mall, R.A., 2000, *Intercultural Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston, p.1.

³³¹ Ramírez, M.T., *Filosofía culturalista*, Secretaría de cultura de Michoacán, Morelia, p. 303.

³³² Wimmer, F.M., 2000, *Ésis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente*, en *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, Online: <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm> Debemos anotar, sin embargo, que la *definición previa* de la filosofía de la que habla Wimmer es un cierto *preparativo*, o paso propedéutico, para llegar al momento que él mismo parece sugerir y que es la *enfrentación sistemática y mutua de todas las tradiciones de pensamiento*, es decir, el llamado *polilogo*. Esto sería para Fernet-Betancourt, un proceso de *enfrentación* entre las distintas tradiciones filosóficas en aquello de ejercicio intercultural de la filosofía.

prevenimos más de excluir a los otros saberes. Fernet-Betancourt habla de una –constelación del saber que se concreta en una determinada cultura [y que se hace] dentro de una disciplina que tiene su lugar y su peso en ese proceso cultural de marcar las pautas y de asentar la memoria de lo que una comunidad debe saber para asegurar sus referencias identitarias.”³³³ Pero esta –definición” no es exhaustiva, sino general. Ciertamente estamos más cerca de lo equívoco (que guarda diferencia) que de lo unívoco (que pretende ser de un único modo). Con lo cual también la definición misma de –pensar (filosófico)” cambia: –Pensar es un diálogo crítico con el contexto, y no simplemente repetir una idea o emplear un concepto. Pensar es ese diálogo con las circunstancias, ese abrirse y tratar de salir a flote en las situaciones históricas en que vivimos, como decía Ortega y Gasset”.³³⁴ Pensar es pensar no sólo un proceso para conocer, sino fundamentalmente para –saber vivir”. Lo cual existe como proceso práctico en todas las culturas. Estamos, entonces, en búsqueda de esa sabiduría que orienta y guía la vida concreta de las personas. Y es aquí donde podemos comenzar un diálogo.³³⁵

Iniciamos entonces con este proceso que posibilita *abrirnos* a otras tradiciones desde una nueva consideración sobre la –propia”, es decir, a partir de la contextualización y ampliación de la tradición filosófica occidental a partir del *polilogo* que yace en su seno desde siempre.

Para introducir nos sirve traer a cuento el punto de partida con el que el fenomenólogo neerlandés William Luypen comienza sus trabajos de fenomenología existencial. Nos dice: –Porque el auténtico o genuino filosofar es esencialmente *original* [*ursprünglich*]; es asunto personal, un preguntarse y responderse del *mismo* hombre. *La vida es la que suscita las cuestiones filosóficas*”.³³⁶ Lo –personal”,³³⁷ como el abordaje

³³³ Fernet-Betancourt, R., 2004, *Reflexiones de Raúl Fernet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, México, p. 10.

³³⁴ *Ibid.*, p. 64.

³³⁵ En este contexto deben de entenderse las palabra de Márquez-Fernández al hablar sobre el proyecto de Fernet-Betancourt: –Se trata de entender que el diálogo intercultural es primariamente filosófico, pero en el sentido de las vivencias de los pensares y los saberes que en cada cultura se originan y desarrollan. Los contenidos del diálogo intercultural se desarrollan principalmente más por el eje de la con-vivencia de las culturas, que por los procesos cognoscitivos que tiene cada cultural para organizar racionalmente el mundo y su entorno.” Márquez-Fernández, A. y Gutiérrez Fernández, D., 2004, –Raúl Fernet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural”, en *Frónesis*, vol.11, No.3, Caracas, p. 5.

³³⁶ Luypen, W., *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1967, p. 16. Subrayado mío.

³³⁷ Uno de los modos en los que el que se inicia en el filosofar como un –*ser personalmente* la realidad”, nos lo ha señalado Martin Heidegger. Heidegger llamará la atención del –*peligro*” que corre el ser humano contemporáneo al dejarse engullir por el mundo de la técnica y de lo tradicional sin más. A esto le llama el pensador de Freiburg, *caída* (*Verfallen*). –Caer es vérselas con los objetos, con las cosas en su mera *utilizabilidad*; en cierto modo, se trata de reducirse al objeto. No salir de lo cosa artificial, –*encerrado a la luz*”.³³⁷ Nos quedamos en el significado heredado, en la *tradicón* que nos viene de siempre. –*Descendemos*” y dejamos de *estar* para meramente murmurar, balbucear, cojear. Todo en el silencio del ruido que aparece en el tenor de muchas voces que ya no dicen nada. Se *huye* del reconocimiento de lo que se es, del radical –*se le va la existencia*”, de la *responsabilidad* (*Verantwortlichkeit*) del sí mismo por procurarse en su ser (Spinoza), por cuidarse (*Sorge*), por ocuparse haciéndose cada día. El ser humano deja de anticiparse (*Vorlaufen*) en su ser, ya no sobre-vive, sino que está inerte en vida, ya no es espíritu, es pura carne carente de valor. Recordando a Nietzsche no olvidaremos que el *valor* es capacidad de vuelo, de sobre-salir de sí y mirar al abismo con ojos de águila. Sólo la angustia permite tener una –*comprensión auténtica de sí*”. No se reduce la existencia al *dominio* del ser humano sobre el objeto (antes bien esto es sólo la apariencia que oculta el vasallaje, como dice Brecht). Este proceso de –*osisificación*” representa la *huída* de la *angustia* (*Angst*), y la angustia es conciencia de *mi* soledad, de *mi* muerte, de *mi* ser arrojado a sus posibilidades; es un –*estado-de-abierto*”

experiencial de la realidad, no es ensimismamiento, sino –singularidad”. Es de reconocer con cierta facilidad que el punto de partida de Luypen se apoyó en la filosofía comunicativa y controversial de Karl Jaspers. Hombre y pensador, que al bien decir de Richar Wisser, para el que no estuvo en juego la recepción de las respuestas, sino la aceptación de la responsabilidad.³³⁸ Filósofo que, como él mismo lo dijera de otros, es un faro encendido al borde del camino, que no –da” sino que –induce”.³³⁹

Para Jaspers la pregunta del ser humano en su camino por ser él mismo representa entonces el *origen (Ursprung)*, como la –fuente”, de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar.³⁴⁰ El –surgimiento originario” de la filosofía revela un estado del hacerse cargo de uno mismo (del ser humano singular, de un pueblo y de una comunidad; de la humanidad como especie) al reflexionar e interrogarse por su ser y su lugar en el mundo. Esto es igual de posible para los niños como para los enfermos mentales, para los pueblos de Jonia o para los de Oriente y así podría serlo para otros pueblos (por lo que para Jaspers,³⁴¹ no hay que olvidarlo, como no era el caso de Hegel, Heidegger o Husserl, existían grandes tradiciones filosóficas a partir del siglo VI a.C. tanto en la India como en la China). Lo primordial es esa vida que –suscita lo filosófico”, que lo permite, *esa realidad* con la que hay que ir, con la que hay que reconciliarse

[...] la filosofía a medias aleja de la realidad; la verdadera *reconduce* a ella. Puede ser que la filosofía a medias tenga consecuencias que le atribuyan la visión acusadora de la época; puede que se disperse en problemas de todas clases, en un saber histórico de distintas doctrinas, en incidencias, en fórmulas, en un continuo reflexionar, en fórmulas, en un continuo reflexionar del intelecto sobre esto y aquello, y puede así perder realidad. La filosofía verdadera, *dueña* de estas posibilidades, es esencialmente algo concentrador, en lo cual el hombre deviene él mismo en cuanto deviene *participe* de la realidad.³⁴²

Esta filosofía verdadera tiene el poder de influir y de presentarse en *todos los hombres*, en su edad o su desquicio, en su región o su historia. Su elaboración, de esta manera, comienza y recomienza, como tarea jamás cumplida que –se debe repetir siempre y que está siempre presente en su integridad. [...] La conciencia de esta tarea, en esta forma, estará siempre despierta mientras los hombres *sean* hombres.”³⁴³ La filosofía es asunto y labor humanos y al realizarla, como la posibilidad más propia, *humaniza. Philosophia perennis*, le llama Jaspers; –no hay forma de escapar de la filosofía. [Ella] Vive en la atmósfera de la unanimidad que en el fondo de la humanidad [*Menschlichkeit*] puede unir a todos con todos”.³⁴⁴ Es posibilidad de novedades temáticas, pero ante todo de comunicación por la que se pueden comprender los seres humanos entre sí. El pensar filosófico, que es *siempre originariamente*, debe realizarse en cada época bajo nuevas condiciones (de una actualidad distinta).³⁴⁵ Así la llama de la filosofía toca de puerta en puerta, de ciudad en ciudad y de época en época. No se cierra

(*Erschlossenheit*). Cfr. *Ser y tiempo*, § 6, p. 32; §40. Edición del FCE. Subrayado mío. Versión alemana del Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

³³⁸ Wisser, R., 1970, *Responsabilidad y cambio histórico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, p. 34.

³³⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁴⁰ Jaspers, K., *La filosofía*, FCE, México, p. 11.

³⁴¹ Acompañado por Schopenhauer, Scheler o Deussen.

³⁴² Jaspers, K., 1985, *La filosofía de la existencia*, Planeta-De Agostini, Barcelona, pp. 128-129. Subrayado mío.

³⁴³ Jaspers, K., 1985, *La filosofía de la existencia*, Planeta-De Agostini, Barcelona, p.129.

³⁴⁴ Jaspers, K., *La filosofía*, FCE, México, p. 14.

³⁴⁵ Jaspers, K., 1985, *La filosofía de la existencia*, Planeta-De Agostini, Barcelona, p. 21.

ni termina mientras exista humanidad³⁴⁶ que la mantenga. La filosofía así entendida cumple una *función universal de la realidad humana* en sus infinitas situaciones. De cierto es que esta idea de filosofía para Jaspers se sustrae a la aprehensión, no conoce objetos (ciencia) sino que aclara y procura el ser de quien los piensa (existencia). La tradición filosófica revira o se invierte al protestar contra su sentido dominante, su *idea fija*".³⁴⁷ La aportación jaspersiana es invaluable.

La idea de *philosophia perennis* también puede extenderse y hacer notar que la pregunta por el mundo y la propia realidad, vida, natura, etc. son los *núcleos problemáticos*"³⁴⁸ que son inherentes a cada cultura y comunidad (por ello *universales*"") por las que ellas pueden autodefinirse y situarse a *su* manera. Esto es, en otras palabras: *Las filosofías son fundamentalmente similares (fundamentally similar) en su intento universal (universal attempt) para explicar y comprender el mundo de las cosas y los seres que nos rodean, incluso también iluminan las diferencias entre ellas*".³⁴⁹

Por todo esto, la filosofía no posee propietario único. Más aún, desde la óptica de una filosofía intercultural *como una actitud abierta (open), tolerante y plural, [se tiene] la convicción filosófica de que una philosophia perennis no es la posesión de una cultura o tradición singulares*", o dicho positivamente: *Las diferentes culturas tienen sus propias tradiciones filosóficas (their own philosophical traditions) como expresiones complementarias de la mente humana (human mind)*".³⁵⁰ Todos, en todo lugar y en toda historia pueden llegar libremente a ella, porque todos pueden llegar a sí mismos. Debemos aceptar en todas sus consecuencias, nos dice Fernet-Betancourt, que el otro también es sujeto de la filosofía o que hace filosofía con sus propios medios.³⁵¹ Negar ahora la filosofía de otros, sería explícitamente negarles su *humanidad*". Han llegado los tiempos en que se puedan reconocer plenamente la multiplicidad de tradiciones filosóficas que han partido de realidades culturales distintas. Los tiempos en que se pueda apreciar con *buena voluntad* las riquezas que han permanecido hasta ahora ocultas. Hablamos de pueblos y culturas de geografías y cosmovisiones específicas, pero dentro de un mundo común; el mundo que habita la humanidad. Y por beneficio a ella, a su pluri-verso, resulta necesario restituir a todas las voces la misma dignidad. Es hora, nos dice S. Radhakrishnan, de abstenerse de *utilizar palabras tales como pagano, kafir y mleccha y que dejen de pelear por cosas que no entienden [y sin embargo insisten en clasificar]. [...] El bienestar de la humanidad, una vida más plena para el hombre en la tierra, es un problema más urgente que la difusión de la propia religión o filosofía y la derrota de las demás. [...] Tenemos, efectivamente, viejas rivalidades y conflictos de ideas; pero estas rivalidades y conflictos deben convertirse en etapas de la*

³⁴⁶ El concepto que expone Jaspers de la *Philosophia perennis* nos conduce en la actualidad a pensarla *genéticamente*". Podríamos radicalizar la postura jasperiana con los nuevos descubrimientos genéticos que convertirían la expresión filosófica como propiamente un atributo expresamente de la especie *homo sapiens*.

³⁴⁷ Wisser, R., 1970, *Responsabilidad y cambio histórico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, p. 34.

³⁴⁸ Así lo establece Enrique Dussel: *Los todos los pueblos tienen núcleos problemáticos*, que son universales y que consisten en aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. [Tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad? ¿En qué consiste el misterio de la propia *subjetividad*? ¿Cómo puede pensarse el mundo social y ético? ¿Cómo poder interpretar el fundamento último de todo lo real?, etc.]. Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), 2009, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México. Primera Parte, Períodos, *Las filosofías de algunos pueblos originarios*", pp. 15.

³⁴⁹ Mall, R.A., 2000, *Intercultural Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston, p. 4.

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 9,10, 29.

³⁵¹ Fernet-Betancourt, R., 1994, *Filosofía intercultural*, UPM, México, p. 15.

fuerza progresiva del *éthos* universal [que nos une] en la marcha de la humanidad”.³⁵² Pocas veces tradiciones filosóficas distintas pero de un cercano contexto cultural se han tomado el tiempo y el interés por “entenderse” las unas a las otras. Generalmente solemos observar descalificaciones o, lo que es peor, indiferencias (rara vez nos leemos, rara vez dialogamos). En contextos más lejanos solemos oír: “lo que hacen no es filosofía, es poesía o mito”. Esta mala costumbre dirigida a todo aquel pensamiento que desconocemos plenamente, que no entendemos, impide todo posible diálogo (porque no se dialoga con el “objeto de estudio”, ni siquiera estudiado seriamente, que es en lo que terminan reduciendo las expresiones culturales ajenas). No es posible dialogar con alguien cuyo discurso ya se tiene por “superado”. Todo el mundo parece “puesto en su lugar”. Pero ocultamos nuestra terrible posición con estas severas y prematuras clasificaciones (en las que por cierto parece que “cabe todo el mundo”). Ha llegado la hora, por tanto, de dejarse llevar por nuevos caminos, tal y como recomienda François Jullien: “Bien es verdad que, para producir ese desfase [esa comprensión del Otro], habría que refundir la lengua y sus prejuicios teóricos: por el camino, desviarla de lo que se ve llevada a decir, antes incluso de que haya empezado a hablar, abrirla a otra inteligibilidad posible, arrastrarla hacia otros recursos”.³⁵³

Han existido en el siglo XX interesantes e importantes reivindicaciones regionales de “filosofías-no-occidentales”,³⁵⁴ tales como la obra clásica sobre filosofía-africana, *La philosophie bantoue* (1945)³⁵⁵ del misionero belga Placide Tempels; sobre la filosofía-mexicana con la publicación de Miguel León-Portilla de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956),³⁵⁶ o unas de las más recientes: *Philosophical experience of India* (1997), de Raimon Panikkar; *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie* (1998), del francés experto en sinología François Jullien; o la *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1998);³⁵⁷ del suizo radicado en Bolivia Josef Estermann. Tan sólo por citar ejemplos de esfuerzos realmente valiosos sobre el estudio y la configuración de las filosofías de ciertas regiones y comunidades cuyas visiones del mundo son distintas a las occidentales.³⁵⁸

³⁵² Radhakrishnan, S., *El Concepto de hombre. Estudio de filosofía comparada*, FCE, México, 1960, pp. 43. Subrayado mío.

³⁵³ Jullien, F., 1996, *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid, p. 13.

³⁵⁴ Estas obras no sólo se han concentrado en tradiciones milenarias como la náhuatl en la época antes de la conquista por parte de los españoles al continente americano, sino que como en el trabajo de Estermann se han especializado en las “tradiciones vivas” de los pueblos originarios presentes en distintas partes del mundo. Para el caso del análisis de las “filosofías indígenas” o de los “pueblos originarios”, al menos de nuestro continente, véase la obra: Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), 2009, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México. Primera Parte, Periodos, “Las filosofías de algunos pueblos originarios”, pp. 11-51.

³⁵⁵ Véase la crítica de “etno-filosofía” de la obra de Tempels en: Hountondji, P. J. 1983, *African Philosophy. Myth and reality*, London.

³⁵⁶ El historiador mexicano León-Portilla ha presentado como pocos la exigencia para estudiar antiguas inscripciones, representaciones iconográficas, códices y otros manuscritos que heredamos de estas culturas originarias anteriores a la conquista, y que nos hablan de la reflexión que hacían los *tlamatinime* (“los que saben algo”, en el caso de los nahuas de la antigua Tenochtitlán) acerca de la divinidad, el origen del universo, o el destino del hombre. Ante esto no olvidemos las palabras del profundo pensar filosófico de Nezahualcóyotl (1402-1472): “¿Acaso de veras se sirve con raíz en la tierra?/ No para siempre en la tierra:/ sólo un poco aquí. Aunque sea de jade se quiebra,/ aunque sea de oro se desgasta, / aunque sea plumaje de quetzal se desgarran./ No para siempre en la tierra:/ Sólo un poco aquí.” (*Cantares mexicanos*). León-Portilla, M., 1980, “El pensamiento prehispánico”, en *Estudios de la filosofía en México*, UNAM, México, pp. 11-63.

³⁵⁷ Véase la amplia y crítica reseña del libro de Estermann en el de Mario Mejía Huamán *Hacia una filosofía andina*. Lima, 2005.

³⁵⁸ Hay que decir que pese a las críticas que pudieran hacerse, o que de hecho a esos planteamientos (que ciertamente no son los únicos), son obras ya “inaugurales” y no pueden sino ser exactamente

Conviene en este momento enfatizar que la filosofía intercultural reconoce en estos ejercicios de filosofía en culturas no occidentales el cultivo por superar los márgenes del “sentido dominante” de la filosofía europea. Lo hacen al permitir en primera instancia dar a conocer al mundo los logros y avances propios de sus cosmovisiones. Y en segundo lugar, posibilitan a las demás prácticas filosóficas trabajar con la riqueza de sus tradiciones.³⁵⁹ Aquí se puede observar, sobre todo a partir del enfoque de Fornet-Betancourt, cómo su filosofía se ha desligado de las concepciones doctrinarias que insisten en mantener una reflexión que “tiende a homogenizar, privilegiar y proyectar la filosofía de un grupo cultural dominante (mestizo o criollo) [...] que no es tan inclusiva como predica, además de ser altamente patriarcal”.³⁶⁰ Estas filosofías todavía siguen conservando ciertos estilos de pensar que le siguen el ritmo a la agenda temática europea y norteamericana. El desafío de la pluralidad cultural sigue siendo ignorado. Sin embargo, en esta fase para nuestro autor, al menos en América Latina, hay autores que han comenzado un camino distinto. Tales son los casos de Dina V. Picotti, Josef Estermann, Diana de Vallescar, Fernando Ainsa, Ricardo Salas Astráin, etc.

En lo que sigue analizaremos uno de los debates contemporáneos sobre “filosofías no occidentales” generados en el estudio intercultural desarrollado por Josef Estermann y la crítica a su trabajo por parte del filósofo peruano David Sobrevilla, y que nos muestran de primera mano las principales dificultades sobre el tema.

Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina de Estermann es en verdad un libro valioso. Lo es primeramente porque enriquece los materiales sobre estudios de la cultura incaica aportando así a su historia de las ideas (que, al menos en este asunto, son ciertamente limitados), pero también porque al hacerlo “despierta” en otros (que por algunas razones siempre “reaccionan tarde”) el impulso a debatir sobre estos asuntos que también les competen como parte de su historia. Esta obra busca abrir la “filosofía latinoamericana” a toda la riqueza de las diversas tradiciones *profundas* (indígenas) de América Latina.³⁶¹ Sus esfuerzos, más allá del debate requerido y natural, pueden invitar a la creatividad y en eso nunca serán obras fallidas.

Lo primero que asoma en la obra de Estermann es sospechar de lo que una corriente nos ha hecho creer sobre que filosofía está en sus “orígenes históricos”,³⁶²

desarrolladas, mejoradas y complementadas con lo que los “hombres verdaderos” (para referirnos a los “tejolabales” en Chiapas p.e.) de las respectivas culturas puedan decir.

³⁵⁹ Vallescar, D. de, 2009, “Raúl Fornet-Betancourt”, en Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, pp. 982.

³⁶⁰ *Idem.*

³⁶¹ Fornet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, pp. 83.

³⁶² Frente a este punto Estermann cuestiona el “origen único” de la filosofía occidental; ésta ha sido un fenómeno en el que han intervenido distintas visiones culturales. —Cabe decir —dice Estermann— que también la llamada ‘filosofía occidental’ es un fenómeno multi-cultural y no-monolítico. Parafraseando una palabra de Marx: La ‘concepción dominante’ de la filosofía occidental es la concepción de las ‘posturas dominadoras’ en la historia de 26 siglos de ‘filosofía’. También en esta historia existe una ‘historia subterránea’ y ‘olvidada’, desapercibida por la historiografía ‘ortodoxa’. Aparte de las dos grandes culturas forjadoras del ‘espíritu occidental’ -greco-romana y semita -existen otras influencias ‘heterodoxas’: Egipto, India, Persia, Arabia, y: ¿qué decir de la suerte de las culturas indígenas de Europa (normandos, germanos, celtos, francos, helvéticos, etc.)? Falta escribir todavía una ‘historia de las ideas’ exógenas y ‘heréticas’ en la misma tradición occidental. Los múltiples procesos de transculturación, aculturación y super-culturación a lo largo de los 26 siglos de esfuerzo filosófico nos hacen recordar que ‘la filosofía occidental’ es una síntesis más o menos consistente de un sinnúmero de ‘etno-filosofías’, es

tanto a un nivel etimológico (la palabra *philo-sophia* es griega) como a uno genético (del fenómeno histórico como producto cultural)³⁶³ o en la forma de ser contada en múltiples historiografías de la filosofía (Heidegger).³⁶⁴ En estos *orígenes* de lo filosófico, declara Estermann, todavía es posible reconocer la dimensión afectiva, vivencial y con-movedora de la filosofía como un auténtico *amor al saber*. En la época moderna, sin embargo, esta dimensión se vio abandonada por un ejercicio especulativo fundado en dicotomías y dualismos (propios de cierta epistemología y ontología occidental cuyas raíces están en la distinción parmenídea entre *ser* y *no-ser*)³⁶⁵ entre lo sensible y lo inteligible, teoría y práctica, teología y filosofía etc., que terminaron por volver lo filosófico en una *técnica* y una *ciencia* separada eventualmente del mundo cotidiano. En cuanto a lo genético el espíritu de sospecha arremete contra la idea de lo *griego* en el nacimiento de la filosofía y de la

decir: de concepciones culturalmente determinadas e históricamente situadas”. Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, p. 22.

³⁶³ Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, p. 17.

³⁶⁴ El origen de la filosofía (de la metafísica), para Heidegger, constituye la esencia íntima de la historia occidental-europea: greco-romana, judeo-cristiana, europea y moderna. Contra esta *invención* de la historia y desarrollo de la filosofía, creada en el siglo XVIII con el Romanticismo alemán, véase: Dussel, E., *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 41-54.

³⁶⁵ En este tema es importante asumir la crítica elaborada por François Jullien al dualismo occidental a partir de su noción de *modelo*. Sumamente revelador es uno de los títulos que escoge para iniciar su *Traité de l'efficacité: —Co los ojos puestos en el modelo*. Queriendo indicar con ello la ya clásica disociación jerarquizada del Mundo sensible (lo concreto, lo variable, lo cambiante; desde Heráclito hasta Aristóteles) al Mundo inteligible (lo uno, lo verdadero, lo esencial, lo *en sí*). Toda acción (como *praxis*), ya sea en el ámbito político, ya en el epistemológico o ya en el ético, implicaba de manera necesaria *referirse* a un *—más allá* que era principio de corrección y perfección (la *orthós*) de dichas acciones; lo sensible cobraba valía en la medida en que podía *semejarse* a lo eterno, perfecto e indivisible. Las acciones siempre se emprendían en *—istas a* los Modelos (*eidōs*) eternos, a las Formas incorruptibles y siempre auténticas. La *eficacia* suponía un esquema de acción en donde hubiese: a) lo ideal, como Modelo, b) el objetivo (*télos*) de la acción y c) la voluntad que obraría de acuerdo a dichos elementos anteriores. Si la acción resultante *correspondía* a lo *planeado*, entonces podríamos hablar de *eficacia*. Esta parte es clara descripción del proceder no sólo presocrático (desde un Homero), sino, esencialmente, Platónico. Con la figura mítica del Demiurgo del *Timeo*, Jullien reafirma su tesis central: Occidente obra *de acuerdo* a Ideas (ideales) o Modelos (del *Bien* y perfección última, como el *télos* aristotélico) que orientan y dirigen todas sus acciones y les confieren *valor*. La disociación ontológica es explícita para nuestro autor: *theorein/praxis*; teoría/práctica. Cada modo de actuar, nos dice Jullien, para actuar de acuerdo a su *Physis*, es decir, con corrección, ha de hacerlo *dirigiendo su mirada* a la Forma, hacia *—allá arriba*. La visibilidad es posible gracias a la invisibilidad; lo cambiante está regido por una *dike* (en tanto *lógos* universal, del *—nada sucede sin razón*) que a cada cosa pone en su justo lugar *—según medidas*. Acabando con Platón, comienza con Aristóteles, y encuentra que su *—justo medio* sigue reflejando una estructura bi-polar, en donde tal virtud es referencia *—ideal* de todo actuar *—justo y recto*. Sigue imperando una Voluntad (del que obra) a *imponer* en el mundo (sensible) un Modelo ideal racional. Es decir: *—esquemas proyectados en el mundo*. (p. 22) Tales acciones obran siempre de esta forma: *—eolocan encima*, *—smeten a la fuerza*; es decir, se manifiestan con *violencia* para *—ordenar* un mundo tan claramente caótico. Y por lo mismo, siempre terminan por no *cumplirse* del todo, es decir, de no poder ser lo *—eficaces* que esperaban. Es así que Jullien trae a colación el olvidado concepto griego de *métis*, que, como *—inteligencia astuta*, sabía evitar cada dificultad presentada en la misma marcha de los hechos sin necesidad de intervenir desde *—arriba*, sin necesidad de planear e imponer; iba de la mano con los hechos que siempre son impredecibles y multiformes. *—Se haya emparentada más a lo movedizo*, lo múltiple, lo ambiguo, es ondeante, y abigarrada”. (p. 24) Otro ejemplo es el de Clausewitz, quien a pesar de suponer no ser teórico al respecto de la guerra y sus formas, termina siéndolo. Aunque manifiesta un concepto que se acerca más al griego ya comentado: *—Fricción*; recordando que cada acción representa la impredictibilidad absoluta, *—vive y reacciona*; representas la limitación de lo ideal. Es decir, se encuentra en una esfera que trasciende lo previsto. Jullien, F., 1996, *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid, p. 19-39.

elaboración ~~–~~histórica” de una dicotomía entre *mýthos* y *lógos*, con lo que la filosofía nacía supuestamente libre de lo metafórico y de lo religioso. Lo que se olvida en esto, apunta Estermann, es que esta filosofía occidental tiene más su ~~–~~origen” en Asia, Egipto, en las colonias del imperio griego y no tanto en las metrópolis como Atenas y Roma. La filosofía, entonces, devenía paulatinamente de un pensar teórico sobre lo lógico (*logología*) y sobre el pensamiento (*nous*). En lo que ya marcábamos antes, la filosofía dejó de interrogarse y de dar luz sobre cuál era la vida buena que habría que vivir en una comunidad, por lo que ya no le interesaban tanto los asuntos políticos (ni su carácter *político* en el ágora), sociales y prácticos. Se desarrolla ahora como ~~–~~teoría del ser *qua* ser” (ontología), como ~~–~~teoría del conocimiento” (epistemología) o como mera historiografía.³⁶⁶

En este punto se aborda algo esencial a nuestra discusión, a saber: lo filosófico como tradición y como dimensión humana. Aparece así para Estermann el tema de la distinción entre lo que podríamos llamar ~~–~~filosofía en sentido estricto” y ~~–~~filosofía en sentido amplio”. Distinción que ha propuesto el filósofo peruano David Sobrevilla³⁶⁷ a propósito de la que otrora ofreciera Immanuel Kant.

La filosofía en sentido amplio sería, como lo expusimos más arriba, la facultad humana por la que a partir del asombro y la conmoción ante nuestra situación en el mundo se elaboran las grandes preguntas y posibles respuestas con el fin de intentar dar una explicación a esta experiencia del mundo y que se manifiesta como una ~~–~~vivencia vocacional por saber”, como un ~~–~~amor al saber” o bien una ~~–~~sabiduría del amor” (Panikkar). En la medida en que esto es una posibilidad a la que todos los seres humanos (y enunciadas estas palabras con plena extensión), los pueblos y comunidades del mundo, tal y como lo veía el mismo K. Jaspers, están llamados. Este tipo de filosofía se le ha llamado o bien ~~–~~visión del mundo” (*Weltanschauung*),³⁶⁸ ~~–~~cosmovisión” o llanamente ~~–~~pensamiento”.³⁶⁹ El mismo David Sobrevilla acepta que en este sentido de filosofía entrarían por supuesto cosmovisiones tales como la andina, la náhuatl o la bantú (no así en el ~~–~~sentido estricto”, es decir, en el ~~–~~sentido *histórico*”). Sin embargo, este punto no puede estar salvado porque el ~~–~~sentido amplio” de la filosofía es correlativo a su ~~–~~sentido estricto”, y quizá en éste último encontremos el momento realmente polémico de la cuestión.

Estermann da cuenta del ~~–~~sentido estricto” de la filosofía tal y como lo han manejado autores como Sobrevilla. La formulación de este tipo de filosofía, en palabras de Estermann, que se observa en el tipo de pensamiento destaca ciertas cualidades tales como ~~–~~racionalidad lógica”, ~~–~~metodología sistemática”, ~~–~~actitud *anti*-mitológica”,³⁷⁰ ~~–~~cientificidad”, ~~–~~grafidad”³⁷¹ ³⁷² (la escritura y la *cura* de los textos) y la individualidad

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

³⁶⁷ El artículo ~~–~~Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?” fue publicado por primera vez en: A. T. Martínez (coordinadora editorial), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia convivencia social*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos ~~–~~Bartolomé de las Casas”, 1992: 161-208. Una versión aumentada y definitiva aparece en: David Sobrevilla, 1999, *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina. Estudios sobre la filosofía en América Latina*, BCR, Lima, pp. 19-71.

³⁶⁸ Las *Weltanschauungen* se van generando y condensando en la necesidad impostergable de poder dar una solución completa al misterio de la vida que se presenta por doquier, a partir de lo que se derivan el sentido y la significación del mundo, de las acciones e instituciones y de su valor. Dilthey, W., 1988, *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza, Madrid, p. 44.

³⁶⁹ Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, p. 18.

³⁷⁰ ¿Qué ocurre con los mitos que usaba Platón?, ¿cómo entra en este esquema?

³⁷¹ Neologismo de Estermann.

³⁷² En este caso no entraría la ~~–~~ifosofía vivencial” de un Sócrates por ejemplo.

del sujeto (con lo que vemos formular la idea de \neg autor”). Esta *manera estricta* de hacer filosofía se explica sobre todo por su \neg metodología sistemática y lógica”, lo que le confiere cierta completud y suficiencia (menos contradicciones y coherencia) en la explicación de ciertos problemas (tal es el caso paradigmático de un Aristóteles que aborda sus temas en forma de Tratados fina y sofisticadamente elaborados), aislándolos para descubrir sus relaciones generales por medio de conceptos. En palabras del mismo David Sobrevilla, al negar el carácter de \neg filosofía en sentido estricto” a la cosmovisión (\neg filosofía en sentido amplio”) andina:

No hay aquí [en la cosmovisión andina], como en el pensamiento filosófico, un afán de considerar el condicionamiento subjetivo, lingüístico o metódico, un tratamiento de los fenómenos como un *ello* objetivo y desasido del sujeto, su análisis mediante conceptos y tampoco la construcción de teorías racionales, una actitud de observación *puramente teórica* de la naturaleza, el intento de pronosticar el futuro mediante la previsión racional.³⁷³

Siguiendo la diferenciación que ha realizado el filósofo español, Jesús Mosterín, entre \neg pensamiento arcaico” y \neg pensamiento filosófico”,³⁷⁴ Sobrevilla amplía el contenido semántico de lo que considera \neg filosofía estricta”. Hay que acentuar que este esquema asume, en ese horizonte, la dicotomía \neg mythos / lógos” y considera un \neg hecho” la \neg superación” del *mythos* (que sería lo \neg arcaico”) ³⁷⁵ por el *lógos*³⁷⁶ generando así una cierta idea que ve en ello el \neg progreso” en filosofía³⁷⁷ (y en general de una cierta civilización) por la que éste logra \neg conocer” (y no meramente \neg comprender”, según Dilthey) lo que *es* el mundo \neg en sí y por sí”. La Modernidad hunde sus raíces ideológicas en esta creencia en el \neg avance” de la historia. Ya en la Ilustración del siglo XVIII se forjó la convicción de que a la tradición (*Überlieferung*) como lo heredado le era inherente el ámbito de lo *i-rracional*, de lo mágico (lo que queda constatado con las expresiones hegelianas con que iniciamos este apartado). Se encontraba así el

³⁷³ Sobrevilla, D., 2008, \neg La filosofía andina del P. Josef Estermann” en *Solar*, No. 4, año 4, Lima, pp. 243.

³⁷⁴ Mosterín, J., 1990, *Historia de la filosofía. I. El pensamiento arcaico*, Alianza, Madrid, pp. 224-225.

³⁷⁵ Que puede significar vetusto (y ello supone lo \neg desgastado”), viejo o primitivo (que sería \neg primero”, pero más aún: \neg atrasado”, \neg anticuado”, \neg poco evolucionado” o \neg poco civilizado”). Estas significaciones ratifican una idea de \neg superioridad” al suponer con ello, como indica Estermann, las características de lo \neg verdadero”, lo \neg auténtico” o lo \neg puro”. Este modelo clasificatorio opera ahora como una nueva forma de referirse a las diferencias culturales y donde bien pueden colarse también \neg matices racistas implícitos”. Incluso recordemos que para Lévi-Strauss, para quien es imperativo \neg poner al hombre entero en cuestión, en cada uno de sus ejemplos particulares” más allá de los ideales de la civilización industrial, \neg Un peuple primitif n’est pas un peuple arriéré ou attardé; il peut, dans tel ou tel domaine, témoigner d’un esprit d’invention et de réalisation qui laisse loin derrière lui les réussites des civilisés. [...] *Un peuple primitif n’est pas davantage un peuple sans histoire*”. Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, París, p. 114. Subrayado mío.

³⁷⁶ Me parece oportuno recordar y enfatizar la declaración de Leopoldo Zea sobre el *lógos* más allá de su acepción como \neg razón” o \neg razón totalizadora”, como \neg palabra que comprende”. El *lógos* para Zea puede entenderse por lo menos de dos formas: a) como la capacidad humana de razón y entendimiento y b) como la capacidad de usar las palabras del lenguaje para lograr comunicarse con los otros. En ello, la palabra \neg lógos” puede ser de origen griego, pero no sería cierto decir que la idea de \neg lógos” (como expresión comunicativa del hombre) es exclusiva de los griegos o los europeos. \neg La razón \neg dice Zea-, el *lógos*, no es lo unívoco, sino la razón a través de la cual pueden comprender [razón que comprende] y hacerse comprender [por la *palabra*] los hombres sin renunciar a sus peculiaridades”. Zea, L., \neg La filosofía como instrumento de comprensión interamericana”, en *Filosofar a la altura del hombre*, UNAM, Cuadernos de Cuadernos, México, 1993, pp. 155-156.

³⁷⁷ Tal era el lema del movimiento positivista: \neg puede haber progreso en la filosofía”.

–desencanto” (*Entzauberung*) del mundo. Pero el mito, lo metafórico,³⁷⁸ lo alegórico y lo simbólico no han dejado de correr y acompañar al ser humano hasta el día de hoy y permanece aún en los ámbitos de donde se creía que estaba ausente (como el de la ciencia).³⁷⁹ –La Modernidad piensa en mitos tanto como cualquier sociedad anterior. Pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores”.³⁸⁰ No se abandonan los mitos sino que se sustituyen por otros que son más afines con la nueva realidad histórica, social y económica. Tal es la –presencia” del mito en la Modernidad que ella ha construido uno a su medida: la del Progreso. Tal mito supone que –no hay sueños humanos cuya realización no prometa”³⁸¹ (tal es la consigna del *marketing*).³⁸² –Dios ha muerto, pero nuevos dioses ocuparán su lugar”; así nos prevenía Nietzsche. Asimismo, nos dice E. Dussel, puede sostenerse con contundencia que la humanidad al exponer lingüísticamente las respuestas y planteamientos a los –núcleos problemáticos” por medio de un proceso de

³⁷⁸ Es Nietzsche quien ha visto en lo metafórico una nota distintiva del ser humano y su relación con el mundo, donde su –precisión conceptual” es más expresión de su deseo de sobrevivir. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, leemos: –Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia”. (Técnos, Madrid, p. 1). Es debido a la condición frágil y continente del hombre, desde su condición *viviente*, que el lenguaje se ha expresado –obligadamente” a lo largo de la historia para conservación de su autor. O dicho de otra manera: –No hay ni <<espíritu>>, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; todas las citadas no son más que ficciones inútiles. [...] [Éstas sólo expresan sólo y fundamentalmente] a cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones y, ante todo, de la *regularidad* de éstas”. (*La voluntad de poder*, 2000, Edaf, Madrid, p. 336). Existe la –inclinación humana a la verdad” precisamente en la medida en que no existe tal cosa como la posibilidad real de aprehender al mundo como –es” –en-sí” y –por –sí”; la verdad, dice Nietzsche no puede ser más la simple correspondencia entre percepción y lenguaje, sino algo más *vital* y –originario”. O como lo dice en *Más allá del bien y del mal*: –La falsedad de un juicio no es ya para nosotros una objeción para él [...] La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida. Conserva la especie, incluso quizá la alecciona; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos [...] son los más imprescindibles para nosotros., que el hombre no pudiese vivir sino admitiese las ficciones lógicas [...] sino falsease permanentemente el mundo”. (Altaya, trad. Sánchez Pascual, Madrid, 1998, p. 71). Es decir, aún en la suma de todas las palabras jamás se llegará a la verdad, expresa Nietzsche. Por lo tanto, al hombre sólo le queda limitarse a –designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces” (*Op. cit.*, p. 5). Esta es la aparición de la *metáfora*; pero la metáfora es ya expresión del –ser-metafórico” del hombre, que sólo es capaz de expresar estas *relaciones* por medio de –imágenes” para designar todas las experiencias que le ha tocado vivir. Así se explica que el lenguaje humano esté impregnado por entramados retóricos que conservan y fortalecen su esencia metafórica; –No existe en absoluto una ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la cual acudir: el lenguaje es el resultado de artes puramente retóricas” (*Discurso de Retórica*, p. 140). La *analogía*, o relación por medio de semejanzas, es, por ello mismo, ingrediente de dicha expresión metafórica. Olvidar esto, que el lenguaje humano es metafórico, es creer que el hombre puede poseer la verdad, y que sus conceptos abstractos en verdad dicen –sẽt de las cosas que lo rodean. Y es aquí que encontramos un rostro a nuestra –experiencia estética”, puesto que ésta no puede prescindir de lo propio de la metáfora; que es aquel –furo desbordante de alegría” que –toma como real sólo la vida disfrazada de apariencia y belleza”. Ese constante alcanzar, ese placer que busca eternidad, como aparece en el *Zarathustra*, es evidencia de que el autor expresa desde ahora el elemento fundante de su máximas expresiones artísticas, la *pulsión* que se expresa tanto en el dolor como en el placer.

³⁷⁹ Las abstracciones de los –conceptos de perfección” que la ciencia empírica no analiza sino que supone: la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin ficciones, la competencia perfecta, la institucionalización perfecta, etc. Ver siguiente nota.

³⁸⁰ Esta es la tesis defendida por Franz Hinkelammert. *Crítica de la razón mítica*, Driada, México, 2008, p. 57.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 58.

³⁸² Mundo de la propaganda que se ha encargado de vender otro mito que ha afectado de manera directa el calentamiento mundial: la idea de los *recursos infinitos* con que contaba la Tierra (el agua, el petróleo, la tierra, etc.).

–producción de mitos” (*mitopoiésis*) elabora un tipo *racional* de explicación e interpretación del entorno real.³⁸³ O dicho con mayor claridad: –Se nos tiene acostumbrados –dice Dussel–, en referencia al pasaje del *mythos* al *logos* (dando en este ejemplo a la lengua [y a la cultura] griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser un salto que parte de lo irracional y alcanza lo racional; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con *cierto grado de racionalidad* a otro discurso con un *grado diverso de racionalidad*. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos [...]”³⁸⁴

La distinción que asume Sobrevilla entre –pensamiento arcaico” y –pensamiento filosófico” comprende al primero como un modo de ir –directamente” al objeto sin considerar las condiciones subjetivas o lingüísticas; que personifica emocionalmente la realidad (las cosas y los entes tienen –*eorazón*”, *`altzil*) y no los coloca, en definitiva, bajo el esquema –sujeto-objeto”; no analiza conceptualmente lo real; se elaboran mitos para explicar el mundo en lugar de la construcción racional de teorías. Estas delimitaciones de lo –*arcaico*” implican que los saberes y producciones míticas convierten a quienes las expresan y las viven en pueblos –*primitivos*” y pueblos –*no-racionales*”³⁸⁵ –donde [por ende] –nos explica Sobrevilla–, no primaba el interés por la verdad”³⁸⁶. Al tiempo en que de manera *vertical* asume que dichos saberes no contribuyen en nada al avance universal de conocimiento humano –*objetivo*” sobre el mundo. El estatuto de lo racional, de igual manera, queda reducido a un cierto análisis lógico-conceptual del mundo bajo la distinción sujeto-objeto (en la expresión de Max Horkheimer: –*independización* del sujeto y su distanciamiento del mundo como mero material”). Esta posición es claramente adjudicada a ciertas posturas filosóficas de la ciencia y que han contribuido a cavar un espacio insalvable entre los llamados –*juicios de valor*” (que serían propios de la ética) y los –*juicios de hecho*” (descriptivos y propios de la ciencia), con lo que la posibilidad de cuestionar los resultados y los procesos de la práctica científica misma sería improcedente³⁸⁷ (ya no se diga del –*eómo*

³⁸³ Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (Edits), 2009, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, p. 15.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 16.

³⁸⁵ Esta estrategia refleja para Estermann la racionalidad exclusivista de Occidente: –*lo 'otro'* –nos dice– o bien sufre la absorción total (negación canibalística) en su posible incorporación al modelo dominante ('aculturación', 'imitación'), o bien la exclusión total (negación fóbica). La alteridad es enemigo o parte de uno mismo, pero no interlocutor autónomo. [...] No sólo las grandes tradiciones orientales, pero también muchas formas 'heterodoxas' y 'heréticas' en el mismo seno de la tradición occidental, son depuradas por el purismo de la 'filosofía estricta' y pasan a ser [rebajadas como] 'cosmovisión', 'pensamiento' y 'religión'. La tradición occidental se auto-declara 'la única filosofía' en sentido estricto, y todo el resto o bien es *aufgehoben* (conservado, negado y elevado) implícitamente en esta tradición, o bien es excluido definitivamente de la misma”. Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, pp. 20-21.

³⁸⁶ Sobrevilla, D., 2008, –*La filosofía andina del P. Josef Estermann*” en *Solar*, No. 4, año 4, Lima, pp. 244.

³⁸⁷ –Si los juicios de valor –señala Karel Kosík– son excluidos de la ciencia, y la ciencia no debe perder su carácter científico, en el campo de la acción humana sólo puede justificar racionalmente la eficacia de los medios, pero en modo alguno puede fundar la legitimidad de los fines. [Con lo que el mundo humano subjetivo] queda abandonado a la sin razón y al irracionalismo”. Kosík, K., 1967, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, p. 119. De otra forma lo dice también Gadamer al hablar de la ciencia moderna tecnificada: –*Así* allá del hacer [...] y del gobernar [hay que prever] un comportamiento que tenga en cuenta los límites de la libre disposición [...]: la deliberación que hace el individuo (o también un grupo) ante un estado de cosas que exige tomar una decisión. [...] Porque no se trata sólo de buscar el

vivir” en la vida de todos los días). Por ende, bajo este punto de vista, no es posible sostener la no-racionalidad sin la consideración analítica a “comunidades primitivas” (de ahí lo “arcaico”). Los reparos los pudimos establecer en el párrafo anterior al exponer cómo las narraciones y producciones míticas y simbólicas son en efecto una manera de explicar el mundo, pero que no pueden estar en el desierto de lo irracional toda vez que ello haría inasimilable e ininteligible para la comunidad misma (ya nos se diga para otras) aquellos discursos, con lo que no podrían, por principio, valerse de ellos para orientarse en su vida cotidiana (la actualidad del mito es incuestionable porque sirve precisamente para *guiar* y conducir en la vida). También, las narrativas *racionales* míticas (y “racionales” porque son explicaciones *con razones* y que dan *razones* ante las preguntas fundamentales, según Dussel) están, como muy bien exhorta Paul Feyerabend, invitados a contribuir al enriquecimiento de la cultura.³⁸⁸ La definición dada por Sobrevilla del “pensamiento filosófico” supone problemas insalvables (como la irracionalidad de los pueblos llamados arcaicos o primitivos y su posición de desventaja), pero que inicialmente muestra una manera, un camino (*métodos*) que cierta cultura (como la griega), en *una* de sus tradiciones, ha generado (lo cual es indiscutible).³⁸⁹ La falacia consiste en que un modo concreto de razonar y de pensar (como el que propone Sobrevilla) se establezcan como el “criterio universal” para delimitar y clasificar no sólo el sentido sino el valor y el alcance de otros discursos y pensamientos. Estermann explica como sigue este proceso de falacia:³⁹⁰

Se trata en el fondo de un tipo muy sutil de *petitio principii*: Lo que se quiere definir como “filosofía”, se presupone como *terminus a quo* de la distinción con respecto a otros tipos de “pensamiento”. Algo es “filosofía” en la medida en que corresponda al paradigma de “filosofía” (occidental). Cada intento de definir la “filosofía” monoculturalmente (desde una determinada cultura) es una definición particular, y por tanto culturalmente relativa. Algo parecido ocurre cuando una religión o confesión pretende definirse al calificar al otro como “secta”.³⁹¹

Recordemos también que, al menos en el horizonte de lo que Sobrevilla considera como lo “racional”, ni siquiera podrían ser considerados muchos filósofos occidentales (es decir, la filosofía, en el supuesto “sentido estricto”, sería un ejercicio restringido de muy pocos y donde queda excluida la pluralidad de las diversas corrientes y temáticas filosóficas). La consecuencia de esto sólo ayuda a seguir manteniendo una teoría *fija* de la racionalidad que no contribuye al desarrollo humano, como indicara Feyerabend, sino que lo empobrece. Una segunda implicación de lo anterior estaría en minar aquella concepción pluralista³⁹² que nos ayudaría precisamente en el aumento del

medio adecuado para alcanza un fin fijo, sino sobre todo de concebir *lo que debe* ser y *lo que no debe* ser, lo que es justo y lo que no lo es”. Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 165.

³⁸⁸ Feyerabend, P., *Tratado contra el método*, Ténos, Madrid, 2006, p. 15.

³⁸⁹ El “sentido estricto” de la filosofía como “sentido histórico”, pero parcialmente (no todo la filosofía griega y occidental corresponde a los parámetros y medidas dadas por Sobrevilla).

³⁹⁰ Este proceso ya lo hemos expuesto previamente en el apartado sobre el contexto.

³⁹¹ Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, p. 19.

³⁹² A este propósito, explica León Olivé: “La principal idea de la concepción pluralista es que todas las sociedades reales se componen de comunidades y de culturales diversas, cada una con diferentes estrategias y formas de obtener conocimientos acerca del mundo, estándares de evaluación cognoscitivos, moral y estética [...]. Más aún, el pluralismo acepta que *no existe ningún grupo único de estándares de validez absoluta para la evaluación* de los diversos sistemas cognoscitivos y morales.” Olivé, L., *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004, p. 71. Subrayado mío.

conocimiento humano en toda y desde toda su diversidad. Así también lo entiende Estermann:

¿Podemos realmente pensar que una sola cultura llega a acaparar y cubrir en forma exclusiva un fenómeno tan esencialmente humano como es la “filosofía” (y no solamente en “sentido amplio”)? ¿El *logos* es un privilegio de una raza y de una cultura determinada, de tal forma que otras culturas sólo lleguen a tenerlo en la medida en que “imiten” y “copien” los resultados de su actividad?³⁹³

En relación con la epistemología de Sobrevilla, fundada en la relación sujeto-objeto (“tratamiento de los fenómenos como un *el*lo objetivo y desasido del sujeto”), viene a colación la aportación del lingüista y filósofo Carlos Lenkersdorf que ha elaborado, como resultado de más de veinte años de convivencia en la comunidad de los tojolabales en el suroeste mexicano (en Comitán, Chiapas, desde 1973), su obra colectiva “*Filosofar en clave tojolabal*”. Su punto de partida es la lingüística y no la de una filosofía comparada.³⁹⁴ Porque ve en la lengua el camino para desentrañar los misterios de una cosmovisión particular, la de un pueblo, una nación o una cultura. “El tipo de filosofar –dice Lenkersdorf– que se encontrará irá mucho más allá de aquello que se suele llamar filosofía en el contexto occidental. [...] Por su lado, el filosofar diferente cuestiona e interpela el filosofar realmente existente.”³⁹⁵ Para Lenkersdorf la cosmovisión y la “filosofía-vivencial” de los mayas-tojolabales ha mostrado una condición eminentemente *inter-subjetiva*, “que no sólo representa una estructura lingüística sino también una estructura de enfocar y de vivir la realidad”. La cultura tojolabal, como muchos de los pueblos originarios del continente americano, puede expresar esta relación “inter-subjetiva” con los otros y con el mundo a partir de una categoría troncal para ellos, el *tik* (el *nosotros*). Esto es evidente en la estructura sintáctica del tojolabal. Aquí Lenkersdorf ha descubierto las diferencias entre las concepciones “vivencial” (el tojolabal no dice “yo caminé”, sino: “tuve la vivencia de correr, ‘ajniyon) y “agencial” (porque los sujetos son actores y no pasivos).³⁹⁶ Es así que los tojolabales, en su estructura lingüística, no se dicen frases unidireccionalmente (del sujeto determinante al objeto determinado), sino de manera bidireccional; decimos en español: “yo te dije”, pero en tojolabal: “yo te dije *tú* escuchaste”. La acción comunicativa del sujeto no recae en la plena pasividad del otro, sino que le hace *partícipe* en la “escucha”. No hay imposición sino “complementación” en la igualdad (aunque diferenciada en sus funciones) de los interlocutores. De esta manera también se acentúa la responsabilidad de una comunidad por sus miembros; en español decimos: “uno de nosotros cometió un delito”, y en tojolabal se expresa aquella acción como: “uno de nosotros cometimos un delito”.³⁹⁷ Se hace evidente la responsabilidad no sólo del sujeto singular que llevó a cabo una acción indebida, sino de la co-responsabilidad de la comunidad en dicha acción. En este segundo caso el componente “nosótrico” sigue presente en la expresión y no rompe el vínculo con el infractor. De la misma manera, la forma en la que ha de “reparar el daño”, ha de ser directamente proporcional a esta visión comunitaria: se repara el daño en beneficio de la comunidad, trabajando *por* ella (y no expiando individualmente la culpa en un reclusorio).

³⁹³ Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, p. 19.

³⁹⁴ Como la que puede existir en el caso de la obra de Miguel León-Portilla o, según nos han indicado, el mismo Tempels.

³⁹⁵ Usando la expresión del “socialismo realmente existente”.

³⁹⁶ Lenkersdorf, C., *Filosofar en clave tojolabal*, 2005, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 105-106.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 175.

No hay nada en el mundo que no tenga un *principio de vida* (lo que Sobrevilla llama “personificar los fenómenos”) y que no esté vitalmente relacionado con los otros. Para los tojolabales todas las cosas viven, aún los muertos, nos declara en su testimonio Lenkersdorf.³⁹⁸ Se vive, por tanto, en un cosmos viviente, en un bio-cosmos (J. D. May), dentro de la que todos formamos parte de dicha comunidad. El realzar el carácter de “sujeto viviente” a todos los entes (a parte de los seres humanos) enfatiza la exigencia de su cuidado y respeto (algo que evidentemente la Modernidad europea, en su carrera técnica, ha desatendido por completo). La conciencia ecológica, como una aceptación de nuestro lugar de seres *entre* otros seres (sin mayor privilegio y mando providencial) que han de procurar mantener el delicado “ecosistema orgánico de extensión cósmica”,³⁹⁹ lo que representa claramente una de las grandes aportaciones de los tojolabales al mundo en estos momentos aciagos. Lo crucial para nuestro autor mayense es, empero, que aun cuando no se ha establecido la “distancia del sujeto con respecto al objeto a conocer”, el proceso de conocimiento del mundo no es impedido, sino que incluso puede ser enriquecido. Todas las partes y seres del cosmos pueden enseñar algo, es decir, se puede aprender de ellos y de sus relaciones, de “cómo” son, en el encuentro práctico y vivencial. La manera de conocer la realidad por los tojolabales, así como por otros pueblos del mundo, es desde una perspectiva diferente (en este caso, la intersubjetiva) que, de este modo, crea un nuevo enfoque gnoseológico. El conocimiento del mundo bajo el esquema sujeto-objeto y una metodología *ad hoc* posibilita la producción de conocimientos valiosos (sin duda), pero, nos dice Lenkersdorf, este proceso desatiende (inconcientemente) los “fines” de dicha generación de conocimiento. ¿Para qué conocer? Sin duda que la ciencia puesta en una perspectiva de mercado responderá de cierta forma utilizando sus investigaciones (fijando presupuesto y metodologías) para producir tecnologías y recursos en vista a intereses económicos. Sin embargo, en una perspectiva intersubjetiva, supone: *a*) una comunidad intersubjetiva de agentes cognoscentes y *b*) un mundo intersubjetivamente vinculado a dicha comunidad. No hay un sujeto “único” que conoce a un objeto “único”. Existe, en cambio, una pluralidad de sujetos conocedores que se interrelacionan en el acontecimiento de conocer, por lo que hay una “reciprocidad entre iguales” (no hay objetos a conocer por un sujeto). El acontecimiento de reconocer es una vivencia y como tal edifica a la comunidad en sus logros (es un logro comunitario y beneficia a todos); no distancia sino que une.⁴⁰⁰ La reciprocidad en el evento de conocer es supuesto ético y no sólo epistémico: he de conocer un sujeto del mundo orgánico del que soy parte. Los conocimientos generados por tanto sirven para celebrar la diversidad del cosmos y su complejidad a la vez que anima a enriquecerla, a hacerla más y mejor vida en la que sus miembros está llamados a con-vivir armónicamente. En suma, este es un claro ejemplo con el que el desarrollo del conocimiento del mundo (que Sobrevilla insiste en poner sólo del lado de una razón analítica) se amplía, ya que no deja todo en manos de una vía estática y programática de la razón con la que, de hecho, la ciencia nunca ha logrado muchos avances. En definitiva, de lo que se trata es de seguir el imperativo ético-normativo: ayudémonos los unos a los otros („oj jkolta jb'ajtik).

El “sentido estricto” de la filosofía, por todo esto, expresa el compromiso con un cierto método logrado en una determinada tradición. Además de realizar injustificadamente suposiciones reductivas de los saberes y métodos de otras culturas, descalificando *a priori* su valor epistemológico (abordándolo como “arcaico”, es decir, “superado” o a “superar” a pesar de ni siquiera compartir una misma región geográfica

³⁹⁸ Lenkersdorf, C., *Cosmovisiones*, 1998, CEIICH-UNAM, México, p. 32.

³⁹⁹ *Ibid.*, 28

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 29

o historia). Sin embargo, la misma historia de la filosofía occidental no termina reduciéndose a este método. Hay múltiples ramificaciones que día a día continúan reflejando su diversidad. Hablar por ello de un “sentido estricto” expresa una presunción terrible no sólo para la filosofía occidental (la cual mutila y limita) sino para la filosofía mundial. Esta distinción (filosofía en “sentido amplio” y en “sentido estricto”) que es “monocultural”, como indican Estermann y Fornet-Betancourt, entonces, funciona como una tipificación inexacta e imprecisa respecto de lo que pretende abordar y que debería de colocarse ella misma, por su modelo cientificista, en un “cajón” adecuado (uno de entre muchos otros), además de tener que librarse de sus pretensiones exclusivas del acceso a lo real (por lo que además es ideológica).

A pesar de que filósofos como el peruano David Sobrevilla intentan mostrar que las obras como la de Josef Estermann o de Miguel León-Portilla, en su esfuerzo intelectual por reconocer las “filosofías” de los pueblos originarios, son fallidas⁴⁰¹, no podemos soslayar en ello consideraciones pertinentes. La principal la podemos hallar en la tesis relativista sostenida por Sobrevilla enunciada como: “[el] problema de difícil solución es el de la inconmensurabilidad de conceptos en las diversas culturas”.⁴⁰² Se puede sostener que las culturas viven en mundo distintos, desde los cuales resulta realmente difícil toda tarea comparativa⁴⁰³ entre sus tradiciones. Detrás de cada lengua y acción se encontraría una visión distinta del mundo, irreductibles entre sí. Sin embargo, como bien lo ha señalado León Olivé tal realidad no supone la incomunicación y la incompreensión entre los seres humanos como un resultado necesario: “[el] reconocimiento de que los hechos del mundo son diferentes según los recursos conceptuales y culturales de que se dispone, no se sigue la imposibilidad de interpretar a los otros y de llegar a acuerdos sobre cuestiones de interés común”.⁴⁰⁴ La tesis de la heterogeneidad absoluta es insostenible. Los regímenes de frase y los géneros del discurso no son radicalmente intraducibles o inconmensurables puesto que de ser así no podríamos descubrir ningún “sentido” en las experiencias de otros; no habría comunicación posible.⁴⁰⁵ Empero, la historia de la humanidad ha dado múltiples lugares

⁴⁰¹ Sobrevilla, D., 2008, “La filosofía andina del P. Josef Estermann”, en *Solar*, No. 4, año 4, Lima, pp. 238.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 239.

⁴⁰³ Las limitaciones de las teorías comparativas, de traducción y transplante de saberes comienzan cuando sólo asumen una dimensión teórica y no nacen o promueven una real interacción entre visiones de culturas distintas. Así lo ha visto Dina Picotti: Las diversas culturas han venido trazando diferentes horizontes de inteligibilidad, no reducibles entre sí, en cuanto significan caminos diferentes de la vida humana. De allí que surja la necesidad no de simple traducción o equivalencia entre lenguajes, sino más bien de interrelación, diálogo, posible dada la apertura infinita del espíritu humano, que puede asimilar otras concreciones además de la propia. [...] Y si bien los estudios comparativos aportan luces al observar estructuras semejantes, también pueden confundir cuando el tema no es visto desde su propio mundo histórico; en todo caso se descubrirán, aún en estructuras semejantes, sentidos, articulaciones, modos diferentes”. Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), 2006, *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt]*, IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London, p. 82

⁴⁰⁴ Olivé, L., *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004, p. 72.

⁴⁰⁵ Tal es la posición de Seyla Benhabib, quien sostiene frente a las posiciones de relativismo radical: “[el] inconmensurabilidad radical y la intraducibilidad radical son nociones incoherentes, pues para ser capaces para identificar un patrón de pensamiento, un lenguaje –y, podría agregarse, una cultura– como los sistemas humanos de acción y significación complejos y coherentes que en verdad son, deberíamos al menos primero reconocer que los conceptos, las palabras, los rituales y los símbolos en estos otros sistemas poseen un sentido y una referencia posibles de seleccionarse y describirse de manera inteligible para nosotros; es decir, por ejemplo, como conceptos en sí y no como meras exclamaciones [carentes de sentido]”. Benhabib, S., 2006, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz Editores, Buenos Aires, pp. 68.

y momentos de comprensión entre pueblos y tradiciones distintas. En una revisión de los principios del relativismo cultural, Richard Bernstein explica y nos agrega: –Reconocer la alteridad radical de el otro no significa que no exista forma alguna de comprenderle, o de compararle con el yo. De forma alternativa, [...] pensar en el otro como un otro absoluto [...] resulta ininteligible e incoherente. [...] *existe* una reciprocidad entre el yo y el otro“.⁴⁰⁶ Se entiende así que la posición relativista asume la –incomensurabilidad” concibiendo a las culturas como monolíticas y substanciales. Lo que, por otra parte, es también inexacto. Las culturas se rehacen continuamente a partir de la estructura mudable y siempre creativa de sus miembros, al ser todos ellos generadores de sus culturas. De ahí que el diálogo, la convivencia y la disposición a aprender no sean sólo posibles sino necesarios en la construcción de un mundo realmente plural. Pero, en tal propósito, como exhorta Gadamer, hay que *hacernos capaces de entrar en diálogo a pesar de todo*.⁴⁰⁷ Los tránsitos que deben realizarse, entonces, les ha llamado Dina Picotti –ejercicios interlógicos del pensar“.⁴⁰⁸ Estas puntualizaciones también nos llevan a considerar lo que Ram Adhar Mall ya ha señalado, a saber: ir más allá del *radical relativism* (visiones inconmensurables e incomunicables de las culturas como entidades fijas) y del *extreme absolutism* (etnocentrismos excluyentes).

Sobrevilla, con escepticismo, pregunta fundamentalmente –si se puede emplear la noción de filosofía para formas de pensamiento no-occidentales“.⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ Sobrevilla intenta responder con la distinción antes señalada en un esquema dicotómico (mitos/razón, arcaico/ilustrado). Escoge un lugar y época (la Grecia en el siglo VI a.C). Lo que no ha comprendido es que esta –noción” de –filosofía” que ha escogido como modelo es, en efecto, un modelo *inter alia* y que no expresa *per se* la rica diversidad de planteamientos (por ello, etnocéntrica), incluso de filosofías occidentales que no corresponden con su definición. Si la filosofía ha sido tantas cosas es porque su complejidad viene de las experiencias de las personas y de los pueblos, de las culturas de las que ha partido necesariamente. En este sentido, redundando y refrendando, la filosofía en su sentido más –originario”, recordando a Jaspers, no es exclusiva a una persona, pueblo o cultura, sino que es de naturaleza esencialmente *humana*, común a todos. Por ello es posible la defensa y el cultivo de filosofías-no-occidentales, las que en su desarrollo nos permitan tener un real abanico de saberes puestos al servicio de la humanidad toda.

La filosofía como tradición occidental hegemónica ha sido contrastada con lo que no es ella misma y al hacerlo se la ha logrado –contextualizar“.⁴¹¹ Resultado de ello

⁴⁰⁶ Bernstein, R., 2001, –Incomensurabilidad y alteridad a revisión”, en Deutsch, E. (ed.), *Cultura y Modernidad*, Kairós, Barcelona, p. 108.

⁴⁰⁷ Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 207.

⁴⁰⁸ –Un pensar y un lenguaje interlógicos significan –dice Picotti- también, como se advierte, una actitud práctica correspondiente, mejor aún, involucra, y supone una configuración consecuente en cada uno de los ámbitos de la vida. Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), 2006, *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt]*, IKO [Verlag für Interkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London , p. 89.

⁴⁰⁹ Sobrevilla, D., –Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía”, en *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*, Bartolomé de las Casas, Cusco, 1992, pp. 163-208,163.

⁴¹⁰ En este esfuerzo viene a colación los intentos de aplicar una metodología propia de la *hermenéutica analógica*. Los autores más destacados en este intento son: Enrique Dussel, Mauricio Beuchot y el mismo Ram Adhar Mall.

⁴¹¹ No puedo dejar de observar una semejanza con el proyecto *Provincializing Europa* del hindú Dipesh Chakrabarty. Sobre todo en lo que respecta el hacer explícitos, de-velados, los discursos y narrativas que

será el considerar de ahora en adelante el discurso filosófico occidental como uno —entre— otros sin mayor privilegio (ni como lugar ni como lengua) que el que le confiere la dignidad de pertenecer a un determinado universo cultural que a su vez pertenece a una respectiva región geográfica. Lo que permite a esta tradición abrirse y acercarse a otras voces y discursos filosóficos que ha ignorado o negado. A esos mundos que, como el propio, producen filosofías *de y para* mundos contextuales.⁴¹² Filosofías todas ellas, pero a la vez, filosofías con adjetivos... griega, bantú, árabe, china, indostánica, andina o náhuatl, y que tienen su justificación en el seno de sus matrices culturales.⁴¹³ No hay filosofías que sean tales debido a un modelo paradigmático que se globaliza, nos dice Fornet-Betancourt. Por ello, los que filosofan no han de demostrar su —filosoficidad— al ceñirse a dicho paradigma griego-racionalista-occidental, como si las filosofías no-occidentales deban aprender a concebirse *como parte* de una tradición filosófica que se ha desarrollado en el mundo occidental y de esta manera saberse a sí mismos —occidentales— al continuar con ella.⁴¹⁴ Lo que, por otra parte, muchas personas insisten en perimir.⁴¹⁵ El tema es distinto. Por las —prácticas culturales—, es decir, por las formas en que cada cultura *se hace* a partir de los que la viven cotidianamente, nace siempre un —ejercicio concreto de filosofar—;⁴¹⁶ una manera de explicarse y hacerse explicar, de entenderse y hacerse entender a ellos mismos el mundo. Cada cultura tiene que hacerse cargo de su propia realidad histórica y contextual con un cierto pensar, por un cierto amor al saber. Fornet-Betancourt ve en las culturas, en sus espacios propios, la posibilidad de prácticas específicas de la filosofía que, son, desde luego, expresiones —contextuales de saber—, como de hecho lo ha sido, y se nos ha mostrado, la misma tradición occidental. El filosofar tiene un lugar en todo lugar, por lo que

[La desoccidentalización de la filosofía desde su —origen—] significa simplemente un *poner a Occidente en su lugar*; es decir, verlo como un lugar de tradiciones complejas que, desde siempre, ha estado en relación con otros

la modernidad ha encubierto a su paso pero que le han dado origen. Es esto lo que la filosofía intercultural también realiza (aquí en lo filosófico). Se trata como dice el mismo Chakrabarty de —irar lo moderno como inevitablemente cuestionable—. Chakrabarty, D., —Postcolonialismo y el artificio de la historia. ¿Quién habla por los pasados —Indios—, en Mignolo, W. (comp.), 2001, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, p. 170.

⁴¹² Fornet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Aachen, p. 13. Subrayado mío.

⁴¹³ Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 267.

⁴¹⁴ Stermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, p. 14.

⁴¹⁵ En el caso de la filosofía latinoamericana hay muchos personajes de su historia que reivindican una perspectiva doctrinaria frente a la tradición filosófica europea, con respecto a la que se conciben a sí mismos como herederos y *continuadores*. Tal es la posición de Alberto Wagner de Reyna y su idea del —finaje occidental— o de la cultura iberoamericana *como occidental* según —especie— y —firma— (lo que por otra parte servía en esos momentos para defender el derecho y la existencia de una filosofía latinoamericana a la par de otras en Europa y de igual nivel de creatividad): —La filosofía —dice De Reyna— pertenece a aquellas altas regiones de la cultura en que las diferencias materiales (propias de los diversos pueblos) no tiene mayor importancia y actúan generalmente como predisposiciones naturales —en ningún modo insuperables— en las personas que meditan. Por ello es posible que tengamos una filosofía occidental, varía según los tiempos y lugares, pero esencialmente *la misma* en sus diversas ramas (a su vez entrelazadas entre sí)”. Reyna, W. de, 1949, *La filosofía en Iberoamérica*, tomado de: Bondy, A. S., 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Sigo XXI Editores, México, p. 65.

⁴¹⁶ Fornet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Aachen, p. 12.

mundos y que, en cuanto tal, no es el lugar de toda la filosofía posible sino *el* lugar de ciertas posibilidades de la filosofía.⁴¹⁷

Fornet-Betancourt no sólo parte de esta *“poli-topía”* de la filosofía, sino que al hacerlo le es posible acentuar el carácter urgente y necesario del diálogo entre las distintas filosofías existentes en el esfuerzo por construir un mundo más solidario, diverso y dignificado. Esto no puede significar otra cosa que la esperanza en un gran concierto polifónico de la humanidad. Para autores como Sobrevilla esto sería algo así como el camino fácil, por la *“extensión injustificada del concepto de filosofía”*. Posición que para Fornet-Betancourt significaría una *“reducción injustificada”* del filosofar como práctica concreta. Precisamente, en tanto que la filosofía no puede considerarse como una entelequia formulada en el *topos uranus*, sino que es la expresión fáctica, conciente, sapiente del estar-ahí como momento específico de la historia, es que ella nunca puede ser la misma. Cobra rostros, matices y posiciones distintas aún suponiendo una cierta tradición más o menos coherente. Las definiciones *“específicas”* o *“estrictas”* de la filosofía no han dejado de ser, en la medida de la insistencia en ser presentadas, elaboraciones parciales de lo que la filosofía es y ha sido (son cristalizaciones de algo mudable *per se*). Por ello, las declaraciones de Fornet-Betancourt apuntan a una obligada ampliación del significado de la *“filosofía”*, pero no como producto terminado o paradigma indeterminado, sino a partir de su gestación y realización práctica, es decir, como indica K. Jaspers, a partir de su *origen (Ursprung)*, *“origen”* con un tiempo y un espacio específicos.

El proyecto de Fornet-Betancourt consiste en promover a manera de un programa de trabajo conjunto la *“transformación radical de la filosofía desde y mediante el diálogo entre distintas culturas filosóficas de la humanidad”*.⁴¹⁸ Esta es una consideración del quehacer filosófico como una cierta *praxis* y *teoría*; como una búsqueda o camino particular dada por una cierta comunidad cultural y que en el tiempo puede dar lugar a una *“tradición”* con la discusión de ciertos problemas específicos, pero que no la convierten en modo alguno, y mucho menos por una aspiración arrogante, a ser absoluta. La tesis central de Fornet Betancourt a la luz del tema de la *transformación* de la filosofía podría formularse así: el considerar a la filosofía no como un producto exclusivo de la comunidad cultural griega (aunque los griegos descubrieron a su manera distintos caminos o *métodos* para dirigir este ímpetu), sino como un concreto movimiento *perenne* del ser humano presente en toda comunidad y que es la razón de que las *“culturas”* puedan estar en permanente cambio y renovación. La filosofía se transforma en el ámbito de la *re-ubicación* de las expresiones filosóficas en su contexto (de la occidental en especial), buscando con ello la supresión de todo centro único e impulsando la *poli-fonía* de las distintas filosofía-s que la humanidad ha creado a lo largo de su ardua y extensa evolución.

La práctica filosófica intercultural propuesta por nuestro autor asume este momento como eminentemente práctico, que pretende *“transformar”* el filosofar monocultural vigente (entiéndase: el hegemónico occidental en principio y toda otra posición etnocéntrica en lo general) por el diálogo *ad-extra*, es decir, del diálogo con el otro. Lo que supone un cambio al nivel de la actitud del filósofo por la que él mismo realiza en palabras de Fornet-Betancourt una *“conversión personal”* al asumir a la interculturalidad como postura de vida y de pensamiento⁴¹⁹

⁴¹⁷ *Idem.*

⁴¹⁸ Fornet-Betancourt, R. (ed.), 2003, *Culturas y Poder. Interacción y simetría entre las culturas en el contexto d la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 15. Subrayado mío.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

No puede haber una transformación intercultural de la filosofía sin un cambio de actitud de los filósofos y filósofas, en general en todas las personas dedicadas a la enseñanza de la filosofía.⁴²⁰

Tal conversión, como la *apertura* al otro en su distinción cultural, permite trastocar los hábitos y prácticas adquiridos en la formación filosófica occidental y a su vez posibilita interrogarse sobre la “tradicación filosófica” de la que se parte. Transformamos la filosofía tanto en su forma como en su contenido.

Todas estas consideraciones surgen en el seno de los retos lanzados por la interculturalidad y nos conminan a no detener y cristalizar el tiempo, cosificándolo y haciendo de él un fetiche. Este es el problema en el que incurren todos aquellos quienes “entienden *por* filosofía” sólo una cosa, *la que existe*⁴²¹ (como actividad, como lengua, como cultura o como nación específicos), y parecen ignorar (a veces no inocentemente) su propia tradición (su pluralidad), cancelando para sí la oportunidad de mejorar su quehacer valiéndose de su ingenio e inteligencia. Para aquellos que han mantenido una reducción y oclusión del filosofar deberían por lo menos intentar considerar algunas preguntas formuladas a su propia tradición de la que se sienten herederos, a saber: ¿Qué ocurrió con aquella “antigua” forma occidental de filosofar, de esa filosofía o pensar peregrino que recorría las calles interrogando y haciendo salir la arrogancia de saber de los conciudadanos? ¿Lo antiguo *per se* significa cancelación de su sentido y a su vez la adquisición de un nuevo modo de realizarse significa negación de otra posible o futura? ¿A partir de qué podemos mejorar, transformar o renovar nuestra filosofía; de qué depende su cambio?

La posibilidad de que la filosofía asuma renovado y amplio manejo del rigor⁴²² y el servicio⁴²³ (que se vuelven indispensables en la tarea del autoconocimiento y del obrar con justicia), permitiría obrar de tal manera que nuestras especulaciones y acciones posibiliten el cada vez mayor ejercicio de libertad y de creación tanto en uno mismo como en los demás. Llegar a este punto, sin embargo, requiere de saber diagnosticar lo que en el presente limita tal proyecto. De esta manera, el filosofar, según lo vemos, no es un compromiso restringido a una institución individual y unitaria, sino

⁴²⁰ *Idem.*

⁴²¹ “[Hay] que señalar críticamente –dice Fernet-Betancourt– que ‘lo que hay’ puede darse de otra manera y que puede haber más ‘mundo’, más realidad de la que nos dice ‘lo que hay’ en el sistema dominante.” Fernet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 277-278.

⁴²² El rigor no debe ser entendido como exclusivamente conceptual, deseable de acuerdo a las últimas exigencias académicas de la moderna filosofía analítica y de la lógica formal (por su “metodología analítica”). Es posible usar esta metodología en la comprensión plural de métodos, empero no es posible ni deseable sostener que sólo y en función de dicha metodología podamos “realmente progresar” y obtener “resultados más importantes” que con lo que se puede hacer con otros métodos. El rigor entendido en este “sentido restringido” es avalado por ejemplo por Francisco Miró Quesada al intentar orientar la investigación filosófica desde este horizonte para enfrentar los temas y problemas abordados de manera “menos rigurosa” por las llamadas filosofías historicistas, del Tercer Mundo o de la liberación. No obstante, llega a reconocer el valor de otras tradiciones filosóficas (salvando, claro, su preferencia), diciendo: “Es un error considerar que sin rigor no puede haber creación filosófica auténtica. Estamos de acuerdo en que la filosofía debe ser lo más rigurosa posible pero, con frecuencia, hay pensamientos que, sin ser todo lo exacto que sería de desear, despliegan horizontes y señalan rumbos. Esto es lo que ha sucedido con la filosofía de lo americano y la filosofía de la liberación.” Miró Quesada, F., 1992, “Historicismo y universalismo en filosofía”, en Dascal, M. (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, UNAM-IFFs, México, pp. 210-211. Subrayado mío.

⁴²³ En una expresión dada por Luis Villoro y que suponen para él virtudes que se han de cultivar en el filosofar. (Expresión citada en varios lugares).

una forma de vida que comienza con la humildad del saber que no se sabe, para poder acceder al encuentro solidario con el otro en la justicia.

Termino este tema con unas observaciones muy notables acerca de una consideración general sobre filosofías no-occidentales formuladas de manera memorable por el gran y connotado historiador de la filosofía Frederick Copleston y que nos ayudarán a reforzar la disposición y actitud interculturales de respeto, escucha y apertura que promuevan nuevos comportamientos en el propio quehacer filosófico (y que posibiliten por consiguiente su transformación). Decía Copleston en su sugestiva obra *Filosofías y culturas*:

[En el marco de la confluencia de saberes provenientes de distintos órdenes ya históricos o regionales y de cosmovisión] se plantea la pregunta de si debería o no considerarse que las tradiciones filosóficas antiguas están muertas o son obsoletas, o bien, en caso contrario, qué cambios deberían sufrir si han de sobrevivir. [...] ¿Están destinadas las concepciones modernas occidentales de la filosofía a suplantar a todas las demás ideas? O ¿pueden todavía aportar algo a la filosofía en general las tradiciones filosóficas de otras culturas distintas de la nuestra, sugiriendo, quizá, problemas o enfoques de los problemas que hemos ignorado o tendido a pasar por alto? Tal vez no estemos en posición de responder a todas estas preguntas. Pero podemos tenerlas en mente cuando hablemos de las filosofías de otras culturas. *No debe* darse simplemente por hecho que las otras culturas no tienen nada que aportar al pensamiento filosófico. Es muy posible que la filosofía occidental haya avanzado en algunos aspectos, en un sentido valorativo de la palabra *—avance—*; pero también es posible que algunos elementos de valor hayan quedado olvidados y oscuros, y que, de una u otra manera, la reflexión sobre las tradiciones filosóficas no occidentales pueda servir para remediar una... miopía prevalente.^{424 425}

⁴²⁴ Copleston, F., 1984, *Filosofías y culturas*, FCE, México, p. 35.

⁴²⁵ Tal consideración nos recuerda la regla mínima que propone Franz Martin Wimmer para acceder a un diálogo intercultural de múltiples tradiciones filosóficas. Dice: *—Busca siempre en lo posible _recubrimientos_ transculturales de conceptos filosóficos, pues el probable [—posible—, decía Copleston] que tesis bien fundamentadas hayan sido desarrolladas en más de una tradición cultural—*. Wimmer, F.M., 2000, *—Fesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente—*, en *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, Online: <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar lo que para Raúl Fonet-Betancourt significa la transformación intercultural de la filosofía. Los principios desde los que ha quedado configurada esta disciplina. Con lo que hemos comprendido que la filosofía intercultural asume responsablemente su contexto, desarrollándolo en el encuentro mismo con los otros que son culturalmente distintos. Pero, sobre todo, que al hacerlo permite lograr su propia maduración racional de saberes, se permite desarrollar un nuevo grado de complejidad que ya no viene de una sola tradición, la propia, sino de fuentes muy distintas.

En este proceso se ha llegado a la comprensión de que no hay una exclusiva y auténtica tradición filosófica. De ahí que no se pueda reivindicar ni un método o contenidos específicos como *“la tradición”*, en cuya correspondencia con un modelo económico y político semejante intente servir de horizonte para normar y clasificar las demás constelaciones culturales. No existe un único modo racional de filosofar. El pluralismo es una nota definitiva e inherente al mismo quehacer filosófico. Existen, de este modo, múltiples lugares y múltiples nacimientos de la filosofía. Cada filosofía muestra aspectos de lo real. Pues en cada caso se centra la atención en problemas y ámbitos que los otros no sospechan. Pero, precisamente, en el reconocimiento de que el pluralismo filosófico es eso, es decir, *diversos caminos* para comprender el mundo, la necesidad de complementación y diálogo se vuelven necesidades ineludibles para lograr en la convergencia un conocimiento de mayor alcance, de mayor universalidad. Los sentidos fijos que se crean para dar cierta unidad identitaria a las tradiciones sólo contribuyen a cristalizar su apertura esencial. La filosofía, como quehacer esencialmente humano, no implica fijación, sino movimiento. Movimiento que le viene dado por su historicidad. Los tiempos y los lugares son siempre otros, y por ello ha de prevenirse para abordar la novedad que hay en ellos. La filosofía, estas filosofías y también todas las demás. Lo que reconoce la filosofía intercultural es, entonces, las múltiples voces de la filosofía. Pero de esta manera no alimenta su mutua indiferencia, sino que les hace concientes de su finitud y parcialidad impulsándolas a buscar su no-saber en los demás.

La filosofía sigue siendo en lo esencial ella misma, porque es expresión del ser del hombre. Y permanecerá toda vez que los seres humanos conserven su capacidad de asombro, su necesidad de saber y su humildad de no-saber.

Filosofar en un espíritu intercultural supone, en esto mismo, el reconocimiento de la humanidad del otro, de su pretensión de verdad y validez. De su derecho a vivir según sus propias aspiraciones y valores. Pero más aún, a vivir esos valores y a recrearlos en la contrastación con los otros. Siempre hay que cuestionar las posiciones que sólo encuentran en ellas mismas la exclusividad de las alternativas del mundo, desconociendo que al plantear de esta manera las cosas se conducen en la arrogancia y en la ignorancia. Los procesos de inculturación, que han sucedido a raíz de las conquistas y colonización, evidencian la plena arrogancia de aquellos modelos epistemológicos y morales que tienen la convicción de ser la *“medida de todas las cosas”*, imponiendo a su paso títulos, expresiones y clasificaciones, propias de quien cree haber *“descubierto”* algo nuevo. El otro no estaba ahí sino hasta que *“yo lo descubrí”*. Pero al reconocer en el otro su humanidad, su racionalidad, su modo de vida

y su cosmos, como *prójimo*, logro tener la *actitud* de “abrirme” al aprendizaje. Y todo aprendizaje involucra cierta molestia, porque generalmente muestra lo limitadas de nuestras posiciones. Es molesto, claro, para una razón arrogante o, más exactamente, para la arrogancia de la razón. Pero es quizás nuestra posibilidad más lograda para humanizarnos.

La filosofía intercultural propuesta por nuestro autor otorga, entonces, relevancia epistemológica a los llamados otros, reconociendo en ellos saberes que pueden arrojar luz sobre cómo es el mundo. Los saberes no sólo de tradiciones culturales no-occidentales, sino de los saberes de los grupos marginales, de los saberes populares, de los saberes de género, de la infancia, de los trabajadores, etc. En tal horizonte, y como lo dijera Feyerabend, nadie está excluido; todos están invitados al desarrollo de la humanidad. Con esto aclaramos que la pretensión de la filosofía intercultural no aboga por el rechazo a ultranza de lo occidental (o de sus logros), sino que le importa señalar su “lugar” dentro del mundo, su *relación* y posición en él. Este es el proceso de contextualización. Con lo que se observan con mucho cuidado los alcances y límites de las tradiciones, incluida la occidental, y de sus aspiraciones en el proyecto de la humanidad.

Justamente en esto hallamos uno de los mayores aportes de la filosofía intercultural, a saber, que el proyecto de la humanidad se tiene que ir construyendo desde la pluralidad de sus expresiones. ¿Cómo podría ser de otra manera? No decimos, o lo decimos menos, que la humanidad se condensa y anida en una cultura o pueblo o, incluso, en una ideología. Decimos, en cambio, como lo expresó Hannah Arendt, que la nota distintiva de la humanidad es su diversidad. Y sólo en la medida en que se cultive armoniosamente esta diversidad se afirmará no una idea ni una noción de “humanidad”, sino aquella humanidad viva, real, conflictiva, que respira a través de sus diferencias y de su constante novedad.

La filosofía intercultural, y en ello hemos dirigido nuestro trabajo, es *philosophía*, es decir, amor a la sabiduría, o, mejor, y a la manera de Panikkar o Levinas, una *sabiduría del amor* que reconoce infinidad de *lugares* y de nacimientos por “vías” distintas a las vigentes. Es una filosofía que no sólo reivindica la pluralidad filosófica sino que se hace a partir de ella. Por esto, uno de los aprendizajes del programa de filosofía intercultural es que se presenta con un carácter provisional. Pero no sólo por la “juventud” del movimiento filosófico de que es expresión, sino porque posee limitaciones de información que le hacen necesario el someterse a una revisión dialogada en distintos espacios, tantos como pueda darse el diálogo interdisciplinario y el diálogo intercultural.

Compartimos la declaración de Fernet-Betancourt cuando dice que “el futuro de la filosofía intercultural depende de su propia capacidad para activar todas sus dimensiones y articularse como paradigma que permita una nueva constelación del saber de la humanidad así como del *ideal* de lo que la humanidad realmente debe saber de cara a su justa realización como comunidad universal”.

Pero, de nuevo, esta es una empresa sobrehumana, que supone gran valor y gran ingenio para cimentar la humanidad que queremos, una humanidad que por lo demás y gracias a su núcleo esencialmente rebelde, se resiste a ser de un solo modo.

Esto significa emprender el acercamiento, aunque parcial y limitadamente, al contexto del Otro, a su sabiduría. En esto valen perfectamente las palabras de Diana de Vallescar al decir:

La praxis intercultural adquiere diferentes rostros según los tiempos, contextos y personas que intervienen. Siempre requiere de una educación de la visión y la

percepción, abierta a las fronteras como —lugares de tránsito”, la profundidad y lo concreto, capaz de entrever las conexiones entre globalidad y sus posibles transformaciones.⁴²⁶

O como lo ha dicho una y otra vez, aunque no hasta el cansancio, Raúl Fornet-Betancourt:

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.*⁴²⁷

⁴²⁶ Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), 2006, *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten*, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt], IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London, p. 295.

⁴²⁷ Fornet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, p. 54. Subrayado mío.

Bibliografía general

- Amin, S., 1989, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México.
- Arpini, A., 2005, —“Ética intercultural”, en *Ciencias Sociales Online*, vol. II, No. 1, Universidad de Viña del Mar, Chile.
- Bell, D., 1977, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Benhabib, S., 2006, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz Editores, Buenos Aires.
- Benjamin, W., 2005, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Centro de estudios, información y documentación Immanuel Wallerstein, México.
- Bernstein, R., 2001, —“Incomensurabilidad y alteridad a revisión”, en Deutsch, E. (ed.), *Cultura y Modernidad*, Kairós, Barcelona.
- Beuchot, M., 2005, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI Editores, México.
- y Arenas-Dolz, F., 2008, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona.
- Bondy, A. S., 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México.
- Bonfil Batalla, G., 1987, *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS-SEP, México.
- Cassirer, E., 1984, *La filosofía de la ilustración*, FCE, México.
- Cerutti Guldberg, H., 2007, —“Dificultades teórico metodológica de la propuesta intercultural”, en Sidekum, A. y Hahn, P. (orgs.), *Pontes interculturais*, Nova harmonia, São Leopoldo.
- Chakrabarty, D., 2001, —“Postcolonialismo y el artificio de la historia. ¿Quién habla por los pasados Indios”, en Mignolo, W., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Copleston, F., 1984, *Filosofías y culturas*, FCE, México.
- De Zan, J., 2004, *La ética, los derechos y la justicia*, 2004 Konrad-Adenauer-Stiftung E.V., Montevideo.
- Demenchonok, E., 2003, —“Diálogo intercultural y las controversias de la globalización”, en Fernet-Betancourt, R. (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 81-108.
- Dilthey, W., 1988, *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza, Madrid.
- Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), 2009, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México.
- Dussel, E., 2007, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México.
- , 2005, —“Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 41-54.
- , 2004, —“Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación”, en Fernet-Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid.
- , 2001, —“Derechos humanos y ética de la liberación”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 145-159.
- , 1973, —“El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en Ardiles, R. et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires.
- Echeverría, B., 2001, *Definición de la cultura*, Itaka-UNAM, México.
- Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito.
- Eze, E.C., 2001, —“El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant”, en Mignolo, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.

- Fornet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen.
- , 2005, —“Dda inculturación a la interculturalidad”, en Tamayo, J.J. y Fornet-Betancourt, R. (orgs.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I. Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, Estella, pp. 43-60.
- , 2004a, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid.
- , 2004b, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen.
- , 2004c, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, México.
- , 2003a, *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia Reihe Monographien, Band 36, Aachen.
- (ed.), 2003, *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- , 2001a, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- , 2001b, *La transformación del marxismo en América Latina*, México.
- , 1994, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México.
- , 1998a, *Aproximaciones a José Martí*, Aachen.
- , 1992, *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México.
- , 1989, —“Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, en *Cuadernos Americanos*, año III, vol. 6, UNAM, México.
- , 1988, —“José Martí y el problema de la raza negra en Cuba”, en *Cuadernos Americanos*, año II, vol. 1, UNAM, México.
- Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- García Canclini, N., 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- Hegel, G.W.F., 2005, *Introducciones a la filosofía de la Historia Universal*, Istmo, Madrid. Versión bilingüe.
- , 1985, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M., 2005, *El ser y el tiempo*, FCE, México. Versión alemana del Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.
- Heller, A., 1977, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Höffe, O., 2007, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Katz Editores.
- Jaspers, K., 1985, *La filosofía de la existencia*, Planeta-De Agostini, Barcelona.
- , 1953, *La filosofía*, FCE, México.
- Jullien, F., 1996, *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid.
- Kant, I., 1997, *Filosofía de la historia*, FCE, México.
- Kanyandago P., 2006, —“Contextuality as a requirement for interculturality: An African perspective”, en Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt]*, IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London.
- Kosik, K., 1967, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.
- Lenkersdorf, C., 2005, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- , 1998, *Cosmovisiones*, CEIICH-UNAM, México.
- León-Portilla, M., 1980, —“El pensamiento prehispánico”, en *Estudios de la filosofía en México*, UNAM, México.
- Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, París.
- Lévinas, E., 2006, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Luyten, W., *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires.
- Mall, R. A., 2000, *Intercultural Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston.
- Marcuse, H., 1969, *Ética de la revolución*, Tauros, Madrid.
- , 1964, *One dimensional man*, Beacon Press Boston, Boston.

- Márquez-Fernández, A., 2006, —“De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana”, en *Cultura e alteridade: confluências*, Ijuí, Rio Grande do Sul.
- y Gutiérrez Fernández, D., 2004, —“Raúl Fonet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural”, en *Frónesis*, vol.11, No.3, Caracas.
- Martínez de Pisón, J., 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Técnos, Madrid.
- Marx, K. y Engels, F., 1974, *Sobre la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, Edición de Hugo Assman y Reyes Mate. Versión alemana: MEW, Band 1, Dietz Verlag, S. 356.
- Miró Quesada, F., 1992, —“Historicismo y universalismo en filosofía”, en Dascal, M. (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, UNAM-IIFs, México, pp. 208-217.
- Mosterín, J., —“Gandeza y miseria de la filosofía analítica”, en *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, editores: León Olivé y Luis Villoro, FFyL-IIFs-UNAM.
- Olivé, L., 2004, *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México
- , 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México.
- Ortega y Gasset, J., 1958, *¿Qué es la filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid.
- Panikkar, R., 1990, *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- Platón, 1993, *La apología de Sócrates*, Gredos, Madrid.
- Radhakrishnan, S. y Raju, P. T., 1960, *El Concepto de hombre. Estudio de filosofía comparada*, FCE, México.
- Ramírez, M. T., *Filosofía culturalista*, Secretaría de Cultura de Michoacán, Morelia.
- Reyes Mate, M., 2006, *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin “Sobre el Concepto de Historia”*, Trotta, Madrid.
- Salas Astrain, R., 2007, —“Para una crítica latinoamericana de la globalización. Aportes desde una filosofía intercultural”, en Sidekum, A. y Hahn, P. (orgs.), *Pontes interculturais*, Nova armonía, São Leopoldo.
- Salmerón, F., 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós-UNAM, México.
- Sánchez Vázquez, A., 1985, —“Por qué y para qué enseñar filosofía”, en *Antología de filosofía*, IPN, México.
- Sandkühler, H.J., 2004, —“Pluralism, Cultures of Knowledge. Transculturality, and Fundamental Rights”, en Sandkühler, H.J., - Hong-Bin Lim (eds.), *Transculturality-Epistemology, Ethics and Politics*, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M.
- Sartre, J.-P., 1966, *Being and nothingness*, Washington Square Press, New York.
- Sidekum, A. y Hahn, P. (orgs.), 2007, *Pontes interculturais*, Nova armonía, São Leopoldo.
- Sobrevilla, D., 2008, —“La filosofía andina del P. Josef Estermann”, en *Solar*, No. 4, año 4, Lima, pp. 231-247.
- , 1992, —“Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?”, en Martínez, A. T., (coord.), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia convivencia social*, Centro de Estudios Regionales Andinos —“Bartolomé de las Casas”, Cusco, pp. 161-208.
- Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), 2006, *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, [Festschrift für Raúl Fonet-Betancourt]*, IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London.
- Todorov, S., 1993, *Las morales de la historia*, Paidós, México.
- Tshibilondi Ngoyi, A., 2006, —“La contextualité comme impératif d’une philosophie africaine interculturelle”, en Steffens, E., Meuthrath, A. (eds.), *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, [Festschrift für Raúl Fonet-Betancourt]*, IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation], Frankfurt am Main & London.
- Vallescar, D. de, 2000, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Editorial Covarrubias, Madrid.
- , 2000b, —“Raúl Fonet-Betancourt. El hombre y su obra”, en www.ensayistas.org (proyecto de José Luis Gómez-Martínez).

- , 2009, —RaúlFornet-Betancourt”, en Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, pp. 980-982.
- Wimmer, F.M., 2000, —Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente”, en *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, Online: <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>
- Wisser, R., 1970, *Responsabilidad y cambio histórico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Zea, L., 1957, *América en la historia*, FCE, México.
- , —La filosofía como instrumento de comprensión interamericana”, en *Filosofar a la altura del hombre*, UNAM, Cuadernos de cuadernos, México, 1993, pp. 149-169.
- Žižek, S., —Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Žižek, S.-Jameson, F. - Grüner, E., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.