

La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana

Raúl FORNET-BETANCOURT
Universidad de Aachen (Alemania)

Resumen:

El presente artículo pretende responder a dos preguntas. (1) ¿Qué consecuencias teóricas ha tenido para el desarrollo de la filosofía en América Latina la emergencia de la filosofía intercultural?, y (2) ¿qué puede decir la filosofía latinoamericana a la filosofía intercultural? En el tratamiento de estas dos cuestiones, se parte de una concepción amplia de la filosofía intercultural, como perspectiva programática de promover el diálogo abierto y la dignificación cognitiva de todas las tradiciones culturales de la humanidad. El artículo acaba presentando algunas reflexiones sobre el sentido de la filosofía intercultural en el momento histórico presente.

Palabras clave:

filosofía intercultural, filosofía latinoamericana, interculturalidad.

Abstract:

This paper aims to answer two questions: (1) What are the theoretical consequences that emergence of intercultural philosophy has for the development of philosophy in Latin America?, and (2) can Latin American philosophy teach anything to intercultural philosophy? In trying to give a satisfactory answer for each one, we assume a wide view on intercultural philosophy as a programmatic perspective for promoting open dialogue and cognitive dignification of every cultural tradition of humankind. The paper ends presenting some reflections about the sense of intercultural philosophy in the contemporary world.

Keywords:

Intercultural philosophy, Latin American philosophy, interculturality.

1. Introducción

En este trabajo queremos discutir fundamentalmente dos cuestiones, esperando que su tratamiento responda a las expectativas que puede despertar el título: «La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana».

Esas dos cuestiones, que trataremos por separado en lo que serán los puntos segundo y tercero de este trabajo, son las siguientes: ¿Qué ha significado, esto es, qué consecuencias teóricas ha tenido para el desarrollo de la filosofía en América Latina la emergencia del planteamiento de la filosofía intercultural en el discurso filosófico internacional?, y esta otra: ¿Qué puede decirle la filosofía latinoamericana a la filosofía intercultural o qué se podría aportar desde la experiencia de América Latina al desarrollo del discurso filosófico intercultural como experimento de un diálogo filosófico realmente universal?

En el tratamiento de estas dos cuestiones vamos a partir de una concepción amplia de la filosofía intercultural que, sin resaltar las diferencias entre las distintas corrientes que se pueden distinguir ya hoy en ella¹, se fija más bien en la orientación teórica general que tiene por base común y que le da su perfil propio como movimiento filosófico. Esta concepción amplia de la filosofía intercultural constituye, pues, el trasfondo a cuya luz debe considerarse nuestra argumentación en la discusión de las dos cuestiones apuntadas como tema de este trabajo, y por eso la explicitamos como parte de esta introducción.

Presentada con la brevedad debida, digamos, por tanto, que partimos de una concepción de la filosofía intercultural que subraya la perspectiva programática de promover, por el diálogo abierto (y en condiciones materiales

1 Para el desarrollo histórico de la filosofía intercultural y su proceso de diferenciación interna en distintas corrientes –un tema en el que en el marco de este trabajo no podemos entrar– pueden consultarse: Michelle Becka, *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie*. Frankfurt/M. 2004, especialmente págs. 45-107; Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: 2000, especialmente págs. 181-333; Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburgo: 2002; Hamid Reza Yousefi / Ram Adhar Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: 2005, especialmente pág. 41-75; Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Viena: 1990; así como nuestro estudio «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», en *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 411-426.

y teóricas de igualdad!) entre las tradiciones culturales de la humanidad, una transformación radical de esta forma de pensar, de conocer, de nombrar lo que conocemos, de articular lo que sabemos, de generar más saber y de comunicar o transmitir el saber que solemos llamar «filosofía», entendiendo que ese programa de transformación de la filosofía tiene que ver mucho con la toma de conciencia de las consecuencias epistemológicas que se desprenden de la todavía inconclusa historia del colonialismo occidental. O sea que es una perspectiva programática de diálogo intercultural que no se plantea en un marco abstracto sin memoria histórica, sino que, al contrario, brota desde la memoria de culturas heridas en su dignidad cognitiva para poner sobre el tapete del debate filosófico actual la tarea de transformar la filosofía, pero precisamente en el sentido radical de una transformación que también envuelva en su dinámica renovadora a la tradición acumulada (y sancionada como clásica!) hasta hoy bajo la presión del sobrepeso del pensamiento occidental.

Con esta transformación, dicho en otras palabras, la perspectiva programática que comparte el movimiento de la filosofía intercultural no apunta, por consiguiente, simplemente a la garantía del acceso de las tradiciones culturales marginadas o de su incorporación a la filosofía hecha por Occidente; pues no se trata sólo de aumentar el «tesoro» de la tradición transmitida hasta hoy como línea paradigmática de «definición» de lo que debe o no debe ser reconocido con el nombre de filosofía. La perspectiva de transformación de la filosofía intercultural va más allá, por cuanto que pretende –y aquí radica su difícil desafío– implicar el «tesoro» mismo de la tradición reconocida como filosofía en ese proceso de transformación intertradicional que conlleva el diálogo entre las culturas, para que eso que llamamos «filosofía» pueda ser renombrado y redefinido mediante la cooperación de todas las tradiciones de pensamiento de la humanidad.

La perspectiva por la que apuesta el movimiento de la filosofía intercultural es, por tanto, la de entrar en un proceso de intercambio que sea a su vez el lugar de convergencia de experiencias filosóficas de muy distinta procedencia, pero que se reconocen como referencias legítimas para nombrar la filosofía.²

2 Como se notará, esta perspectiva está muy lejos de posiciones como las de Hegel o Heidegger que localizan el «lugar de nacimiento» de la filosofía en un lugar determinado, y sólo en uno, a saber, la tradición griega. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 18, Frankfurt/M: 1971, pág. 117 y sgs.; y Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*. Pfullingen: 1956, especialmente págs. 12 y sgs.

Por eso es también característico de la concepción de la filosofía intercultural que aquí presuponemos, la idea de que el diálogo filosófico intercultural debe ser un diálogo que supere los prejuicios que todavía se mantienen frente a otras formas de pensar y de conocer que supuestamente no son «racionales» porque son, por ejemplo, «mitológicas» o «religiosas», excluyéndoselas así de la filosofía.

De aquí que sea también una nota característica de la concepción de la filosofía intercultural como movimiento la preocupación por detener en el proceso de generación de conocimiento filosófico el desperdicio o desaprovechamiento de experiencias filosóficas alternativas. Para la filosofía intercultural es así central la dignificación cognitiva de todas las tradiciones culturales; y es central para su propósito de transformación radical de la filosofía por dos razones.

Primero, porque ese es el camino para aprovechar en filosofía toda la experiencia cognitiva de la humanidad, y no sólo una parte de ella; y segundo, porque es la base para que el filósofo o la filósofa supere por fin esa odiosa imagen de sí mismo que lo asemeja a los antiguos (¡y modernos!) gobernadores coloniales que *estaban* en Algeria, India o Perú, pero *vivían* culturalmente en sus respectivas metrópolis. La filosofía intercultural es un manifiesto a favor de un filosofar que *vive* en y desde muchos lugares y que declara por ello como inauténtico el proceder de un pensar descontextualizado que prefiere repetir ideas prestadas al esfuerzo por ser expresión de su mundo de vida.

Sobre el trasfondo de esta comprensión de lo que hemos llamado la orientación teórica general común al movimiento de la filosofía intercultural, pasamos a tratar las dos cuestiones pendientes, pero antes indiquemos que cerraremos este trabajo con un cuarto apartado donde presentaremos algunas reflexiones sobre el sentido de la filosofía intercultural en el presente momento histórico.

2. ¿Qué ha significado la emergencia de la filosofía intercultural para el desarrollo de la filosofía en América Latina?

Esta pregunta se puede responder con una afirmación contundente que puede parecer exagerada, pero que a nuestro modo de ver expresa certeramente el meollo de la cuestión, a saber, que con la influencia de la filosofía intercultural la filosofía en América Latina descubre la diversidad cultural de su contexto y siente el desafío de tener que empezar de

nuevo para poder hablar pluralmente de la pluralidad espiritual del contexto donde está.

Mas para comprender que no se trata de una simple afirmación lapidaria, hay que hacer un poco de historia. Daremos, pues, un rapidísimo repaso a la historia de la filosofía en América Latina para mostrar al menos en grandes rasgos cómo la respuesta dada tiene su justificación histórica.

Como se puede comprobar consultando la historiografía filosófica latinoamericana corriente³ hasta bien entrada la segunda mitad del pasado siglo XX se afirmaba todavía sin mayores problemas o dudas que la filosofía en América Latina comienza propiamente con el así llamado «Descubrimiento» en 1492, es decir, con la llegada de la cultura europea y, muy concretamente, con la llegada de «los hombres teóricos que vinieron de Occidente».⁴ Según esta visión no habría ninguna diferencia entre la filosofía en Europa y en América Latina, ya que la filosofía se desarrollaría en el continente americano como una planta que se trasplanta a otra tierra; la filosofía pasa del viejo al nuevo mundo y crece en éste último como el eco de su voz en el primero.⁵

Y hay que reconocer, porque corresponde al curso real que sigue la evolución filosófica de América Latina, que de hecho la filosofía que en

3 Entre otras obras de carácter general ver: Alberto Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica*. Córdoba (Argentina) 1953; Ramón Insua, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil 1945; Manfredo Kempf, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile 1958; y entre las obras más específicas ver: Diego F. Pro, *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Mendoza 1973; Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires 1945; João Cruz Costa, *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: 1950; Jaime Vélez, *Historia de la filosofía en Colombia*. Bogotá: 1962; Constantino Lascaris, *Historia de las ideas en Centroamérica*. San José 1970; y Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Lima: 1967.

4 Agustín Basave Fernández del Valle, «Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana», en Sociedad Venezolana de Filosofía (ed.), *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*. tomo I, Caracas: 1979, pág. 193.

5 Se recordará la dura frase de Hegel con la famosa sentencia de que la vida cultural en América hasta aquel momento no era más que el eco de lo que acontecía en Europa, y por tanto, expresión de una vida ajena. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12, Frankfurt/M: 1971, pág. 114.

América Latina recibe ese nombre y se desarrolla como saber filosófico reconocido como tal, no es ninguna otra que aquella que reproduce la forma europea. No olvidemos que con la conquista y la colonización –que es también una empresa de colonización espiritual– se impone, en efecto, la cultura europea con su sistema universitario y sus métodos de investigación. Y la filosofía, en tanto que es parte de esa cultura, reproduce en América Latina el modelo cultural que se trae de Europa. Así se «explica» que la tradición filosófica que se llamará (en forma realmente impropia) latinoamericana se desarrolle como una recepción fiel de la filosofía europea. Por eso podemos ver que los manuales de historia de la filosofía latinoamericana dividen la evolución filosófica de los países latinoamericanos en etapas que corresponden a los períodos históricos de la recepción de corrientes europeas. De este modo se habla, por ejemplo, de la etapa escolástica, de la etapa de la ilustración, de la época positivista o de la fase del marxismo.

Leída de esta manera la filosofía en América Latina no presenta en su historia, como decíamos, grandes diferencias teóricas en relación con la filosofía en Europa. Es fruto de un trasplante artificial que la sitúa justo en el contexto superpuesto que crea la expansión de la cultura europea. De aquí que esa filosofía latinoamericana nazca desvinculada por completo de las tradiciones de las culturas originarias como la nahuatl, la maya, la kuna, la guaraní o las andinas. Es más, nace y se desarrolla en pleito con estas tradiciones de pensamiento indígenas, ya que en su visión eurocéntrica dichas culturas no habían logrado todavía dar el paso decisivo para el nacimiento de la reflexión filosófica en sentido estricto, que es el paso del mitos al logos, relegando así a estas tradiciones indígenas a la mitología o a la cosmogonía.

La historia del desarrollo de esa filosofía llamada latinoamericana es, por consiguiente, la historia de la negación de la pluralidad, y más concretamente, historia de la desvalorización cognitiva de las tradiciones indígenas de América Latina.

Esta historia de trágica violencia epistemológica –es evidente que se trata de una historia violenta en muchos sentidos⁷, pero aquí acentuamos la

6 Cf. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*. Madrid: 1992; Fernando Mires, *La colonización de las almas*. San José: 1991; Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of México*. Los Angeles: 1996; y Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia. La conquista de América*. San Juan: 1991.

7 Ver, por ejemplo, Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*. México: 1971.

violencia epistemológica por su relevancia para la filosofía— empieza a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo XIX gracias fundamentalmente a dos acontecimientos históricos de alta significación para la reorientación de la vida cultural y, específicamente, para la renovación de la filosofía en América Latina.

Nos referimos, por una parte, a la articulación explícita de un amplio movimiento indigenista que reclama justicia social y cultural para los pueblos indígenas⁸, y, por otra, al lanzamiento del programa de elaborar una filosofía latinoamericana que responda de verdad a los desafíos concretos con que se ven confrontadas las sociedades latinoamericanas en el momento de la organización social, política y educativa de la recién conquistada independencia nacional.⁹

Por la influencia de estos dos acontecimientos, en cuyo análisis no podemos entrar ahora, la filosofía en América Latina inicia un proceso de contextualización de su reflexión que, a pesar de sus limitaciones, es sin duda positivo, porque por dicho proceso se reduce la distancia que separa filosofía y cultura propia en América Latina.

Muy importante en esta línea es además el hecho de que casi un siglo después, es decir, a mediados del pasado siglo XX inicia Leopoldo Zea (1912-2004) el proyecto de recuperar la historia de las ideas filosóficas en América Latina desde la perspectiva de la contribución a la emancipación mental y como base para la elaboración de una filosofía de la historia de los pueblos americanos¹⁰, que culminará por su parte —y como resultado de la radicalización de este proyecto— en la constitución de una filosofía de la

8 Entre otros muchos ver José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño. Siglos XVI-XX*. Lima: 1980; y Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: 1950.

9 En sus inicios este proyecto está unido al nombre del argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) con su famoso curso de 1842 en Montevideo: *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*. Para el contexto e influencia de su propuesta ver mi estudio: «Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985) 317-333.

10 Cf. Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México: 1948; íd., *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: 1952; íd., *América en la conciencia de Europa*. México: 1955; íd., *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. México: 1956; íd., *Filosofía de la historia americana*, México 1978; y *Discurso de la marginación y la barbarie*. Barcelona: 1988.

liberación como respuesta a la situación neocolonial en que se encuentran los países latinoamericanos.¹¹

En esta nueva constelación sí empieza a diferenciarse substancialmente la tradición filosófica latinoamericana de la herencia europea. ¿Por qué? Porque, poniendo el foco de su atención reflexiva en la consideración de la historia de América Latina desde una perspectiva de liberación, la filosofía latinoamericana se aplica a buscar sus propias fuentes, los documentos que narran las memorias de los pueblos latinoamericanos, y comienza a comprenderse a sí misma de otra manera: ya no se entiende como el eco lejano de lo que se piensa en Europa, sino como expresión propia de un pensamiento que piensa la condición periférica de los pueblos latinoamericanos y sus tradiciones.

A partir de ese momento, que podemos situar en la década de 1970-1980, se puede hablar con toda razón de lo que llamamos antes una diferencia sustancial entre la filosofía latinoamericana y la europea, y que ahora precisamos designándola como una diferencia contextual. Pues, al tomar conciencia de su contexto y redefinirse como pensar contextual, la filosofía latinoamericana asume la condición periférica y «descubre» entonces que la filosofía europea piensa desde otra condición, a saber, la condición de centro del mundo construida por el colonialismo.

Este «descubrimiento» supone para la filosofía latinoamericana el cuestionamiento de la idea de universalidad filosófica recibida de la tradición europea. Este sería un tema que merecería un análisis separado, pero lo que interesa aquí es hacer constar que ese cuestionamiento de la pretensión de universalidad de la filosofía europea representa acaso el momento más crítico en la diferencia contextual que se hace ahora manifiesta. Subrayamos este aspecto porque, siguiendo nuestro brevísimo repaso, hay que decir sin embargo que la misma filosofía latinoamericana relativiza esa diferencia contextual o que no saca todas las consecuencias que de ella debiera sacar.

Según nuestra interpretación esta inconsecuencia se explica por dos razones principales. La primera es que la filosofía latinoamericana, a pesar de su esfuerzo real por contextualizarse, no se libera totalmente de la heren-

11 Sobre este complejo camino que lleva de la «filosofía latinoamericana» a la «filosofía de la liberación» ver el estudio introductorio de Arturo Ardao a la antología de textos de Leopoldo Zea publicada en la Biblioteca Ayacucho con el título: *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas: 1991, ver también nuestro estudio «Latin American philosophy in the 20th century», in: *Satya Nilayam* 4 (2003) 87-112.

cia europea y continúa todavía mirando demasiado a Europa; conserva todavía muchos de los hábitos de pensar y de los métodos de investigación de la filosofía colonizada y siente por ello la necesidad de buscar a Europa todavía como su interlocutor privilegiado. La segunda razón la vemos en que, como consecuencia de la primera, mantiene aún una relación deficitaria con la cultura latinoamericana en el sentido de que no alcanza a percibir toda su compleja diversidad cultural y se relaciona preferencialmente con *una parte* de la cultura latinoamericana, que es por cierto la parte que se considera representativa de toda la cultura latinoamericana.

Para comprender esta relación deficitaria en la que en nombre de una parte se encubren otras caras culturales de América Latina, hay que tener en cuenta el papel que ha jugado –y juega– la categoría del «mestizaje cultural» en la comprensión y autocomprensión del desarrollo cultural de América Latina. Para muchos el mestizaje cultural es, en efecto, la categoría clave para explicar la cultura latinoamericana. Tan importante se la considera que es la que se ha usado para caracterizar la cultura latinoamericana en su totalidad y decir que es una cultura mestiza.

Esta manera de explicar el desarrollo cultural latinoamericano es, según decíamos, el trasfondo que hace comprensible que la filosofía latinoamericana busque su arraigo en la cultura mestiza de América Latina suponiendo precisamente que con ello le hace justicia a toda la complejidad cultural de su contexto.

Pero este supuesto es falso. Es indiscutible que existe la cultura mestiza latinoamericana, pero no es justo decir que representa toda la cultura que hay en América Latina. Porque, junto a esa América de cultura mestiza, están otras muchas Américas indígenas (y afro) que hacen cultura con sus nombres propios: kuna, guaraní, mapuche, etc. Hay así en América Latina más pluralidad cultural que la que nombra la cultura mestiza. Por eso una filosofía latinoamericana que se relacione solamente con dicha cultura mestiza no está todavía en diálogo con toda la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos. Y como es esto justo lo que ha sucedido, hablamos aquí de una relación deficitaria o parcial con la pluralidad cultural de América Latina como una de las razones que han frenado o bloqueado la radicalización de la afirmación de la diferencia contextual por parte de la filosofía latinoamericana en esta época que va más o menos de 1970 a 1990.

Pues bien, en este estadio del desarrollo de la filosofía latinoamericana como forma explícita de filosofía contextual es donde precisamente se hace sentir el impacto del pensamiento intercultural en ella. (Y hablamos conscientemente de «pensamiento intercultural» en general, y no de «filosofía

intercultural» en sentido estricto, porque las primeras influencias vienen de áreas como la teoría política con las reflexiones sobre las luchas por el reconocimiento de culturas minoritarias en sociedades con una cultura mayoritaria o la pedagogía con sus programas de educación bilingüe e intercultural). Pero hagamos un breve inciso para precisar lo siguiente:

Al mismo tiempo debemos considerar que el impacto teórico del pensamiento intercultural en la filosofía latinoamericana no se explica sólo como resultado de la simple recepción del debate entre multiculturalismo y comunitarismo o de las directivas para una educación intercultural de la UNESCO –ponemos estos dos ejemplos únicamente por concretizar la alusión de antes a la teoría política y a la pedagogía–, porque esa recepción de expresiones concretas de pensamiento intercultural remite a su vez a un cambio profundo de sensibilidad que es, en el fondo, la condición que hace posible la apertura al planteamiento radical de la interculturalidad. Este cambio de sensibilidad representa, por cierto, uno de los grandes logros de la reorganización y movilización de los pueblos indígenas y afroamericanos en el contexto del debate sobre el significado del V Centenario (1492-1992) del llamado «descubrimiento» de América, ya que este acontecimiento significó, por decirlo así, la irrupción de los pueblos indígenas –¡como protagonistas!– en la historia de América Latina, reclamando poner fin a la historia de conquista y comenzar una historia nueva con la presencia reconocida de sus culturas y religiones como caminos legítimos de humanidad en América Latina.

En nuestra lectura de los hechos es, pues, este acontecimiento en la historia social de América Latina lo que produce ese cambio de sensibilidad frente al otro que lleva por su parte a que también en el campo de la filosofía se busquen métodos nuevos que permitan la apertura sin reservas a la pluralidad cultural manifiesta en la realidad.

Como otras veces en su historia, tampoco en esos años estaba la filosofía latinoamericana a la altura de las exigencias reales de su tiempo. Pero recibe el impacto de la irrupción protagónica de los pueblos indígenas (y afroamericanos) en la historia del continente, y siente la presión de radicalizar su proceso de contextualización abriéndose justo al diálogo con las culturas y tradiciones de pensamiento que hasta ese momento había descuidado en razón de su anclaje en la cultura mestiza. Es como un momento de «conversión» a la pluralidad cultural, que en otro lugar hemos analizado y caracterizado como el momento del giro intercultural en la filosofía latinoamericana.¹²

12 Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: 2004.

Presionada, por tanto, por el curso de una historia en la que cada vez se hace más manifiesta la presencia de las diferencias protagónicas (los pueblos que hablan desde sus propias culturas), la filosofía latinoamericana comienza el camino de reparar su inconsecuencia o, si se prefiere, inicia la radicalización de su proceso de contextualización asumiendo como «materia» filosófica la diversidad cultural latinoamericana en toda su pluralidad.

En este camino hacia la interculturalidad, que –como decíamos– tiene una estación crucial en el contexto del V Centenario del «descubrimiento», hay que señalar otra fecha importante que es la de la rebelión zapatista en Chiapas en enero de 1994, porque esta rebelión indígena fue el detonador de un amplio debate sobre el derecho de los pueblos a su autodeterminación cultural que –fijándonos sólo en lo que aquí nos interesa– tuvo una pronta y profunda repercusión en la filosofía latinoamericana, pudiéndose decir que es a partir de este momento cuando realmente el sector más sensible de la filosofía latinoamericana centra su reflexión en la tarea de contribuir a una fundamentación ética del reconocimiento de la cultura del otro, y toma rumbo hacia la interculturalidad.¹³

Esta observación contextual nos parece que era necesario hacerla porque nos ayuda a comprender mejor el estadio de desarrollo de la filosofía latinoamericana en su momento de encuentro con la filosofía intercultural. Sobre este trasfondo vemos, en efecto, que ese encuentro se da justo cuando la filosofía latinoamericana, presionada – como decíamos – por el estallido de la pluralidad cultural en su propio contexto busca los instrumentos adecuados para reconocer la diversidad, hacerse cargo de ella y revisar desde ese nuevo horizonte plural la concepción que tiene de sí misma.

13 Hablamos de «sector más sensible» porque hay que decir que el giro intercultural de la filosofía latinoamericana, que estamos tratando de situar históricamente, es un giro que desgraciadamente no engloba a toda la filosofía latinoamericana. Hay un sector que permanece en el horizonte de la América mestiza, pero hay otro que, por la presión del curso de la historia, sí va más allá. Esta tensión se podría ejemplificar en las posiciones de dos grandes representantes de la filosofía latinoamericana en ese momento, a saber, Leopoldo Zea, como ejemplo del sector que permanece en el horizonte del mestizaje, y Luis Villoro, como ejemplo del sector que se abre al planteamiento intercultural. Cf. Leopoldo Zea; «El problema indígena», en *Cuadernos Americanos* 52 (1996) 228-237; y su libro *Fin de siglo XX, ¿una centuria perdida?* México: 1996; especialmente el ensayo «Chiapas, yunque de México para Latinoamérica», págs. 101-137; Luis Villoro; «En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas», en *Cuadernos Americanos* 52 (1996) 211-227; y su libro *Estado plural. Diversidad de culturas*. México: 1998.

Pero ¿cuándo y cómo se da este encuentro entre filosofía latinoamericana y filosofía intercultural? Es evidente, por la naturaleza misma de tales encuentros culturales, que esta pregunta se refiere en su fondo a un proceso complejo y, por lo mismo, difícil de determinar en el tiempo con una fecha exacta, como dábamos a entender ya antes al apuntar que se trata primero de la influencia del pensamiento intercultural en general; y a lo que tendríamos que añadir ahora la historia «secreta» que la interculturalidad como exigencia de justicia cultural tiene en el mismo pensamiento latinoamericano.¹⁴ Mas si tomamos la pregunta tal como está formulada, es decir, limitada a preguntar estrictamente por el encuentro entre filosofía latinoamericana y filosofía intercultural, creemos que se puede arriesgar la respuesta de que ese encuentro se da en 1995 en el marco del primer congreso de filosofía intercultural que se celebra dicho año en México. Pues este congreso representa el foro en que por primera vez, por decirlo así, «se ven las caras» importantes representantes de la filosofía latinoamericana (Leopoldo Zea, Enrique Dussel, etc.) y de la filosofía intercultural (Raimon Panikkar, Ram A. Mall, Franz Wimmer, etc.) y se inicia un intercambio directo¹⁵ que despierta grandes expectativas de cara a la reorientación de la filosofía en América Latina. Una prueba de ello es que dos años más tarde, en 1997, el segundo congreso se organiza de nuevo en América Latina, con lo que se profundiza la experiencia del contacto directo entre la filosofía latinoamericana y la filosofía intercultural.¹⁶

Pero como el caso aquí no es hacer la historia de este encuentro sino explicitar lo que significó para el desarrollo de la filosofía en América Latina, debe bastar esta breve indicación histórica para señalar el marco temporal en el que ocurre lo que queremos designar como la incorporación de América Latina al discurso filosófico intercultural internacional. Pues precisamente esa incorporación a la filosofía intercultural como movimiento internacional es la primera consecuencia que se sigue de ese encuentro para la filosofía latinoamericana. Pero ¿qué significa este hecho más exactamente?

14 Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: 2003.

15 Ver la documentación completa del congreso en Universidad Pontificia de México (ed.), *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural*. México: 1999.

16 Ver la documentación del congreso en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Frankfurt/M: 1998.

Y de nuevo hemos de advertir que una respuesta cabal a esta pregunta requiere un análisis que por las razones obvias de espacio y tiempo no podemos ofrecer aquí, ya que se trataría de analizar el proceso de transformación que una parte importante de la filosofía latinoamericana ha llevado a cabo en los últimos diez años, por lo menos.¹⁷ O sea que, sin poder profundizar en este proceso, nos limitaremos a nombrar brevemente las consecuencias teóricas que ha conllevado el encuentro con la filosofía intercultural para el desarrollo de la filosofía en América Latina. Se trata, por supuesto, de las consecuencias que, a nuestro modo de ver, son no sólo las más relevantes para la incorporación al diálogo filosófico intercultural internacional sino también las que configuran los aspectos centrales de la propia transformación de la filosofía latinoamericana en una forma específica de filosofía intercultural.

En este sentido, pues, destaquemos, primero, que por el encuentro con la filosofía intercultural la filosofía latinoamericana entra en una nueva constelación filosófica; una constelación que no tiene un centro determinado porque es una constelación dinámica que «progresa» dialógicamente por el diálogo entre las diferentes culturas del saber.

De ahí, segundo, que el encuentro con la perspectiva filosófica de la interculturalidad signifique para la filosofía latinoamericana el momento en que ésta puede superar realmente su fijación europea, es decir, reconocer como un prejuicio escondido el resto de eurocentrismo que había frenado la radicalización de su proceso de contextualización al hacer que viera en la filosofía europea su interlocutor por excelencia y que mantuviera los métodos filosóficos europeos como los únicos válidos.

De esta forma, tercero, el encuentro con la filosofía intercultural significa para la filosofía latinoamericana el descubrimiento de una pluralidad epistemológica y metodológica que la ayuda a revalorar sus propias tradiciones. Se redescubre a sí misma, si se prefiere, como parte de la pluralidad filosófica del mundo, y deja así detrás la antigua imagen (eurocéntrica) en la que sólo se veía como un apéndice de la filosofía europea. Por eso el descubrimiento de la pluralidad filosófica que le facilita el encuentro con la filosofía intercultural, significa en concreto para la filosofía latinoamericana un

17 Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: 2001; y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. cit.; pero ver también Dina Picotti, «Voces interculturales en el pensamiento latinoamericano», en *Stromata* 3 / 4 (2004) 307-312; y José Santos, «Modalidades para un diálogo filosófico intercultural», en *Cuadernos Americanos* 114 (2005) 157-165.

impulso decisivo para diferenciar su historia y reencontrarse con su propia pluralidad negada.

En cuarto lugar cabe señalar, por último, que la interacción con la filosofía intercultural permite a la filosofía latinoamericana adentrarse en un proceso de transformación intercultural de sí misma en el que –como síntesis de los tres aspectos antes señalados– se perfila como una filosofía polifónica en cuya articulación resuenan todas las voces culturales de América Latina. Esta transformación es el camino de la reconciliación entre filosofía y diversidad cultural en América Latina y, por tanto, también el camino por el que la filosofía intercultural gana una nueva forma específica. Por eso pasemos ahora a la segunda cuestión.

3. ¿Qué podría decirle la filosofía latinoamericana a la filosofía intercultural?

Por lo expuesto en el apartado segundo se comprende que cuando usamos ahora la expresión «filosofía latinoamericana» nos referimos únicamente a la que, gracias tanto a la propia labor autocrítica frente al desafío del estallido de la diversidad cultural en su contexto como al impacto del desarrollo de la filosofía intercultural, se redefine desde el diálogo con todas las culturas de América Latina y se transforma así en una variante específica de la filosofía intercultural.¹⁸

Precisando entonces el alcance de nuestra segunda cuestión advertimos que preguntamos por la aportación que puede hacer la filosofía intercultural latinoamericana al movimiento filosófico intercultural internacional. Y advertimos además que también aquí nuestra respuesta ha de ser breve y sintética.

18 Como documentación de esta transformación ver, entre otras muchas, estas obras: Consejo del saber Qulla (ed.), *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*. La Paz: 2001; Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*. Quito: 1998; Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*. México: 1992; León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*. México: 2004; Carlos M. Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*. Aachen: 1999; Dina Picotti, *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires 1998; Ricardo Salas, *Ética intercultural*. Santiago de Chile: 2004; Antonio Sidekum, *Ética e alteridade*. São Leopoldo: 2002; Fidel Tubino, *Interculturalidad: un desafío*. Lima: 1992; Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: 2000; y Neusa Vaz / João M. Back (eds.), *Temas de filosofía intercultural*. São Leopoldo: 2004.

Cuatro son, nos parece, los puntos en que se puede resumir la posible aportación de la filosofía intercultural latinoamericana al debate actual de la filosofía intercultural en general:

Primero, algo que es obvio, a saber, transmitir sin reduccionismos la pluralidad filosófica que está presente en el contexto latinoamericano y dar a conocer de este modo en el debate filosófico internacional los muchos nombres propios con que se puede asociar en América Latina la reflexión filosófica, como por ejemplo los nombres Aymara, Guaraní, Kuna o Maya. Como portavoz polifónico de esta pluralidad filosófica, la filosofía intercultural latinoamericana estaría contribuyendo al enriquecimiento de la filosofía intercultural y de la humanidad, porque estaría restituyendo al mundo la página del libro del universo que, según José Martí, los europeos le robaron con la conquista de América.¹⁹

Segundo, transmitir la experiencia de que el intercambio intercultural, para no quedarse en un plano abstracto, debe estar basado en la contextualización del pensar en procesos históricos concretos, y que eso requiere a su vez el ejercicio de la filosofía como un pensar comprometido social, política y culturalmente. O sea que también la filosofía intercultural debe ser una filosofía comprometida. Esta idea podría ser, en efecto, una aportación a la filosofía intercultural desde la experiencia de América Latina, pues es propio de la filosofía intercultural latino-americana partir de las luchas concretas de culturas marginadas que dejan muy claro que sus luchas no son luchas por un reconocimiento simplemente formal, sino que son reivindicaciones que implican el derecho de las culturas a la auto-determinación económica, política y religiosa. La realización de las culturas –y quien habla de reconocimiento de las culturas, habla también de su derecho a la realización– requiere así la justicia social, porque sin ésta las culturas se ven privadas de las condiciones indispensables para realizarse como tales, es decir, para configurar sus respectivos mundos según sus valores.

No queremos pasar por alto en este punto decir que si proponemos la idea del compromiso político de la filosofía como una aportación que puede hacer hoy la filosofía intercultural latinoamericana al diálogo filosófico intercultural en general, es porque tenemos la impresión de que en el movimiento de la filosofía intercultural se suele preferir un concepto de cultura

19 Cf. José Martí, «El hombre antiguo de América y sus artes primitivas», en *Obras Completas*, tomo 8. La Habana: 1975, pág. 335.

que no tiene suficientemente en cuenta la relación de las culturas con las condiciones reales de poder económico y político.²⁰ De manera que la experiencia latinoamericana de una filosofía que, por su articulación con la realidad socio-política, se compromete con la lucha de las culturas por lograr la justicia social que necesitan para realizar sus identidades, puede ser, en verdad, una contribución a corregir esa deficiencia y a elaborar un concepto más histórico de cultura en el diálogo filosófico intercultural.

Tercero, y como consecuencia de lo anterior, otra de las aportaciones de la filosofía intercultural latinoamericana estaría en la propuesta de entrelazar los paradigmas de la liberación y de la interculturalidad como perspectivas que se complementan y que, por tanto, se enriquecen mutuamente. No hay interculturalidad sin liberación de las alteridades ni hay liberación sin el diálogo de las diferencias, porque sólo una cultura libre puede comunicar su verdadera identidad y porque, a su vez, la liberación plena de cada cultura requiere el diálogo abierto con las otras como lugar donde, por el apoyo y la corrección mutuos, se experimentan nuevas posibilidades.

Y cuarto, por último, vemos que la aportación latinoamericana al debate filosófico intercultural internacional puede ser bien la de mostrar –en la línea del compromiso de la filosofía– que la filosofía intercultural tiene hoy un reto histórico a escala mundial. Es el reto de la recolonización del mundo mediante la expansión de un modelo único de civilización, el modelo del capitalismo neoliberal, que es un modelo incompatible con el proyecto de un mundo plural en el que las culturas y los pueblos de la humanidad se esfuerzan por convivir respetando sus diferencias y practicando la solidaridad. Correspondería entonces a la filosofía intercultural trabajar por «interrumpir» el ritmo uniformante de la civilización dominante y mostrar que la interculturalidad no es sólo una «idea» sino una fuerza de realidad alternativa.

4. Observación final

Como decíamos en la introducción, deseamos terminar este trabajo con unas breves consideraciones sobre el sentido de la filosofía intercultural en el mundo actual. Para ello retomaremos la perspectiva del compromiso histórico de la filosofía, que hemos esbozado en el apartado anterior, como un punto de vista que compartimos y que será además el punto de partida de nuestras consideraciones finales.

20 Cf. Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: 2003.

Por eso no nos interesa ahora poner el acento en el sentido que tiene la filosofía intercultural para mejorar la calidad de la filosofía en tanto que forma específica del saber humano, sino que lo que queremos poner sobre el tapete es más bien –y precisamente– el sentido que tiene la filosofía intercultural para mejorar la calidad del mundo en que vivimos hoy y dar así también otra calidad a la historia que hacemos desde nuestro presente histórico. Hablamos entonces del sentido de la filosofía intercultural como discurso teórico con fuerza para contribuir a promover un cambio de calidad en la vida humana y, con ello, un cambio de rumbo en la historia que hacemos.

Desde esta perspectiva, pues, queremos destacar en primer lugar que el sentido de la filosofía intercultural hoy está íntimamente relacionado con su capacidad de proponer respuestas a los desafíos con que confronta a la humanidad el curso de una historia que agudiza cada vez más la fractura social y cultural entre pueblos y culturas, al imponer como ley universal la ideología de un supuesto «progreso», esto es, la dinámica de desarrollo de una civilización capitalista que saquea a la naturaleza y que, basada en un individualismo antropocéntrico –que es agresivo tanto frente al cosmos como frente al mismo ser humano–, agudiza el desgarramiento de la subjetividad humana.

De aquí que la retórica de la globalización con su énfasis en los procesos globales que unen cada vez más a la humanidad oculte que la dinámica de su progreso, aunque implica ciertamente un expansión global, no corresponde a un proceso de crecimiento en universalidad, es decir, a una verdadera comunicación entre la diversidad cultural de la humanidad. Y es por eso tarea que da sentido a la filosofía intercultural en nuestro mundo actual, denunciar la falacia de esa retórica del globalismo y mostrar que la reconciliación de la humanidad no se logra por la globalización de un modelo único sino por la universalidad que crece desde el intercambio libre entre la diversidad.

En esta línea hay que ver las contribuciones de la filosofía intercultural, por ejemplo, a la pluralización del ethos de los derechos humanos o de la idea de la democracia, así como al fomento de una pedagogía del reconocimiento del otro o su aportación a la universalización de la crítica al fundamentalismo, incluido el fundamentalismo occidental de la lógica del mercado y de la idolatría del dinero. Y es indudable que su sentido real en nuestro momento histórico actual depende en gran medida de que continúe su compromiso con tareas de liberación estructural como las que acabamos de nombrar con los ejemplos dados.

Mas igualmente importante nos parece señalar que el sentido de la filosofía intercultural en nuestro mundo de hoy también radica en compro-

meterse con la tarea de promover –como dimensión del giro cultural y social que necesitamos para mejorar la calidad del mundo y de la historia que hacemos, por supuesto– un giro antropológico en nuestras sociedades. Éste es el punto que queremos destacar en un segundo momento de nuestras consideraciones finales.

Así, a nuestro modo de ver, da sentido a la filosofía intercultural en el contexto histórico de hoy comprometerse en la tarea de corregir la imagen del ser humano que ha globalizado la cultura occidental dominante; y de corregirla no sólo en las consecuencias que ha tenido para el trato con la naturaleza y con los otros a nivel estructural –a las que ya hemos aludido–, sino justamente en las consecuencias que conlleva para la propia manera de ser, de vivir, y de actuar en cada uno de nosotros. Por ejemplo, se trataría de reactivar, justo mediante el diálogo entre culturas, memorias de dignidad humana que nos devuelven la conciencia de la medida y de la proporción, el sentido del equilibrio, y que con ello nos remiten a una forma de existencia que es capaz de sentir que pierde dignidad humana cuando, en nombre de necesidades falsas, participa en el curso de un mundo que excluye al otro justo porque está construido sobre la ley de asegurar el despilfarro de unos pocos.

Por último destacaríamos en tercer lugar que la filosofía intercultural tiene sentido en nuestro momento histórico actual si aprovecha el intercambio entre culturas para transmitir las reservas de sentido que tiene la humanidad todavía y, complementando la perspectiva del punto anterior, proponer la diversidad espiritual de las culturas como fuerza alternativa ante el cinismo y la frivolidad de sociedades cuya supuesta globalidad suple la profundidad y viven sólo del «espectáculo» y para el «espectáculo».

Acaso, pues, no debería hoy la filosofía intercultural seguir –al menos del todo– el consejo de Hegel cuando éste recomendaba a la filosofía evitar ser edificante²¹, y aprovechar las muchas tradiciones en las que bebe para impulsar en el ser humano de hoy no sólo una apertura cognitiva sino también una conversión ética.

21 Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt /M: 1970, pág. 17.