



Supuestos de una filosofía intercultural

Assumptions of an Intercultural Philosophy

Jorge Alberto Reyes López^{a1}

¹ Ciudad de México, México

Publicado: 01-03-2012

Resumen

El programa de una filosofía intercultural es muy reciente. Por esto, no podemos asirnos de un trasfondo teórico lo bastante elaborado y sistematizado. 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".¹

Palabras clave : interculturalidad; filosofía intercultural; cultura; mundialidad

Abstract

The program of an intercultural philosophy is very recent. Therefore, we cannot rely on a fully elaborated and systematized theoretical background. But leaving it would be an act of utmost irresponsibility, as the intercultural philosophy movement represents an opportunity to rethink forgotten topics and learn to think about new ones in light of the problems we face in our present. The issue that intercultural philosophy is interested in helping to address is the relationship between different cultures and worldviews. That is, "to help understand that different cultures and their corresponding ways of life, which are always materially organized universes and not just optional 'individual styles,' are not contradictions that threaten the life of humanity. Quite the contrary! They are the wealth that life in abundance gives us".¹

Keywords : interculturality; intercultural philosophy; culture; worldliness

Supuestos de una filosofía intercultural

1

1. Raúl Fornet-Betancourt, Transformación intercultural de la filosofía (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 270.

La filosofía intercultural se pregunta: ¿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*?² ¿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 "habemos" en él. Nos hacemos cada día en su seno en función de un pasado también desbordado de voces. En lo que viene, por tanto, plantaremos propedéuticamente estos temas a la luz del pensamiento de uno de los más importantes exponentes de la filosofía intercultural, Raúl Fornet-Betancourt.

Conviene por tanto, para ir dilucidando lo que entiende Fornet-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 filosóficas concretas y les prohíbe que se pongan en una posición absoluta, monolítica (absolute, monolithic position).³

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 Fornet-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.⁴ 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. 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

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

3. Ram Adhar Mall, *Intercultural Philosophy* (Boston: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), xii.

4. Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37 (Aachen, 2004), 12.

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 *hýbris* (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 Fornet-Betancourt.

En la búsqueda de una nueva constelación de saberes y culturas, que sería precisamente la transformación intercultural de la filosofía, es lo que Fornet-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.⁵ Fornet-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 le ha conferido Fornet-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 renovado 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".⁶ Todo intento de colocar el propio discurso cultural como absoluto, como expresión sintomática de todo etnocentrismo, debe ser reemplazado por un libre ejercicio de las filosofías, distintas todas ellas, de 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 suprahistóricas o como teniendo, frente a otras realidades, un "destino manifiesto". Desde luego que cada constelación cultural vivida por una comunidad concreta ha forjado metarrelatos 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.

5. Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural* (México: UPM, 1994), 10.

6. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 10.

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.⁷ 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 otras,⁸ es necesaria una realización horizontal de la filosofía en la convocación, el aprendizaje y la convivencia de las experiencias filosóficas de toda la humanidad.⁹ 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.¹⁰ Precisamente la culminación de este proceso haría efectiva la existencia de una filosofía intercultural propiamente dicha. En este sentido, nos afirma Fornet-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 polifónico, 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 "eurocentrismo", que ha construido una visión arbitraria, artificial y mítica de lo "europeo", asumido como un culturalismo dominante y exacerbado.¹¹ Pero también de cualquier otra forma de "centrismo" que impida la intercomunicación y la interconexión en el ejercicio de una razón interdiscursiva.¹² No obstante, Fornet-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

7. Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1990), 71.

8. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 76.

9. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 10.

10. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 15.

11. 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 [...]". Samir Amín, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología* (México: Siglo XXI Editores, 1989), 86. Subrayado mío.

12. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 11.

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 Fornet-Betancourt, recomienda establecer una relación no fetichizadora o sacralizadora del propio horizonte cultural. Y en esto es importantísimo 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".¹³

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 de 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 Fornet-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.¹⁴

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 o cultural, que a partir de este momento tendrá que abandonar su condición estática y abstracta para redefinirse históricamente.¹⁵ 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 "llega 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,¹⁶ reservada a la creación de valores

13. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 11.

14. Álvaro Márquez-Fernández, "De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana", en *Cultura e alteridade: confluências* (Rio Grande do Sul: Ijuí, 2006), 197.

15. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 11.

16. 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". H. J. Sandkühler, "Pluralism, Cultures of Knowledge, Transculturality, and Fundamental Rights", en *Transculturality-Epistemology, Ethics and Politics*, eds. H. J. Sandkühler y Hong-Bin Lim (Frankfurt/M: Verlag Peter Lang, 2004), 82.

"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".¹⁷ En este sentido, la cultura no es un todo omniodeterminante 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. Fornet-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.¹⁸ Lo que Fornet-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.

Ante un *étnos* hecho centro son urgentes la disidencia, la creatividad y la mejora. En esta perspectiva la filosofía intercultural intenta fomentar una "desobediencia cultural". Por ella Fornet-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". "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.¹⁹ De esta manera, y paradójicamente, aquellos que generan la cultura quedan ocultos o negados frente a las "versiones auténticas" de la cultura, con lo que el orden existente aparece como "natural" o "sobrehumano" sin posibilidad de ser modificado.²⁰ Porque, en contraste con esta fetichización:

17. Fornet-Betancourt, Transformación intercultural de la filosofía, 181.

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

19. Néstor García Canclini, Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad (México: Grijalbo, 1990), 179.

20. García Canclini, Culturas híbridas, 179.

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.²¹

De esta suerte la filosofía intercultural invita a fortalecer un derecho que podríamos definir como transcultural. Lo que entraría a ampliar la lista de los llamados "derechos humanos".²² 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 agotado 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.²³ De aquí que toda cultura tenga el derecho de ver el mundo por sí misma, pero no de reducir esa visión a una "absoluta" para todos sus miembros, para todas sus tradiciones. Se sigue, para nuestro autor, que cada miembro de las culturas deba hacer una "opción" de éstas.²⁴ Es importante indicar que aquí Fornet-Betancourt recurre a lo que él denomina principio de subjetividad. Nuestro autor retoma la noción de "subjetividad" (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 Fornet-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 —al menos como posibilidad— su carácter de foco irreducible de rebelión y resistencia.²⁵

21. Raúl Fornet-Betancourt, Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad (México: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, 2004), 79.

22. Esto es posible si los derechos humanos se pueden entender como "el 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. José Martínez de Pisón, Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales (Madrid: Tecnos, 2001), 166. O como el mismo Fornet-Betancourt apunta: "La 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)". Fornet-Betancourt, Transformación intercultural de la filosofía, 286. Cfr. Enrique Dussel, "Derechos humanos y ética de la liberación", en Hacia una filosofía política crítica (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 145-159.

23. Fornet-Betancourt, Transformación intercultural de la filosofía, 186.

24. Fornet-Betancourt, Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad, 79.

25. Fornet-Betancourt, Transformación intercultural de la filosofía, 312, 288.

Esta subjetividad representa la "fuente" motriz de toda constelación cultural, la cual imprime todo posible sentido, fin y valor.²⁶ En clara referencia a Martí, 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]".²⁷

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.²⁸

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 "lo 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".²⁹ 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.³⁰ La identidad cultural que se configura de esta manera bien puede llamarse "auténtica".³¹ De tal suerte que podamos inferir que la institución de la cultura está para el ser humano y no el ser humano para dicha institución.

26. 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 una apertura no sólo nueva sino inédita al contexto". Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: Itaca-UNAM, 2001), 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 tenga una identidad estructural, sino porque tengo una identidad estructural fallida [la estructura no logra constituirse como un orden estructural objetivo]". Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 60.

27. Raúl Fornet-Betancourt, "José Martí y el problema de la raza negra en Cuba", *Cuadernos Americanos*, año II, vol. 1 (1988): 131-138.

28. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, 187.

29. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, 226.

30. Fernando Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia* (México: Paidós-UNAM, 1998), 38-39.

31. En este sentido, agrega Salmerón a lo dicho: "Lo contrario de una cultura auténtica es aquella que responde a necesidades y proyectos propios de una situación distinta de la que vive su pueblo [...]". Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, 81. Subrayado mío.

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 toda constelación cultural). Frente a la "estabilización" —represora y dominadora por definición—³² es necesaria la alternativa, o como decíamos, la disidencia. Ésta es la dialéctica de liberación y opresión, que determina el conflicto de las tradiciones y que atraviesa 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.³³ 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 y por la opresión y absolutización de la cultura. Fornet-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.³⁴

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".³⁵ 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* ³⁶ que hay que seguir al pie de la letra. Lo universal, como lo común a todos los hombres, se va develando en sus múltiples 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

32. 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 inconsciente adquirida por las instituciones socioculturales. Tal es la teoría del "sociopsicoanálisis" (Sociopsychanalyse) de Gérard Mendel. Gérard Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse* (París: Payot, 1968), 402.

33. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, 188.

34. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, 19.

35. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, 180.

36. Aquí usamos la palabra inglesa para referirnos al "libreto mediático" que se demanda de los agentes culturales.

universalidad y de verdad".³⁷ La manipulación de una pretendida "universalidad" por parte de una cultura es lo que ha de quedar superado. 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.³⁸ 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".³⁹ 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.⁴⁰ Tampoco centra el debate intercultural sólo en una línea jurídicopolítica o concibe unilateralmente una realidad política (que sería la liberal) como el marco adecuado para la ejecución de un posible diálogo intercultural.⁴¹ 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 Fornet-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.⁴²

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 determinaciones materiales y formales que las hacen posibles. 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 jurídicopolítico dentro de un sistema económico y político determinados. Sobre todo de una concepción de la tolerancia en sentido "débil" o "pasivo", como

37. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, 43.

38. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 11.

39. Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid: Trotta, 2004), 14-15.

40. León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo* (México: Paidós, 1999), 59.

41. Diana Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural* (Madrid: Editorial Covarrubias, 2000), 172.

42. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, 188.

el soportar desdeñosamente (la misma noción de tolerancia implica desaprobación, relación de poder, reflexión deliberada a tolerar, tratando al otro como "enemigo")⁴³ 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 con su propia visión del mundo.⁴⁴ De ahí la garantía de una salvaguarda en el derecho público en este segundo caso. Se trata de combatir la homogeneización y uniformidad social y 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 Fornet-Betancourt al señalar de modo distinto.

Lo que para Höffe pasa por las instituciones políticas vigentes que "administran" estos derechos, para Fornet-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 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 en serio, 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

43. José Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, 121.

44. Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 270-271.

impacto de la vida del otro. E incluso no hay real encuentro sin cuestionarse a sí mismo.⁴⁵ La filosofía intercultural da el "paso" de la convivencia fraterna entre substancias culturales unitarias a la convivencia solidaria por la que las percepciones del sí mismo se dislocan y dan lugar a una maduración, a un enriquecimiento de lo propio ante un otro que desde ahí se mira 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".⁴⁶ 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 una 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".⁴⁷ 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 de no convertir el propio mundo categorial en 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 fuente de sentido con igual originalidad y dignidad.⁴⁸ 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 ellas 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

45. 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". Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, vol. II (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 206-207. Subrayado mío.

46. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 51.

47. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 16.

48. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 17.

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 interdiscursivas 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.⁴⁹ Pues el ser humano se resiste a toda clasificación (Panikkar). El despliegue del propio pensamiento alcanza su 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 hacia el cual hay que conducir todos los arroyos, 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".⁵⁰ Es importante subrayar que esta filosofía presupone un horizonte utópico de justicia. También es menester, para mostrar el sentido de esto, recordar que en la elaboración de orientaciones utópicas estimamos críticamente la realidad presente como "defectiva". Por lo que esto asume un carácter "irruptivo" 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.⁵¹ 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 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 Fornet-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.⁵² La palabra tiene que irse mostrando como libre de toda fuerza coercitiva (Habermas). De ahí que la crítica a la razón colonizadora en sus

49. Fornet-Betancourt, Filosofía intercultural, 17.

50. Fornet-Betancourt, Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural, 11.

51. Karl Mannheim, Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento (Madrid: Ediciones Aguilar, 1954), 195.

52. Fornet-Betancourt, Filosofía intercultural, 19.

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".⁵³ Es refutación porque el propósito de toda institución es 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".⁵⁴

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 jurídicopolítico 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 Fornet-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 [solidaria]".⁵⁵ 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 en 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—,⁵⁶ la posición de la filosofía intercultural obliga a cuestionar, desde una radicalización de

53. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 2002), 371-372.

54. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 20.

55. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, 20.

56. Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, 121.

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)⁵⁷ y 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 implican una responsabilidad por el otro.⁵⁸ En un contexto de asimetrías culturales, el solidario no sólo admite la diversidad sino que se compromete con ella 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.

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 para vivir. El misterio e incluso el "horror" que manifiesta el otro en su modo de vida convocan al atento y honesto escuchar. "[...] siguiendo a Fornet-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".⁵⁹ 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 prejuicio, 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 extraordinario 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. Ésta es sin duda alguna la principal causa a la que se adhiere la filosofía intercultural: el desarrollo de todas las potencialidades y posibilidades del ser humano en este mundo y para lo cual no bastan algunas ideas o voces, sino todas las existentes y aun las 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

57. 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: "no 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 acuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo?". León Olivé, *Interculturalismo y justicia social* (México: UNAM, 2004), 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. Slavoj Žižek, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Slavoj Žižek, Fredric Jameson y Ernesto Grúner (Buenos Aires: Paidós).

58. Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación* (México: Plaza y Valdés, 2007), 297.

59. Adriana Arpini, "Ética intercultural", *Ciencias Sociales Online II*, n.º 1 (2005): 73.

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. La esperanza de que algo así suceda no anhela, repitémoslo, un único pensamiento, pero tampoco un relativismo a ultranza. Anhela en definitiva y a guisa de imperativo:

[...] darme 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.⁶⁰

Desde luego que en esto la filosofía intercultural tiene también por objetivo fomentar una transformación en la actual conducción de la "actitud práctica", es decir, 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.

Referencias

- Arpini, Adriana. "Ética intercultural". Ciencias Sociales Online II, n.º 1 (2005).
- Dussel, Enrique. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta, 2002.
- Dussel, Enrique. Materiales para una política de la liberación. México: Plaza y Valdés, 2007.
- Fornet-Betancourt, Raúl. Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad. México: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, 2004.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "José Martí y el problema de la raza negra en Cuba". Cuadernos Americanos 1, n.º II (1988): 131-138.
- Fornet-Betancourt, Raúl. Filosofía intercultural. México: UPM, 1994.
- Fornet-Betancourt, Raúl. Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl. Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Madrid: Trotta, 2004.
- García Canclini, Néstor. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1990.
- Mannheim, Karl. Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. Madrid: Ediciones Aguilar, 1954.
- Márquez-Fernández, Álvaro. "De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana". En Cultura e alteridade: confluências. Rio Grande do Sul: Ijuí, 2006.
- Martínez de Pisón, José. Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales. Madrid: Tecnos, 2001.
- Olivé, León. Multiculturalismo y pluralismo. México: Paidós, 1999.
- Panikkar, Raimon. Sobre el diálogo intercultural. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.
- Salmerón, Fernando. Diversidad cultural y tolerancia. México: Paidós-UNAM, 1998.
- Todorov, Tzvetan. Las morales de la historia. México: Paidós, 1993.
- Vallescar, Diana. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural. Madrid: Editorial Covarrubias, 2000.

60. Fornet-Betancourt, Filosofía intercultural, 23.

- Mall, Ram Adhar. *Intercultural Philosophy*. Boston: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Concordia Reihe Monographien, Band 37. Aachen, 2004.
- Amin, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- Sandkühler, H. J. "Pluralism, Cultures of Knowledge, Transculturality, and Fundamental Rights". En *Transculturality-Epistemology, Ethics and Politics*, editado por H. J. Sandkühler y Hong-Bin Lim. Frankfurt/M: Verlag Peter Lang, 2004.
- Dussel, Enrique. "Derechos humanos y ética de la liberación". En *Hacia una filosofía política crítica*, 145-159. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: Itaca-UNAM, 2001.
- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- Mendel, Gérard. *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*. París: Payot, 1968.
- Höffe, Otfried. *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Olivé, León. *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM, 2004.
- Žižek, Slavoj. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, con Fredric Jameson y Ernesto Grüner. Buenos Aires: Paidós.