



Horizontes de la Filosofía Intercultural. Aportes de Raúl Fonet-Betancourt al debate¹

Juan Blanco

Contextualidad introductoria

El contexto latinoamericano contemporáneo evidencia nuevas sensibilidades de todo tipo: étnicas, políticas, epistemológicas, simbólicas, etc. La crisis de los proyectos marxista de liberación² ha permitido la eclosión de nuevas propuestas de liberación. Algunos ven esta crisis con preocupación, pero otros la miran como la oportunidad de re-pensar las realidades latinoamericanas con esquemas hermenéuticos más acordes a los contextos en los que se piensa.³ Estas nuevas propuestas no pretenden erigirse como paradigmas verticalistas que ofrecen el sentido pleno de la realidad. Debemos reconocer que también dichas propuestas coexisten aún con grupos ortodoxos que las consideran esfuerzos neo-conservadores, debido a que se alejan de los modelos totalizantes de la crítica tradicional de orientación marxista o neomarxista. El resurgimiento político de los pueblos indígenas, con demandas de reconocimiento de su cultura, es una de las realidades que desmienten las propuestas hegemónicas de la crítica radical marxista a la que le era ajeno el problema étnico reduciéndolo a un problema de clase. Los pueblos indígenas de América se presentan ahora como los guardianes de tradiciones alternativas a los esquemas de interpretación tradicionales, es decir “modernos”, de la realidad sociocultural. La importancia de estas dinámicas alternativas al proyecto moderno radica en la conformación de esquemas de interpretación plurales de la realidad, haciendo de este modo implosionar las propuestas totalitarias y uni-versionales.

Guatemala, lugar *desde* donde piensa el que aquí escribe, ha sido el escenario tanto de complejos debates alrededor de la búsqueda de la puesta en escena de las identidades marginadas, así como el lugar donde se testifica la configuración de sendos debates alrededor de temas referidos a los supuestos teóricos de las identidades indígenas y sus respectivas implicaciones políticas, el papel estratégico del racismo en la conformación del poder de las élites, entre otros. A dichos debates han tenido acceso tanto intelectuales no indígenas -blancos, criollos o ladinos según el

¹ El presente artículo constituye uno de los capítulos de la investigación titulada *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo*.

² Para John Beverley (2004), “lo que precipitó la llamada crisis del marxismo fue su identificación, tanto en las formas social-demócratas como en las leninistas, con un *ethos* de la modernización que finalmente no pudo competir con la fuerza del mercado capitalista, por decirlo crudamente.” (p.50). Este “*ethos* de la modernización” implicó, además, una fuerte tendencia a la negación de las identidades étnicas en función de un proyecto de asimilación a la cultura del mercado, a una cultura de consumo global. El marxismo, entonces, no pudo dar respuesta a una serie de exigencias étnicas debido al entrapamiento de quienes llevaron a cabo dicho marxismo en Latinoamérica con una interpretación excesivamente economicista de la región.

³ El filósofo italo-guatemalteco Antonio Gallo, estaba convencido, ya hacia medios de los años noventas, de la importancia de pensar las realidades contextuales *desde* los contextos mismos y no a partir de la aplicación de esquemas interpretativos pre-elaborados. Lo propuesta de Gallo consiste en una perspectiva que considera que la realidad ha de ser abordada “sin racionalizarla ni manipularla. Nuestra realidad debe analizarse como es: libre de categorías e ideologías prefabricadas y preconcebidas.” (1994, p.316)

esquema de interpretación, en buena parte “esencialista”, reconocido en Guatemala- e indígenas⁴, articulando desde ahí discusiones muy ricas en pro del reconocimiento de los derechos de los pueblos mayas a la propia cultura y acerca del acceso al poder político y no sólo simbólico de los mismos.⁵ Por otro lado, el final de la guerra interna permitió el acceso de los indígenas en la arena política y académica.⁶ Los diferentes esfuerzos por repensar las relaciones sociales y políticas han comenzado a dar sus resultados. La antropología y la lingüística han sido los campos disciplinarios desde donde se ha contribuido en mayor medida a los nuevos procesos de liberación –y no hay que olvidarlo, también de opresión y colonización-⁷. Hay que considerar que también la literatura ha sido uno de los espacios contra-hegemónicos de denuncia de las realidades de marginación y prejuicio en Guatemala.⁸

La filosofía, por su parte, ha tenido tímidos accesos a las problemáticas sociales antes señaladas. Una ortodoxa formación filosófica en la universidad estatal impide la creatividad de propuestas que hagan justicia a las nuevas configuraciones socioculturales. Una formación filosófica “textualista-occidental” en la universidad privada también impide la incorporación de las nuevas generaciones de pensadores, muchos de ellos pertenecientes a las clases medias, en los temas de actualidad. Ambos procedimientos se vuelven impertinentes frente a los desafíos de la realidad histórica. Los programas de estudio en la universidad privada otorgan una formación hermenéutica apegada a los *textos*, implicando al estudiante en la tarea del desciframiento del sentido literal de los mismos. El olvido de los *contextos* en dicha formación hace del estudiante un profesional del libro y uno ingenuo de interpretaciones con-textuales. Si a esto le aunamos la ausencia en el pensum de la universidad privada del estudio del pensamiento filosófico latinoamericano y sus métodos de interpretación de la realidad, el problema toma nuevas dimensiones. La fuerza crítica de los estudiantes de filosofía se queda comprometida con la simple interpretación de la tradición occidental europea. En este sentido los estudiantes

⁴ Los congresos de Estudios Mayas desarrolladas periódicamente por la Universidad Rafael Landívar son un referente del debate pluritonal sobre temas culturales, lingüísticos, de identidad, racismo, etc. Las publicaciones de las conferencias dictadas en dichos congresos están compilados en diferentes números de la revista landivariana *Cultura de Guatemala*. Al respecto pueden consultarse, por poner algunos ejemplos, los siguientes ejemplares de *Cultura de Guatemala*: para el 4º. Congreso de Estudios Mayas, *Volumen I, enero-abril 2002*, y *Volumen II, mayo-agosto 2002*; para el 6º. Congreso de Estudios Mayas, *Volumen II, mayo-agosto 2006*; para el 7º. Congreso de Estudios Mayas, *Volumen I, enero-abril 2008*.

⁵ Esta es la temática de fondo sobre la cual el libro del antropólogo norteamericano Charles Hale (2007), *“Más que un indio” Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, nos invita a reflexionar.

⁶ Para una historia del surgimiento, fortalecimiento y rearticulaciones del movimiento maya en Guatemala puede consultarse el texto de Santiago Bastos y Manuela Cumes (2006) *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*.

⁷ Los textos de Jorge Ramón González Ponciano, Carol Smith y Richard Adams, compilados en el libro *¿Racismo en Guatemala?* (Arena, Clara, Hale, Charles y Palma, Gustavo, 2004), nos informan de la complicidad de la antropología cultural desarrollada en Guatemala durante el siglo XX con los proyectos hegemónicos nacionales. Por otro lado, en una vertiente liberadora, los esfuerzos por registrar el pensamiento indígena maya desde las prácticas cotidianas están representados en el texto que un grupo de investigadores indígenas coordinados por el antropólogo Sergio Mendizábal (2007) han desarrollado y titulado *El encantamiento de la realidad*. También los mismos indígenas han comenzado a recoger la memoria de sus luchas y la configuración de sus perspectivas políticas.

⁸ Muchos estarán de acuerdo, y otros tantos no, de que Mario Roberto Morales (2007; 2002) ha ofrecido valiosos elementos para el debate y la denuncia de las estrategias de subalternización de los pueblos indígenas desde la literatura. El campo desde donde elabora sus propuestas es el de los estudios culturales y subalternos.

corren el peligro de quedar atrapados en valiosos debates eurocéntricos y, por ende, aislados de las nuevas realidades socioculturales guatemaltecas. El compromiso histórico del pensamiento filosófico de las universidades guatemaltecas es endeble pues no tiene pertinencia latinoamericana y, mucho menos, guatemalteca.

Con lo anterior no queremos afirmar irresponsablemente que los esfuerzos del pensamiento filosófico en Guatemala sean del todo ajenos a los contextos. Desde mediados de los años noventas han existido algunos procesos intelectuales en los que filósofos profesionales se han involucrado en las conformaciones de sentidos históricos, políticos y culturales de la realidad guatemalteca. El punto de referencia de estos esfuerzos ha sido la obra filosófica del italiano-guatemalteco Antonio Gallo Armosino quien desde las diferentes ediciones de *Identidad Nacional* (1994) desató un proceso de interés en la comprensión de las realidades poliétnicas guatemaltecas. A este esfuerzo se aunaron otros textos del mismo autor tales como *El hombre mi hermano* (1996) y *Los mayas del siglo XVI* (2001); libros que reflejan el hondo compromiso del autor, situado en la etapa inmediata de la firma de los Acuerdos de Paz, con propuestas políticas alternativas a la difícil convivencia inter-étnica en Guatemala. En esta órbita de interés por la cultura guatemalteca los trabajos de Oswaldo Salazar (1999; 1996) y Amílcar Dávila (1996) representan un hito de referencia acerca de la posibilidad de hacer dialogar la tradición filosófica europea con las realidades situacionales. De este último puede destacarse, además, su trabajo más reciente, cada vez más cercano a las estructuras conflictivas de las relaciones socioculturales en Guatemala, *Diagnóstico del Racismo en Guatemala* (2006). Pero si esto llena de esperanza en el camino del compromiso filosófico con la realidad guatemalteca no ha sido este el tono común en el proceso de formación de las nuevas generaciones de profesionales de la filosofía.

La ausencia, como dijimos, del pensamiento latinoamericano en la formación de los filósofos es preocupante. Los filósofos antes mencionados han desarrollado sus propuestas desde la fenomenología husserliana y heideggeriana principalmente, aunque también puede mencionarse el aporte de Michel Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari, así como de J. L. Nancy en la articulación de sus propuestas. Esta dinámica de formación sigue presente en el currículo filosófico de la universidad privada. El descuido, promovido por una visión eurocéntrica de la filosofía, de la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano ha predominado en los procesos de formación intelectual. Haciendo hincapié en esta realidad no queremos dejar el sabor de un sentido latinoamericanocentrista. Esto nos llevaría a caer en la misma actitud que aquí se denuncia. Lo que nos motiva a poner en escena esta realidad de la filosofía en Guatemala es el hecho de que si no se le otorga un lugar de importancia al pensamiento filosófico latinoamericano la preocupación por las realidades, que piensa dicho pensamiento, sigue siendo desconocida por el aprendiz de filósofo. Además, la simple implantación de esquemas de interpretación generados *en* otros y *para* otros espacios contextuales pueden volver impertinentes las propuestas filosóficas en realidades diversas. Esto no porque las realidades sean esencialmente inabarcables para otros esquemas interpretativos, sino porque no han surgido *desde* y *para* las problemáticas locales.

El siguiente trabajo intenta ser un aporte frente a las problemáticas antes consideradas. El aporte se sitúa en dos frentes. Por un lado, situados en la nueva sensibilidad sociocultural en Latinoamérica, y en Guatemala en particular, los aportes que la filosofía latinoamericana ofrece para pensar la *interculturalidad* y las realidades interculturales representa un conjunto de propuestas teóricas de sumo interés pues nos ofrecen valiosas pistas teóricas para la comprensión y paulatina construcción de nuevos tipos de relaciones interétnicas y para la escucha de las nuevas voces que provienen del pensamiento indígena. El anterior es el objetivo implícito de este trabajo. Por otro lado, el presente acercamiento a las propuestas del filósofo cubano Raúl

Fornet-Betancourt intenta erigirse como un aporte de síntesis y sistematización de los horizontes de la filosofía intercultural, propiciando con ello la puesta en escena, en el teatro de la formación filosófica universitaria guatemalteca, de los senderos más contemporáneos del pensamiento filosófico latinoamericano. Este trabajo, entonces, es una introducción a lo que Fornet-Betancourt ha llamado la «transformación intercultural de la filosofía». Sin más, entonces, introduzcámonos al proceso filosófico de este importante intelectual latinoamericano.

Etapas del pensamiento filosófico de Raúl Fornet-Betancourt

Cuatro son las etapas en el proceso configurador de la propuesta filosófica de Raúl Fornet-Betancourt en las que tradicionalmente se le divide⁹. El presente trabajo hará uso de estas divisiones agregando una más, referida a la etapa más contemporánea del autor. Las cinco etapas son las siguientes:

- Primera etapa: recepción y crítica de la filosofía europea (1978-1986)
- Segunda etapa: tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994)
- Tercera etapa: propuesta de la filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995)
- Cuarta etapa: propuesta de una praxis ético-política de la interculturalidad.
- Quinta etapa: crítica, desafíos y propuestas desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana

El recorrido a través de estas cinco etapas permite ofrecer al lector una visión panorámica del desarrollo filosófico del intelectual cubano. Esto no pretende agotar la reflexión del filósofo cubano pero tiene la ventaja de considerar brevemente el conjunto de su trabajo. Complementaremos esta visión panorámica con la articulación de la propuesta general de la filosofía intercultural que constituye el interés central del trabajo. Para ello nos detendremos y profundizaremos exclusivamente en la tercera, cuarta y quinta etapas, en las cuales el filósofo cubano propone, difunde y evalúa su propuesta de filosofía intercultural.

Primera etapa: recepción y crítica de la filosofía europea (1978-1986)

La formación filosófica inicial de Raúl Fornet-Betancourt fue eminentemente europea. Sus estudios de doctorado en España, Universidad de Salamanca, y sus estudios de especialización en Alemania, Universidad de Aachen, en Lingüística y Teología, determinaron un horizonte profesional y epistemológico que propició la

⁹ Buena parte de la presente propuesta debe en gran manera al trabajo de Carlos Beorlegui (2004, pp. 817-831), que a su vez sigue los planteamientos de la académica argentina Diana Vallescar. Cada uno de ellos mantiene la división en cuatro partes de la obra de Raúl Fornet-Betancourt. Beorlegui los titula así: a) *Etapas de recepción de la filosofía europea (1978-1986)*; b) *La etapa del tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994)*; c) *La filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995)*; d) *Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad*. Diana Vallescar los titula de la siguiente forma: 1) *La formación y recepción de la filosofía europea (1978-1985)*, dividiendo esta etapa en dos momentos: a) *Una recepción acrítica y consistente*, b) *La primera inflexión en su pensamiento*; 2) *La ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994)*; 3) *Un nuevo paradigma de la filosofía: la filosofía intercultural*; 4) *Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (1995...)* Vallescar, Diana. **Raúl Fornet Betancourt. El hombre y su obra.** [En línea] Disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/fornet/introd.htm> [Fecha de consulta: 10/09/08]

recepción entusiasta de las propuestas filosóficas europeas. La firme consideración de que la filosofía sólo es aquella que se ha desarrollado a lo largo de la historia del pensamiento europeo caracterizará esta etapa. El eurocentrismo filosófico, es decir la comprensión que la filosofía sin más es aquella generada por el pensamiento occidental europeo, será la marca identitaria de esta etapa. En palabras de Beorlegui

Esa recepción acrítica la percibió después como el aceptar la filosofía europea como si fuera la filosofía sin más o el modelo exclusivo de filosofía universal. (2004, p.819)

Este modo de entender la filosofía le llevará a considerar que aquello que en Latinoamérica se ha hecho llamar “filosofía latinoamericana” no es más que la simple adaptación del núcleo esencial de la filosofía europea por parte de los intelectuales del sur americano. Por esta razón, para el cubano, tales identidades filosóficas no son más que simples artilugios que olvidan el tronco común de la filosofía que hace que la misma sea *filosofía sin más*. La filosofía de la liberación latinoamericana es víctima de dicho artilugio pues no responde más que a un esfuerzo de contextualizar aquello que necesariamente se debe “enraizar en ese tronco esencial y común para poder ser *filosofía* en su sentido auténtico” (Beorlegui 2004, p. 819). Esto hace evidente una perspectiva esencializadora sobre la filosofía que la exime de toda situacionalidad histórica; situacionalidad, además, de la que ya se ocupan las ciencias sociales. La correspondencia entre filosofía y contexto es sólo aparente pues en el fondo el tronco común europeo continúa predominando y es por eso que la filosofía se presenta sin más apellidos. Para Diana Vallescar, en esta etapa, Fornet-Betancourt se limita a considerar “que si esa filosofía hispanoamericana se dedica a atender con prioridad a su circunstancia podrá llegar a situarse, con todo no será más que ‘simplemente filosofía’”.¹⁰ Esta forma primera de concebir a la filosofía tendrá un giro significativo después del año 1984, a dicho giro Diana Vallescar lo llama “la primera inflexión en su pensamiento” en contraposición al momento anterior de, también con Vallescar, “recepción crítica y consistente” de la filosofía europea.

Paulatinamente Fornet-Betancourt desarrollará diferentes esfuerzos investigativos sistemáticos para el conocimiento del pensamiento hispanoamericano. El acercamiento a la fresca filosofía de la liberación, desarrollada por diversos filósofos argentinos desde los años setentas, tendrá efectos significativos en el cubano respecto al tema de la identidad de la filosofía. Poco a poco comenzará a valorar, a través de los trabajos de la filosofía de la liberación, la relación fundamental que se establece entre contexto y filosofía. Por tal razón comenzará a considerar a la filosofía de la liberación latinoamericana como uno de los más significativos esfuerzos por otorgarle identidad a la filosofía articulada contextualmente. Al respecto Diana Vallescar reconoce que el cubano comenzó a ver en la propuesta latinoamericana el

modelo que explicita y sistematiza el problema de la contextualización e inculturación de la filosofía latinoamericana, porque se articula desde el contexto y la cultura latinoamericanos, y ya no se habla sólo en, sobre o para América. En esta etapa considera que en ella se ha logrado la autoconciencia necesaria que le permite entablar una discusión en pie de igualdad con la filosofía europea, a la par que se constituye en desafío a su pretendida universalidad. (Citado en Beorlegui 2004, p.820)

Puede verse aquí el inicio de la formulación de una positiva sospecha acerca de la esencialidad filosófica europea. La circunstancialidad del filosofar se irá

¹⁰ Vallescar, Diana. *Raúl Fornet-Betancourt...*

articulando en esta etapa. Desde ahora, para Fernet-Betancourt, “la filosofía es un fruto inevitablemente contextualizado e inculturado”, para él “no hay ya un filosofar esencial, situado por sobre las culturas y circunstancias” (Beorlegui 2004, p.820). De esta nueva comprensión de la filosofía habrá que tener en cuenta el problema de la consideración “inculturada” del filosofar. La categoría de “inculturación” será problematizada en las etapas más recientes de su pensamiento en las cuales considera que dicha categoría todavía reconoce en el fondo la pervivencia de la supuesta existencia de un núcleo esencial que se inserta en la cultura.¹¹ Empero lo anterior, el paso de Fernet-Betancourt es significativo en la presente etapa. La revaloración del pensamiento filosófico latinoamericano y su propuesta de inserción histórica de la reflexión filosófica, representará el inicio de un proceso de gran creatividad especulativa. Este reconocimiento contextual conllevará, a su vez, la necesidad de articular nuevas metodologías reflexivas y nuevos fines. La filosofía de la liberación latinoamericana tendrá como una de las características metodológicas la escucha de las víctimas de la pobreza y la violencia, y como uno de sus fines específicos la liberación de dichas víctimas.

Existen tres textos del filósofo cubano en los que se condensa esta primera “inflexión”. El primero se titula *Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural*, el segundo *La pregunta por la “filosofía latinoamericana” como problema filosófico*, y un tercero titulado *La filosofía de la liberación en América Latina*.¹² En estos textos se verifica ya una familiarización y positiva valoración de los esfuerzos de los intelectuales latinoamericanos por desarrollar una filosofía acorde a las circunstancias y plantear las posibilidades de diferenciación y originalidad de la reflexión filosófica en el continente americano. Dichos textos parecen representar la síntesis de la inserción de Fernet-Betancourt en la compleja tradición filosófica latinoamericana que viene desarrollándose desde el siglo XIX. Los dos primeros textos abordan fundamentalmente dicha etapa como horizonte de eclosión de la pregunta por una filosofía americana, pregunta que “supone la experiencia de la tierra americana como hipoteca de sentido para el pensar filosófico” (Fernet-Betancourt 1992, p.12).

En el primer artículo el filósofo cubano intenta establecer el sentido de la propuesta que Juan Bautista Alberdi desarrollara en la primera mitad del siglo XIX, referida a la consecución de una “filosofía nacional’ y/o ‘filosofía americana” (1992, p.19). Dicho sentido consiste en la constatación de que la filosofía de aquel momento –filosofía eminentemente europea- “no está a la altura de las necesidades reales de la época, pues hace abstracción de su contexto histórico [...] Alberdi aboga efectivamente por una real contextualización de la filosofía en América.” (1992, p.20) La filosofía americana representa desde entonces una ruptura con el paradigma filosófico europeo erigiendo un giro hacia la comprensión de los aportes filosóficos a luz de las realidades históricas particulares. A partir de entonces puede hablarse de una “filosofía latinoamericana” que se aleja de las comprensiones eurocentristas de la realidad y asume el propio contexto como punto de partida de la reflexión.

¹¹ El texto más significativo al respecto será *De la inculturación a la interculturalidad*. Fernet Betancourt (2005)

¹² La edición que aquí utilizamos de dichos artículos es la del año 1992; sin embargo, la publicación del primero artículo es de 1988, la del segundo de 1989. Para la referencia del lugar y año de publicación original de ambos artículos puede consultarse la bibliografía sobre Raúl Fernet-Betancourt que aparece en el texto de Diana de Vallescar antes citado. Para el caso del tercer artículo la fecha de referencia es de 1987, este no es consignado por las referencias bibliográficas del trabajo de Vallescar, pero en una nota a pie de página del segundo artículo señalado aparece la referencia del año de publicación de éste (Cfr. Fernet-Betancourt 1992, p.45 nota 28).

En el segundo artículo el cubano desarrolla una sintética, pero importante, historia del problema filosófico que sugiere la idea de una “filosofía latinoamericana”, que abarca los principales intelectuales del siglo XIX y los del XX (Cfr. Fornet-Betancourt 1992, pp. 31-44). Esta revisión histórica, como hemos dicho, representa el interés genuino del filósofo cubano en la tradición intelectual latinoamericana que desde entonces no abandonará. Con todo, este primer acercamiento estará caracterizado por la importancia puesta en el estudio de los intelectuales letrados de tradición «latinoamericana»; es decir, todavía no considera las propuestas que provienen de indígenas y afroamericanos, a través de los cuales representan sus tradiciones ancestrales. La consideración de estos últimos responde a una posterior tercera etapa.

Esta primera etapa de madurez de sus supuestos filosóficos le permite al filósofo cubano volver la mirada hacia Latinoamérica. La filosofía de la liberación¹³ latinoamericana será el enganche con el que esta mirada quedará seducida y orientada al pensamiento contextual. En el tercer artículo antes referido, realiza la misma dinámica de los textos precedentes. En el mismo desarrolla una síntesis comprensiva del trayecto conformativo de dicha propuesta filosófica que se reconoce a sí misma como la más radical expresión de la contextualización del saber filosófico. Para el cubano, la filosofía de la liberación mantiene una relación directa con los proyectos filosóficos y políticos iniciados en el siglo XIX y continuados en el XX; proyectos entre los cuales se encuentran los de Andrés Bello y José Martí, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Pablo Neruda. Estos proyectos establecieron “un estilo de filosofar que, a nuestro modo de ver, culmina precisamente en la filosofía de la liberación” (Fornet-Betancourt 1992, p.88). Dicho artículo es bastante ambicioso, pero representa un esfuerzo importante de síntesis que pretende demostrar los antecedentes filosóficos, los influjos del contexto histórico político, la consideración de autores occidentales tales como Heidegger, Marcuse y Levinas (Cfr.1992, p.93) y finaliza con las propuestas de los primeros representantes del movimiento: Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y, por su puesto, Enrique Dussel. La relevancia de dicho movimiento estriba en la radical relación entre el contexto cultural y el quehacer filosófico. El compromiso político que paulatinamente demuestra la actividad filosófica será la característica que otorgue particularidad a la propuesta de la filosofía de la liberación. Por otro lado, esta filosofía hace posible en su procedimiento una actitud que, en palabras de Vallescar, “*descentra, replantea, relativiza y arraiga.*” Pero, si bien este encuentro con la filosofía de la liberación será fundamental, Fornet-Betancourt no se quedará en definitivamente en él. Veremos más adelante, en la quinta etapa, cómo la radicalización de esta contextualidad histórica del pensar le llevará a criticar muchos de los presupuestos eurocéntricos de los cuales todavía padece la filosofía de la liberación tanto en sus formas de articulación discursiva como en los procedimientos de elaboración y comunicación de sus resultados.

Queda, entonces, demostrado cómo desde mediados de los años ochentas el interés por la filosofía latinoamericana tendrá un lugar fundamental en los proyectos intelectuales del filósofo cubano. Esta etapa de introducción, análisis y sistematización del pensamiento latinoamericano propiciará sus posteriores compromisos intelectuales con este pensamiento regional y, en su etapa más creativa, con la multiplicidad de

¹³ Sobre el inicio cronológico de esta, Fornet-Betancourt nos informa: “está justificado indicar a 1970 como el año en que se origina el movimiento de la filosofía de la liberación. Éste es el año en que se celebra el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina, en cuyo marco se explica la temática de la liberación desde una perspectiva filosófica y se forma un grupo de filósofos que, rompiendo con la línea oficial, deciden enfocar su reflexión desde la perspectiva de la liberación latinoamericana.” (1992, p.94)

expresiones culturales, y por lo tanto expresión de la diversidad de comprensiones del mundo, que se articulan más allá de cualquier comprensión reduccionista que subyace en la idea de "Latinoamérica". Esta etapa es un punto de partida importante.

Segunda etapa: tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994)

Carlos Beorlegui, tomando la propuesta de Diana Vallescar, sostiene que en esta segunda etapa del pensamiento del filósofo cubano se radicaliza la crítica al supuesto de la "inculturación" de la filosofía. En esta categoría se escondería "una continuación más sutil del *colonialismo*" (Beorlegui 2004, p.823). El reconocimiento de la pluralidad de las voces ancestrales de los pueblos indígenas será la causa de esta toma de distancia frente a todo proyecto occidentalizante. Cualquier reivindicación esencialista de un origen determinante de la filosofía repercutirá en la aniquilación de la expresión contextual de formas de pensamiento que generan sabidurías contextuales.¹⁴ Si bien esta característica definitivamente se desarrolla en el proceso de configuración del modelo intercultural, considero que no es conveniente caracterizar esta etapa con dicho giro. Las razones de esto se evidencian en los artículos de su texto de 1992, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, en los que todavía hará referencia a una comprensión contextualizada e inculturada de la filosofía latinoamericana como peculiaridad de la misma. Como veremos más adelante, la crítica a la categoría de "inculturación" sólo tendrá sentido en la formulación de su propuesta de filosofía intercultural. Lo que sí concedemos como una, entre otras¹⁵, de las características de esta etapa es la crítica desarrollada por el intelectual cubano frente a cualquier comprensión monocultural del logos filosófico, es decir, del eurocentrismo universalista en la comprensión de dicho logos.

A esta etapa pertenecen algunos de los textos reunidos en el volumen de 1992 titulado *Estudios de Filosofía Latinoamericana*¹⁶, particularmente *Filosofía*

¹⁴ Esta nueva actitud ante la filosofía nos permite justificar la ubicación de los artículos citados en el apartado posterior que aunque tengan una fecha de referencia que los ubicaría en la segunda etapa responden más bien a los esfuerzos de introducción y sistematización del pensamiento latinoamericano realizado por el cubano. De hecho, en su artículo, que como hemos visto fue publicado por primera vez en 1987, *La filosofía de la liberación en América Latina*, y que constituye el quinto capítulo de su libro de 1992, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, afirma: "Desde la perspectiva más general de la contextualización de la filosofía en América Latina cabe señalar, por último, que la significación de la filosofía de la liberación para el ejercicio de la **filosofía en general** podría consistir en su cuestionamiento del valor de la tradición en filosofía." (p.107, el énfasis es añadido). Con esta afirmación Raúl Fonet-Betancourt aún presupone que existe una "filosofía en general" a la cual todas las otras tradiciones o formas de hacer filosofía han de contribuir. Ello todavía hace manifiesta la apuesta por la abstracción racionalista occidental de la que la tradición filosófica ha padecido. Por ello, la nueva etapa marcará una distancia ante este tipo de abstracciones que también el realizara, y radicalizará cada vez más la perspectiva *contextual* del pensar.

¹⁵ Hay que tener en cuenta que para Diana Vallescar, de donde se inspira el texto de Carlos Beorlegui, son dos únicamente las características de esta etapa de "transición": la crítica a la categoría de "inculturación" y una "crítica consistente a la filosofía europea eurocéntrica y su pretendida universalidad" que tiene como consecuencia la no consideración de la posibilidad de una "*historicidad del logos*" (Cfr. Vallescar. **Raúl Fonet-Betancourt...**)

¹⁶ Volumen publicado dentro de la colección titulada *500 años después* coordinada por Leopoldo Zea. Al respecto nos cuenta Fonet-Betancourt: "ningún otro filósofo en América Latina se comprometió tanto como él con el empeño de hacer de «1992» un tema de reflexión filosófica contextualizada. Como prueba de ello baste recordar entre otras muchas actividades, que Leopoldo Zea fue desde 1987 el coordinador general de la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario y que desde 1989 animó la publicación de una colección

Latinoamericana ¿posibilidad o realidad? y *Apéndice: dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica –Ortega y Heidegger-* analizadas en sus significado para la situación actual en América Latina; ambos textos fueron publicados en 1990¹⁷; *Balance y perspectivas del estudio del pensamiento latinoamericano en América y Europa* de 1992 y, finalmente, el artículo titulado *La contribución de la filosofía al cambio social en América Latina*, del cual no tenemos referencia de publicación anterior. Estos textos prepararán el terreno para la conformación de su propuesta reunida en el importante volumen *Filosofía Intercultural* de 1994, en el cual se hace evidente el giro definitivo y más creativo en su proceso intelectual¹⁸.

Los temas a los cuales se le otorga un énfasis especial en esta etapa están sintetizados ya en su artículo *Filosofía Latinoamericana ¿posibilidad o realidad?* Los mismos serán recurrentemente ampliados en los demás artículos. Hay que señalar que estos temas son atribuidos a la filosofía de la liberación latinoamericana, a la que se le considera, como hemos dicho, “la figura, a nuestro sentir, en que se encarna hoy la forma de una filosofía que realiza la historicidad del principio de contextualización e inculturación en América Latina” (1992, p.70), “principio” que determina la particularidad de la reflexión filosófica latinoamericana. Si a esto le aunamos que su distanciamiento paulatino de la filosofía de la liberación sólo será después de su propuesta de filosofía intercultural, en esta etapa el filósofo cubano considera aún que la producción filosófica latinoamericana más contemporánea está representada en la filosofía de la liberación. Los temas, entonces, son los siguientes (Cfr. 1992, pp. 70-71):

- a) Una comprensión de la filosofía como reflexión contextual. Esto implicará el establecimiento de una comprensión diversa de lo que hasta ahora se ha entendido por filosofía.
- b) El “descentramiento de la razón filosófica” monocultural.
- c) El “descentramiento del filósofo profesional”, es decir distanciamiento de la comprensión de la filosofía como aquella desarrollada únicamente en el seno de las universidades o por filósofos profesionales.
- d) “Relativización de la propia posición para ponerse a la escucha de la verdadera situación de la comunidad”.
- e) “Disposición a practicar el quehacer filosófico con perspectiva interdisciplinaria”.

Intentemos ahora establecer las propuestas de Fornet-Betancourt en esta etapa teniendo en cuenta los elementos antes señalados.

Una comprensión de la filosofía como reflexión contextual. La crítica a cualquier reduccionismo filosófico monocultural conforma uno de los temas centrales de esta etapa. El filósofo cubano pone en cuestión toda “concepción eurocéntrica de la filosofía” (1992, p.52). Esta perspectiva eurocéntrica de la filosofía ha tenido un influjo determinante en el modo en que se ha desarrollado la recepción de la producción filosófica latinoamericana tanto en Europa como en la misma Latinoamérica. Para Fornet-Betancourt la recepción de la filosofía latinoamericana en Europa se ha realizado desde el criterio de la búsqueda del influjo de lo europeo dentro de aquella,

filosófica que lleva el significativo título de «500 años después.» (Fornet-Betancourt 2004, p.28)

¹⁷ Repetimos que para estas referencias cronológicas se consulte la bibliografía propuesta por Diana de Vallescar. Disponible en: <http://ensayistas.org/filosofos/cuba/fornet/biblio-sobre.htm>

¹⁸ Este texto, por ser la obra en donde se desarrolla el paradigma de la filosofía intercultural, será la principal referencia para la etapa posterior

con esto se verifica que “el otro no tiene siquiera derecho a existir por sí mismo. Su fundamento, en el caso de que sobreviva, se lo da Europa. Ella es la razón de ser, la fuente única de ‘razón suficiente’” (1992, p.113). De este modo la producción filosófica latinoamericana sólo es tal, es decir “filosófica”, siempre y cuando se evidencie en ella el influjo categorial europeo, convirtiéndola así en “un apéndice del mundo categorial de Europa” (1992, p.113). En el fondo de esta perspectiva eurocéntrica subyace una visión de la filosofía como saber universal a partir del cual todo otro proyecto filosófico dependería; dicho saber universal sería el modelo exclusivo de referencia frente al cual debería conformarse cualquier pretensión filosófica. Si esto se verifica en la recepción europea de la filosofía latinoamericana también queda registro de la misma actitud en Latinoamérica. Este –en palabras del filósofo cubano– “eurocentrismo latinoamericano” (1992, p.114), se verifica en la sistematización, ordenamiento y evaluación de la producción filosófica latinoamericana en las mismas etapas y escuelas en las que tradicionalmente se organiza el saber europeo y, se verifica también, a través de la sistematización de los aportes de la reflexión filosófica latinoamericana a la luz de la organización intradisciplinar europea: “antropología filosófica, la metafísica, la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho, etc.” (p.115). Para lograr una ecuaníme valoración del aporte de la filosofía latinoamericana, la desacralización de la tradicional forma de comprender la filosofía se vuelve fundamental. Este proceso de desacralización decantará en un “programa de desoccidentalización de la filosofía”, que tendrá como finalidad “‘soltar’ a la filosofía de las redes de la tradición occidental.” (p.121)

Teniendo en cuenta esta comprensión eurocéntrica de la filosofía muchos ponen en cuestión cualquier posibilidad de considerar la filosofía latinoamericana en su particularidad. Ésta tiene como característica fundamental –tal como lo vimos desde la etapa anterior– la referencia al contexto *desde* el cual surge y *para* el cual surge. Desde este supuesto se rechaza cualquier comprensión universal de la filosofía, con toda la carga de abstracción del contexto que presupone. Raúl Fonet-Betancourt propone un programa de inversión de la forma en que se ha comprendido la filosofía hasta ahora. Si desde la filosofía Europea la universalidad eliminaría o, por lo menos, haría abstracción del contexto, lo que se propone es lo siguiente:

Es desde esta realidad plural [Latinoamericana] desde donde tenemos que pensar ese programa de universalidad, y no a la inversa; si es que queremos, claro está, llegar a una universalidad concreta e histórica que, en lugar de ser el simple y engañoso resultado de un proceso de agresiva abstracción y reducción, sea verdaderamente un ambiente ecuménico conquistado con base en los dolorosos y siempre renovados esfuerzos de comunicación intertranscultural. (1992, p.55)

Esta comprensión plural de la filosofía hará propicio considerar que, en palabras de Manola Sepúlveda Garza, “no hay una sola razón y que no se puede ignorar que la razón está afectada sustancialmente por el hecho bruto de su existencia fáctica” (En Fonet-Betancourt 1992, p.9).

El descentramiento de la razón filosófica monocultural. El distanciamiento del “logos” occidental se vuelve más evidente en esta etapa y desemboca en el reconocimiento de “los logos en que hablan las culturas”, con ello lo que se busca es “un movimiento de trans-racionalización del logos filosófico” (Beorlegui 2001, p.823). De forma paulatina eclosiona la polifonía de logos en la propuesta de Fonet-Betancourt. El filósofo cubano no pretende eliminar el uso de la *razón* en la filosofía, lo que sí pretende es descentrar la comprensión europea de la razón, pues “el quehacer filosófico, de uno u otra forma, siempre ha tenido y seguirá teniendo que ver con esa

instancia tribunalicia que se llama razón” (1992, p.57). Pero esta razón no responde a un modelo universal o monocultural. La razón está vinculada siempre al contexto, un contexto desde y por el cual la razón adquiere matices plurales, “figuras inéditas de (la) razón; figuras que, vistas desde anteriores tipos de racionalidad [sobre todo europeas], pueden incluso aparecer como no racionales” (1992, p.58). Con esto se hace presente, en coherencia con el tema anterior, el proceso de descentramiento de la razón. Este proceso pretende soltar a la razón de las amarras monoculturales y abrir la comprensión de la misma a la diversidad de formas que ha adquirido a través de la historia y en cada contexto o circunstancialidad específica. La propuesta de Fornet-Betancourt es que la razón no es *una* sino “constitutivamente plural” (1992, p.58). La razón no puede reducirse a una de sus formas, pues ella se hace presente de modos y momentos diversos y en culturas diversas. Se nos revela aquí la crítica a toda comprensión “pura” de la razón. Razón y contexto se articulan de tal modo que con dicha dinámica eclosionan formas diversas de la razón, de las cuales la razón europea-occidental es *uno* de sus ejemplares y no *el* paradigma universal. Desde aquí puede considerarse en su particularidad a la filosofía latinoamericana sin recurrir a los modelos de la tradición europea a la cual también le subyace una de las posibilidades histórico-culturales de la razón.

Lo interesante de la reflexión en esta etapa, y específicamente en su proyecto de *descentramiento* de la razón, es que en su artículo publicado por primera vez en 1990, *Filosofía Latinoamericana ¿Posibilidad o realidad?*, el filósofo cubano desarrolla de manera bastante especulativa su propuesta de consideración de la plural condición de la razón, haciendo una diferenciación entre la “racionalidad” y la “razonabilidad”. La primera sería una especificación de la segunda, la cual comprendería el horizonte amplio e inagotable de posibilidades de la razón. Resulta esto interesante porque pareciera que esta especulación acerca de una especie de sistematización de la “realidad” de la razón humana ya no será abordada del mismo modo en los textos posteriores. ¿Le habrá parecido al filósofo cubano un resbalo en la formas occidentales de especulación? No lo sabemos, lo cierto es que esta forma de explicar la pluralidad de la razón está ausente en sus textos posteriores. Fornet-Betancourt lo expresa de la siguiente manera:

la razón es constitutivamente plural en las formas que van marcando ese programa de tránsito hacia lo que queremos llamar la razonabilidad de la razón; a cuya luz, sin embargo, esto debe ser también dicho, puede manifestarse alguna de sus formas racionales como no razonable. La razón, por tanto, no sólo es racional de diversas maneras, sino que tiene modos o posibilidades de realización concreta que escapan al horizonte de lo racional en cualquiera de sus formas. La racionalidad, entendida incluso como estructura formal sintetizadora de la pluralidad en que la razón puede ser racional, no es la única figura de la razón. La racionalidad es más bien una dimensión, una vía, entre otras, de la razonabilidad de la razón. (1992, p.58)

Esta “razonabilidad” sería la dimensión interna de la razón que propicia las distintas conformaciones de la razón. Pero esta no es la única dimensión de la razón. Para Fornet-Betancourt si bien esta vida interna de la razón refleja un proceso complejo, la manifestación de las particularidades de la razón no sólo dependen de esas potencialidades internas sino de las actualizaciones de las mismas que solamente se realizan en articulación con la “la dimensión que marca su exterioridad, la vida misma” (p.59). El contexto es determinante en la configuración de los modos de razón que podemos encontrar en diversos momentos históricos y culturales. No todos los modelos se reducen al modo europeo de la “racionalidad”, pero parece ser que

todos las concretizaciones de la razón se presentan como “razonables” en virtud de sus circunstancias.

Con todo lo anteriormente dicho, puede afirmarse que al proceso de descentramiento y desoccidentalización de la filosofía le va de suyo un proceso adjunto de problematización y puesta en cuestión del modelo de “racionalidad” sobre la cual está sustentada la tradición filosófica. Ya en esta etapa se reconoce el espacio legítimo de los pueblos indígenas. Si se toma en serio dicha consideración y no sólo se busca un mirar al otro sin reconocerlo como *otro*, entonces la necesidad de descentrar a la filosofía de un supuesto núcleo hegemónico se vuelve urgente. La filosofía de la liberación fue un primer intento de desembarazarse del logos occidental pero no lo logró del todo, como lo veremos más adelante. Ahora, como también veremos en las siguientes etapas, eclosiona un nuevo momento para la reconsideración de los obstáculos de dicho intento, el cual hace propicio la generación de espacios más abiertos en los que los *logos* pluriculturales se expresan. Este será el trabajo de una filosofía de tinte intercultural.

El descentramiento del filósofo profesional. La comprensión tradicional de la filosofía ha estado influida por la imagen de que la filosofía, y sus productos, es aquella que exclusivamente desarrollan profesionales académicos dentro de sus recintos universitarios. Teniendo esto como criterio para establecer qué y qué no es filosofía se cae en la trampa de estar equiparando el proceso del pensamiento con las instituciones profesionales que, si bien propician dicha labor, no siempre recogen las manifestaciones filosóficas que se realizan fuera de las instituciones académicas. Para Fonet-Betancourt este criterio anula la recepción de muchos de los productos de la filosofía latinoamericana elaborados por comunidades o individuos que están alejados de las instituciones académicas. Con esto se denuncia, a la vez, un claro elitismo profesional de la filosofía. El proceso de *descentramiento* de esta percepción, no implicaría empero una minusvaloración de lo que se realiza en estos valiosos espacios universitarios, pero sí ayudaría mucho, sobre todo en Latinoamérica, en el reconocimiento de diversos esfuerzos extra-institucionales que mantienen vivo el compromiso de pensar la realidad. La filosofía de la liberación ha dado muestras de este descentramiento de la profesionalización de la filosofía, y esto debido a que si lo que se busca es dar una respuesta al contexto y desde dicho contexto, la necesidad de estar inmerso en movimientos sociales de solidaridad, militancia política o dedicados a proyectos de inserción en las periferias, ha llevado a un paulatino alejamiento de los recintos académicos, pero no por eso al abandono de la actividad reflexiva que se alimenta de los contextos en los que se vive. Al respecto nos cuenta Fonet-Betancourt:

con la aparición de la filosofía de la liberación, desde finales de la década del setenta, aparece un grupo orgánico que, por sus vínculos con los movimientos sociales populares, no solamente se esfuerza por pensar filosóficamente los contenidos nuevos, sino que emprende, por su mismo estilo de pensamiento y por su opción de fondo, en cierta manera la tarea de desprofesionalizar la filosofía. [...] una forma de filosofía que acontece fuera de la academia y que se ejercita además, siendo esto lo más significativo, por cauces muy heterogéneos y heterodoxos. (1992, p.116)

Pero si en dicha idea se pone el énfasis en el “lugar” de reflexión y producción intelectual, el descentramiento implicará también el reconocimiento de que el pensamiento filosófico no se elabora sólo y exclusivamente por filósofos de profesión sino también por “poetas y políticos” (1992, p.77), que aportan significativamente en los procesos de comprensión y transformación de la realidad latinoamericana. Esto

puede ser concebido así ya que el punto de referencia es el contexto y no únicamente una tradición intelectual en particular o un disciplinamiento que ejerce la función de cárcel del saber y celo profesional, más que de compromiso al cambio sociocultural.

Interdisciplinariedad y relativización de la propia posición. Lo anteriormente dicho nos lleva a considerar la posibilidad de abrirse a lo interdisciplinario y, con esto, relativizar la propia tradición y profesión, en pro de la búsqueda de ofrecer respuestas adecuadas y “razonables” al contexto en el que se actúa, propiciando, por lo tanto, la conciencia de “la provisionalidad de lo alcanzado, para evitar así la formación de un sistema que pretenda dar por cerrado el proceso de constitución de la realidad” (1992, p.84). A nivel interdisciplinario, además, la economía, la sociología, la teología, la literatura, la sabiduría popular, etc., pueden tener un lugar importante en la conformación de propuestas contextuales. Todo ello porque la filosofía en Latinoamérica ha estado vinculada con la responsabilidad histórica de la transformación de la realidad latinoamericana desde que Juan Bautista Alberdi declarara que “nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades” (En Fornet-Betancourt 1992, p.78). Esta es la premisa que orienta buena parte del quehacer filosófico latinoamericano desde sus inicios.

De este modo, si se parte del contexto y no exclusivamente de una tradición filosófica particular, la compleja realidad cultural latinoamericana encuentra un espacio de expresión de sus necesidades y proyectos políticos. Esto permite redescubrir “la riqueza étnico-cultural de América Latina” (1992, p.81), tarea ardua y muy abandonada por buena parte de la filosofía Latinoamericana. Por eso

Fornet-Betancourt considera que la filosofía latinoamericana no ha expresado la riqueza sociocultural del subcontinente, entre otras cosas, por la exclusiva orientación hacia un modelo considerado paradigmático que dificulta la comprensión de otras formas de tradición filosófica. Para tener una mayor recepción propone abrirnos al pensamiento de las minorías indígenas o de origen africano, generalmente excluidas [...] (En Fornet-Betancourt 1992, p.8)

Con lo anteriormente señalado podemos establecer que los aportes de esta etapa de *transición* al modelo intercultural conlleva varios matices que son demasiado sintetizados en la propuesta de Diana Vallescar. Por otro lado, como dijimos, en los documentos de esta etapa no se realiza una crítica consistente a la idea de “inculturación” que propone Diana Vallescar. En varios momentos se exponen perspectivas del siguiente tipo:

*este debate supone como una condición la problematización explícita de la concepción de la filosofía como saber universal por una práctica de la misma que parte de la necesidad de contextualizar e **inculturar** el saber filosófico. (1992, p. 114. Énfasis agregado)*

El texto anterior es de 1992. En otra parte, en un texto de 1990, también se lee:

la **inculturación**, aunque etapa hacia la universalización intertranscultural, aparece como una tarea con significación propia y constituye acaso nuestra labor más urgente de cara a la posibilidad de desenmascarar la función falsificante de un concepto de filosofía fundando en una universalidad abstracta. (1992, p.55-56. Énfasis agregado)

Esta idea de *inculturación* juega todavía un papel clave en la comprensión de los procesos de transformación de la forma tradicional de comprender la filosofía

arraigándola en los contextos de procedencia. No creemos que se desarrolle en esta etapa una crítica a dicha categoría. La revisión y desuso de la misma la realizará Fonet-Betancourt en una etapa posterior en donde el papel de las culturas indígenas y de ascendencia africanas tome un papel relevante y clave en su reflexión. Además, estas culturas ya no sólo se comprenderán en el horizonte demasiado amplio y asimilante que está implícito en la idea de "Latinoamérica". Este concepto también será puesto a prueba y criticado en las etapas posteriores por considerarlo un concepto homogenizante, que ha sido producto del proceso histórico de uno de los grupos, el grupo criollo hegemónico, del continente y que todavía se sigue utilizando para expresar la diversidad cultural del continente. Este es otro de los elementos que hay que tener en cuenta en esta etapa y que Diana Vallescar, y por ello también Carlos Beorlegui, no tienen en cuenta en sus trabajos. El término "Latinoamérica" será puesto en cuestión paulatinamente como un término monocultural, cuyo uso respondería aún al proceso de colonialismo interno que se vive actualmente en el subcontinente.

Tercera etapa: propuesta de la filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995)

Esta tercera etapa estará representada por su libro de 1994 *Filosofía Intercultural* que comprende, principalmente, tres capítulos: *Problemas del diálogo intercultural en filosofía*; *Pensamiento Iberoamericano ¿Base para un modelo de Filosofía Intercultural?*; y, *Filosofía Iberoamericana Intercultural ¿Un programa también interdisciplinar?* El contenido de este libro formará parte de un libro posterior, publicado en el año 2001, del cual constituye la primera parte. Lo interesante es que al nuevo texto lo titula *Transformación intercultural de la filosofía*, dando a entender una idea muy diferente al título del primer texto. Con aquel primer título se podría sobreentender que lo que se propone es la conformación de una "nueva" filosofía, elaborada por "un filósofo", siguiendo con ello el modelo occidental de conformación de sistemas y escuelas filosóficas eurocéntricas. El título del segundo tiene más una referencia al proceso de transformación de lo que hasta hoy se ha comprendido por filosofía a la luz del diálogo intercultural. Esta intención es la que el libro de 1992 pretende, pero su título sugiere el intento de erigir una nueva escuela filosófica y no una propuesta programática de diálogo. Y es que para Fonet Betancourt su proyecto no consiste en "querer intentar una sistematización o caracterización de la filosofía intercultural", ya que su trabajo solo pretende "contribuir en algo en la preparación de este nuevo camino para la reflexión filosófica" (Fonet-Betancourt 2001, p.32). En este apartado haremos uso de los textos presentes en la publicación del 2001, pero utilizaremos únicamente los tres artículos que corresponden al libro del año 1992 y que, como dijimos, conforman la primera parte de la versión aquí utilizada.

Elementos y presupuestos del diálogo intercultural

En primer lugar es importante señalar los componentes característicos de la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt que la diferencia de las otras propuestas latinoamericanas. Serán siete los elementos que hacen de la propuesta de filosofía intercultural algo diferente, que incluso se aleja en buena medida de la filosofía de la liberación que tan ejemplar consideraba en las etapas anteriores. Este alejamiento se deberá sobre todo a la constatación de que la filosofía de la liberación todavía tienen una fuerte carga monocultural en sus propuestas de transformar el quehacer filosófico (Cfr. Fonet-Betancourt 2001, pp. 28-29). Dichas características son (Cfr. 2001, pp.29-31):

- a) Intenta erigirse como una filosofía que “brota de lo inédito”, alejándose de cualquier resabio de dominación monocultural.
- b) Es un proceso “polifónico”, abierto a las opiniones y perspectivas de las otras culturas desde donde se contrastan las propuestas.
- c) Desacraliza lo monocultural, potenciando con ello el intercambio y contraste de las propias propuestas.
- d) No apela a un paradigma teórico-cultural absoluto y, por lo tanto, reduccionista. En esto se comprende mejor la idea de “proceso”.
- e) Se descentra de cualquier tradición cultural predominante (eurocentrista, latinoamericanocentrista, afrocentrista, etc). Con esto se intenta potenciar una “razón inter-discursiva”, que presupone el cuidado frente a cualquier etnocentrismo.
- f) Trabaja con una visión dinámica de la cultura, alejada de cualquier consideración “abstracta y estática” de la misma.
- g) Finalmente, “propone buscar la universalidad desligada de la figura de unidad” reduccionista de la diferencia. (2001, p.31)

En estos primeros elementos que caracterizan la propuesta se verifican ya algunas continuidades con la etapa anterior: la crítica a los modelos monoculturales, la propuesta de una universalidad no reduccionista y la fundamental referencia al contexto histórico-cultural. Sin embargo, se asoman a la vez algunas críticas a posturas anteriores. Fundamentalmente se elabora una crítica consecuente a cualquier reduccionismo monocultural de la filosofía. Con ello se realiza un llamado de atención a cualquier intento de considerar que la filosofía desarrollada en Latinoamérica sea únicamente aquella elaborada por el grupo criollo. En esto se va esclareciendo un paulatino distanciamiento a todo reduccionismo cultural, aunque este tenga el cariz de lo “latinoamericano”. Hasta ahora la filosofía ha tomado para sí (o más bien le ha sido otorgado por la “oficialidad filosófica”) el cariz de lo académico-institucional, limitando la labor filosófica a un asunto “escolar”, de salón de enseñanza, olvidando así una premisa hegeliana muy importante según la cual la filosofía debe tener como tarea “pensar el mundo histórico real, el mundo en curso en la historia que los seres humanos padecen y hacen, para intentar ser pensamiento de este mundo” (2001, p.12). De este modo el rostro de la filosofía debe ser comprendido en un tiempo y contexto determinados: la filosofía como “saber contextual” (2001, p.13). Esta definición posee en su interior la afirmación de una “pluriformidad” del quehacer filosófico, un saber o reflexión contextual en la que dicha pluralidad de formas es la expresión multifacética que concretiza y hace manifiesta la filosofía cuya constitución está ligada a los procesos histórico-contextuales de la vida de la humanidad. Esta “filosofía contextual” dirá cosas que ninguna otra filosofía puede decir sobre cada contexto. Es, pues, una filosofía “contextual-intercultural” porque se plantea desde lugares concretos y memorias culturales que recolocan la reflexión filosófica desde sus universos históricos particulares y, también, desde una voluntad, o sino proyecto, de intercambio entre los mismos.

Hay que señalar que lo “polifónico” no indica una simple suma de voces. Lo que pretende decirnos Raúl Fonet-Betancourt es que la propuesta de una transformación intercultural de la filosofía solo podrá ser polifónica apelando al diálogo intercultural. Este diálogo corre con algunas exigencias pre-determinantes que evitarían la caída en el monólogo. En primer lugar resalta la comprensión histórico-contextual de *logos* filosófico, esta constatación hace posible reconocer una “polifonía del *logos* filosófico” (2001, p.35). En el diálogo intercultural no se apela a la anulación de cada *logos*, sino al diálogo entre los mismos. Para ello será necesario superar la actitud practicada

hasta ahora, tanto por la filosofía como por la ciencias sociales, de ver al *otro* como un “objeto” de conocimiento y no como un “sujeto de un pensamiento propio pensante” (2001, p.37).

Este diálogo intercultural, además, comprende algunos desafíos hermenéuticos, es decir, desafíos a las maneras hegemónicas de comprender la realidad circundante. Estos desafíos son los siguientes:

- a) La revisión de la racionalidad hegemónica que nos ha permitido comprender el mundo y la historia. Con lo cual se busca una “trans-formación de la razón” (2001, p.40). A partir de esta revisión ya no aparecerían como extrañas o exóticas las maneras otras de comprender el mundo y la historia propia de las culturas hasta hoy excluidas por el *logos* hegemónico.
- b) Lo anterior implicaría la no reducción del otro a nuestros particulares esquemas interpretativos. Se insta con ello a la consideración de la alteridad “desde la situación histórica del encuentro con él” (2001, p.41), es decir, desde su perspectiva que, a la vez, desafía nuestros esquemas interpretativos. Con esto se nos propone la disposición de aceptar al otro como “indefinible desde mi posición originaria” (p.41).
- c) Se vuelve necesario, entonces, propiciar la escucha y reconocimiento del otro evitando la tentación de reducirlo a nuestras perspectivas. Se nos propone, para lograr el auténtico diálogo intercultural, “el desmontaje teórico de nuestras propias unilateralidades” (2001, p.42)

Una vez establecidos tanto los elementos característicos de la propuesta así como los desafíos hermenéuticos que supone el diálogo intercultural, el autor considera necesario establecer, a modo de propuestas abiertas, algunos presupuestos hermenéuticos y epistemológicos que posibilitarían un quehacer filosófico en clave intercultural:

- 1) Lo primero consiste en crear las condiciones para que el otro hable con voz propia, articulando así su propio *logos*. Esto presupone a su vez, la “deposición de hábitos de pensar y actuar etnocéntricos” (2001, p.46), y, además, una apertura hacia el otro, dejándonos interpelar por la perspectiva del otro.
- 2) El segundo presupuesto implica “la disposición a fundar una nueva dinámica de totalización universalizante **con** el otro, basada en el reconocimiento, el respeto y solidaridad recíprocos” (2001, p.46) El énfasis puesto en la cita nos refiere al cuidado de no creer que el diálogo intercultural refiere una subsunción del otro en lo propio, sino que supone una “con-vivencia” solidaria desde la “alteridad y exterioridad”. (2001, p.47)
- 3) Preferencia por la perspectiva de una “totalidad dialéctica” que no pretende encontrar la “verdad” en forma definitiva sino a través de un “proceso discursivo hacia la ‘verdad’” (2001, p.48). Una verdad no identificada con una tradición cultural específica sino con el producto del diálogo intercultural.
- 4) La “respectividad” como modelo de intelección. Este modelo permite comprender la apertura radical de todo lo real, en el que un modo de realidad es respectivo a cualquier otro, reconociéndose con esto la “pluriversión de la realidad” (2001, p.49).
- 5) Finalmente es importante señalar las condiciones que permitirían acceder a la “comprensión de lo que nos es culturalmente extraño” (2001, p.50):
 - 5.1. “Discutir en un plano de intercambio cultural” que no permita la reducción del diálogo a un único esquema cultural.

5.2. Ir más allá del diálogo a nivel conceptual (propio de una cultura letrada), para ejercerlo a nivel de las distintas configuraciones históricas de lo vivido, es decir, “desde el comercio hasta el culto” (2001, p.50)

5.3. La apertura al otro que vaya más allá de los hábitos de “subsunción y reducción” del otro.

5.4. El “cultivo de la disposición a dejar al otro in-definido” (2001, p.51)

Estos son los diferentes elementos con los que queda revestido el proyecto de la conformación de una filosofía intercultural. El serio compromiso de evitar cualquier reduccionismo monocultural de la propuesta se deja ver en cada momento. Sin embargo, es necesario reconocer que muchos de los elementos anteriormente apuntados tienen sentido principalmente para la tradición occidental del quehacer filosófico. La razón es evidente: ha sido esta tradición la que sistemáticamente, a lo largo de la historia, caracterizó, despreció y subalternizó las conformaciones cosmovisionales no occidentales. Por eso es que muchos de los elementos parecen configurar un programa de apertura dirigida principalmente a la tradición filosófica occidental. La violencia epistémica de dicho quehacer reflexivo hace necesaria la transformación de sus supuestos de autoridad, sus modos de verificación y sus constructos universalistas acerca de la verdad, del mundo y de los otros. Por eso esta propuesta consiste en “una nueva forma de hacer filosofía”, que haga evidente “un estilo” diferente al de hasta ahora (2001, p.53).

Un estilo y filosofía diversos

Llegados hasta aquí, Raúl Fornet-Betancourt propone un estilo diverso de hacer filosofía. La propuesta pretende ir más allá del estilo monológico -en el cual cada autor individual pretende erigir *su* pensamiento¹⁹-, que ha prevalecido hasta ahora. Una característica fundamental de dicho estilo tradicional parece ser el de la autosuficiencia especulativa. Sin embargo, el filósofo cubano establece que el estilo alternativo a dicho modelo sea aquel cuyas proposiciones estén abiertas a un proceso de discusión por parte de otros convocados o impelidos con la proposición establecida. Esto implicaría, como se dijo, el compromiso con un *proceso* de construcción y verificación a través de la crítica y el contraste proveniente de otras tradiciones. Ya no será un pensar a la defensiva, sino un proceso de apertura hacia otras proposiciones ofrecidas, con las cuales se elaborará el contraste.

Lo anterior implicará un modo diverso de hacer filosofía: “una concepción proposicional de la filosofía” (2001, p.56). Esta conlleva dos características fundamentales: la interdisciplinariedad y la interculturalidad. La primera nos hace conscientes de los límites de la “racionalidad disciplinar” (2001, p.57), de tal modo que propone abrir a la filosofía a un método de consulta interdisciplinar²⁰. Por el segundo,

¹⁹ Este es otro argumento que nos permitiría comprender el más adecuado uso del título *Transformación intercultural de la filosofía* que el de *Filosofía Intercultural*, que haría referencia a una propuesta acabada y sistemática de estilo monológico.

²⁰ Raúl Fornet-Betancourt desarrolla ampliamente este importante tema en el capítulo titulado *Filosofía iberoamericana intercultural ¿Un programa también interdisciplinar?*, en donde se concibe lo interdisciplinar como “necesario motor suplementario para el avance y la consolidación del programa filosófico” (2001, p.110). Además, esta interdisciplinariedad facilitaría la transformación de la razón antes sugerida, generando así una “razón interdisciplinar o trans-racional” (2001, p.123). Como ejemplo de este proceso de interdisciplinariedad en Latinoamérica, Fornet-Betancourt propone el trayecto de la teología latinoamericana cuyo proceso de consulta inter-disciplinaria ha sido uno de sus matices conformante (Cfr. 2001, pp. 125-164). De esta teología reconoce los siguientes logros: a) “refleja el proceso interno de autocorrección de la propia razón teológica a partir de la apertura

hace referencia a la emergencia, y su respectiva consideración, de la diversidad de logos culturales, lo cual hace entrar en crisis el modelo tradicional que se articula a partir de un único tipo monocultural de logos. Dicha emergencia es histórica, y si el modelo de filosofía propuesto responde a las exigencias del contexto y la realidad, esta filosofía está abierta a la pluralidad de voces emergentes. El aporte será el siguiente:

una filosofía de contextura intercultural podría contribuir a que el mundo del hombre sea menos uniforme o, positivamente dicho, a que la historia humana vaya adquiriendo cada día más el carácter de una orquesta sinfónica en la que la pluralidad de voces es el secreto del milagro de la armonía. (2001, p.60)

Llegado el autor a este momento problematizará la interpretación, utilizada durante años, sobre la comprensión *contextual e inculturada* de la filosofía. Y aquí sobre todo pondrá en duda el uso de la noción de inculturación. Ya habíamos dicho que esta problematización únicamente toma sentido teniendo en cuenta lo anterior y no es, así lo consideramos, un hallazgo anterior a la radicalización de las perspectivas interculturales²¹, tal como lo propone Diana de Vallescar. Sobre este término, el filósofo cubano, afirma:

La idea de inculturación de la filosofía conlleva [...] una importante limitación teórica, a saber, que parece suponer algo así como un “núcleo fuerte” en la filosofía y que en su dinámica, por tanto, ese “núcleo fuerte” se pone o debe ponerse en juego sólo hasta cierto límite [...] la inculturación afirmaría ciertamente la historicidad del logos, pero considerando como intocable la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición (occidental). (2001, p. 62)

Y más adelante agrega:

la inculturación de la filosofía respondería, en resumen, a la dinámica expansiva de una universalidad abstracta que se arroja el derecho de incorporar o integra, en el mejor de los casos, las “particularidades” de otras culturas; y, en el peor de los casos, las niega. (2001, p.64)

Este vínculo entre inculturación y una subyacente reivindicación de la estructura de la racionalidad del logos (racionalidad que, como vimos en la etapa anterior, es sólo una de las formas que ha tomado la razonabilidad de la razón), ha sido una trampa seguida por la misma autocomprensión de la filosofía latinoamericana, y dentro de esta la filosofía de la liberación. El abandono de esta

interdisciplinar”; b) es “pensamiento en el que se ha dejado definitivamente la nefasta costumbre de la imitación y la repetición estériles, para pensar a la luz de los problemas y desafíos históricos del subcontinente”; c) un “reconocido nivel de creatividad”; y d) la realización de “un trabajo realmente pionero en todo lo que se refiere a la aceptación respetuosa y al reconocimiento solidario de los muchos sujetos religiosos y culturales que forman la diversidad de América Latina”. (2001, pp.127-128) Estos matices son claves para obtener insumos del proyecto de filosofía intercultural que nos propone el autor.

²¹ El título del artículo de Raúl Fonet-Betancourt (2005) *De la inculturación a la interculturalidad*, es una prueba de lo que proponemos. Únicamente puede comprender una crítica a la inculturación desde la perspectiva de la interculturalidad. De hecho este artículo, en el que realiza una crítica a los procesos de inculturación por parte del cristianismo católico, representa una alternativa al tema de la inculturación a partir de los elementos ya elaborados de la filosofía intercultural.

comprensión de la filosofía, una comprensión con fuertes y ocultos matices colonialistas, haría posible la emergencia de la “potencialidad polifónica” (2001, p.63) presente en el continente.

La inculturación, en el fondo asimilacionista²², impide aún establecer una relación de apertura y diálogo contrastante entre las diversas tradiciones culturales que participan en el diálogo. Si lo que se propone es un diálogo en el cual se acceda a contrastar las propias perspectivas con las de otras tradiciones, esto requiere una concepción contingente de la propia postura, la cual permite acceder al diálogo abierto con otras tradiciones y no a un simple juego de fuerzas. Todo esto haría posible la apertura de toda tradición filosofía al diálogo intercultural, pero, a su vez, esto presupone la capacidad de “deponer todo sentimiento de posible superioridad filosófica y reconocer que nuestra propia tradición es tan finita como cualquier otra” (2001, p.72).

Todo lo anterior nos permite reconocer el proyecto de la configuración de un nuevo cariz de la filosofía: el cariz intercultural que ha sido obviado históricamente y que hoy eclosiona en medio de un nuevo contexto. La década de los años noventa se ha distinguido por la paulina emergencia política de los pueblos indígenas y africanos a lo largo del continente. La presencia activa de estos pueblos exige una forma diversa de concebir la reflexión filosófica y de mediar los resultados de dicha reflexión. No podemos ya hacernos sordos a las reivindicaciones históricas de los pueblos indígenas del continente; tampoco es recomendable re-colonizarlos con las categorías de una sola tradición (ya sea europea o latinoamericanocentrista). La heterogénea contextualidad exige heterogéneos modos de acercarse a la misma. Estos modos tienen una fuerte raigambre dialogal. Las claves del diálogo no pueden ser establecidas por un solo grupo. Por eso es que la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt no está acabada, sino que es una, como él mismo lo sugiere, pro-posición que se ofrece para ser contrastada a través del diálogo inter-tradicional.

Desafíos a la tradición filosófica iberoamericana

Como hemos podido constatar en las dos etapas anteriores, la preocupación por la tradición filosófica latinoamericana ha sido una ocupación constante en los escritos del filósofo cubano. En esta etapa también se ocupa de la misma, pero ahora el cariz intercultural del pensar le exige revisar los supuestos con los que hasta ahora él mismo se ha relacionado con dicha tradición. Por un lado, al término “latinoamericano” se le suma, y a veces sustituye, por de “iberoamericano”, y ello porque así es posible ampliar las tradiciones lingüísticas y culturales ausentes en la primera comprensión. Esta relación diversa con la tradición filosófica conlleva las siguientes exigencias:

- a) *Una relectura crítica del pensamiento iberoamericano.* Esta relectura exige la consideración de la pluralidad de las tradiciones culturales, y por ende filosóficas, presente en el continente, de tal modo que tengamos acceso a la polifonía del pensamiento, no para colonizarla, sino para aprender a dialogar

²² En el artículo antes señalado, Fonet-Betancourt elabora una serie de implicaciones de la inculturación, implicaciones que atentan contra cualquier posibilidad de diálogo y apertura a las otras culturas: a) “un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos”; b) instrumentaliza a las culturas; c) trabaja “con una visión metacultural o transcultural” que acepta la existencia de “un núcleo duro” del elemento inculturado (en el caso del artículo se refiere al cristianismo, pero lo mismo puede referirse para la filosofía); d) lo anterior implica el no estar dispuesto a negociar dicho núcleo duro; e) remite a una “universalidad intocable que, a mi juicio, se explica por la supervivencia de relictos eurocéntricos”. (2005, pp.50-54)

con la misma. Por otro lado, esta relectura exigiría también la superación de las metodologías y criterios con los que hasta ahora se ha investigado monoculturalmente la tradición filosófica. Si en la etapa anterior se problematizaban los mecanismos desde los cuales, tanto en Europa como en Latinoamérica, se receptaba la filosofía latinoamericana, ahora, acorde al proyecto de diálogo intercultural, se orienta esa crítica hacia la tradición latinoamericana misma. Esto nos permitiría ir más allá de 1) la tradicional selección de “textos” filosóficos; 2) la preferencia de “autores” individuales; 3) una revisión de la idea de filosofía (generalmente academicista y que abstrae los lugares de producción del saber, además de “disciplinar” o profesional) prevaleciente en la tradición latinoamericana (Cfr. 2001, pp. 79-83); 4) evitar la metodología comparativa, que presupone un núcleo abstracto desde el cual se evalúan las tradiciones alternas (cfr. 2001, p.88); 5) no considerar a las producciones filosóficas de los pueblos originarios como “objetos de estudio” sino como “sujetos que hablan su propia palabra” (2001, p.88); y, además, 6) apertura a las propuestas de filosofías no profesionales que se articulan a través del rito, la literatura, la religión, etc.

- b) *Reaprender a pensar*. Los elementos a tener en cuenta para este reaprendizaje son los siguientes: 1) desarrollo de un ejercicio de convocación de voces que interpelen las propias propuestas; 2) “aceptar poner en juego la seguridad conceptual de nuestra filosofía ‘oficial’” (2001, p.95); 3) evitar el reduccionismo monocultural de otras tradiciones; 4) superación del procedimiento comparativo; 5) “aprender a tratar con la determinación cultural de nuestra filosofía como algo contingente y respectiva” (2001,p.97); y, 6) “superación del paradigma de la dualidad ‘Sujeto-Objeto’” (2001, p.98). La finalidad de esto sería la conformación de un “pensar respectivo” como propuesta.
- c) *“Pensar respectivo”* (2001, p.99). Este nuevo modo de pensar implicaría los siguientes supuestos: 1) la participación de sujetos en un proceso de comunicación; 2) articular un campo de con-vocación de diversas tradiciones hacia las que se mantiene una relación de respectividad; 3) “únicamente hay sujetos” (2001, p.99) que ya no son reducidos a objetos de pensamiento; 4) se supone un proceso de pensar que es “marcha, paso y tras-paso” de perspectivas; 5) el establecimiento de una actitud que “no conoce al otro, sino que ha aprendido a conocer con el otro” (2001, p.100).

El resultado de los tres desafíos anteriores a la tradición filosófica monocultural sería la *trans-figuración de la filosofía* (2001, p. 100). Esta filosofía trascendería el esquema monocultural y adquiriría un cariz intercultural. La pluralidad de voces serían sus insumos y fines. El diálogo intercultural su metodología. La figura de esta transfiguración sería la de una “filosofía pro-posicional”, es decir,

aquella filosofía cuya visión y cuyo “plan” se “exponen” –en el sentido de poner a la vista o dar a conocer, pero a la vez también en el sentido de exponer a la influencia de... o de abandonar a...- a la visión y a los “planes” de cualquier otra filosofía, buscando precisamente la consulta, el consejo y el tratamiento común de lo propuesto en perspectiva de saber o de acción. (2001, p.107-108)

La fecundidad y creatividad de la propuesta filosófica del intelectual cubano en este período es evidente. La revisión de muchas de sus premisas anteriores, la radicalización de la importancia del contexto para el filosofar y la propuesta de establecer los supuestos metodológicos y hermenéuticos del diálogo intercultural que decantarían en la configuración transformativa de la filosofía, es el producto de una

reflexión más original y originante en esta etapa. El proceso iniciado desde ahora –he insistamos en esta característica *procesual* del proyecto propuesto- seguirá dando algunos frutos posteriores. Desde aquí, como veremos en la quinta etapa, se desarrolla un acercamiento cada vez más críticos del pensamiento filosófico latinoamericano, denunciando el desinterés de éste por la radical emergencia de los pueblos indígenas y de ascendencia africana a lo largo del continente. Esta etapa es clave para comprender lo que vendrá posteriormente, pues a la luz de los diversos criterios antes establecidos será desde donde se orienten las reflexiones venideras y las evaluaciones de otras propuestas filosóficas.

Cuarta etapa: propuesta de una praxis ético-política de la interculturalidad

Esta etapa da inicio, según Diana Vallescar, después de 1995 y se caracterizaría por perfilar “*la función de la filosofía intercultural bajo el marco del contexto mundial actual, atravesado por el fenómeno de la globalización*”²³. Una buena muestra de los textos más representativos de esta etapa está recogida en el volumen, antes mencionado, *Transformación intercultural de la filosofía*. Estos textos componen toda la segunda parte del libro y corresponden a 12 artículos elaborados para diferentes ocasiones académicas –y que en el libro conforman cada uno un capítulo del mismo-, como lo veremos en su momento, y con diferentes fechas de publicación que van desde 1995 hasta 1999. El telón de fondo es el contexto contemporáneo: la globalización de tinte neoliberal. El criterio a partir del cual se evalúa, critica y se ofrecen alternativas a dicho contexto global es su paradigma *pro-posicional* de filosofía intercultural. El contenido de los artículos elaborados durante esta etapa se relaciona entre sí alrededor del eje de la propuesta de filosofía intercultural y la aplicación de la misma al contexto hegemónico de la globalización. Teniendo esto en cuenta creemos, sin embargo, que sus diferentes artículos pueden ser clasificados en tres grandes temáticas, como veremos a continuación, teniendo en cuenta que algunos artículos se repetirán en algunas temáticas debido a la amplitud del contenido:

- 1) Globalización e interculturalidad. En este núcleo temático se encuentran los textos que abordan de forma directa el fenómeno de la globalización y la alternativa del diálogo intercultural frente al mismo. A este bloque pertenecerían los siguientes textos: *Para una crítica del neoliberalismo a partir de la filosofía de la liberación*²⁴; *La globalización como universalización de políticas neoliberales: apuntes para una crítica filosófica*; y *Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización*.²⁵
- 2) Propuesta para la comprensión del término *cultura*. Que comprendería los siguientes textos: *Culturas entre tradición e innovación*²⁶; *Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina*²⁷; *Los*

²³ Cfr. Vallescar, Diana. **Raúl Fornet-Betancourt...**

²⁴ El documento corresponde a una ponencia, de 1998, leída en las II Jornadas de Diálogo Filosófico, en Madrid. (Fornet-Betancourt 2001, p.299, nota a pie de página)

²⁵ Documento de 1997, y que constituye la ponencia del autor para las III Jornadas de Hispanismo Filosófico, llevada a cabo en Madrid.

²⁶ Texto de 1999, con motivo del Tercer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, que tuvo lugar en Aachen, Alemania. (Fornet-Betancourt 2001, p.219, nota a pie de página)

²⁷ El texto constituye la ponencia inaugural del “Seminário Internacional sobre a história do imaginário religioso indígena”, llevada a cabo en Sao Leopoldo, Brasil, en 1995. (Fornet-Betancourt 2001, p.235)

*derechos humanos, ¿fuente ética de crítica cultural y de diálogo entre las culturas?*²⁸; *Hacia una transformación intercultural de la filosofía americana; Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*²⁹; y, finalmente, el texto *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*³⁰.

- 3) La propuesta de transformación intercultural de la filosofía. Temática que estaría en continuidad con la tendencia, presente en cada período, de elaborar una revisión de los contenidos, propuestas y tendencias de la filosofía latinoamericana y, ahora, intercultural. Este núcleo temático comprendería los siguientes textos: *Aprender a Filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas; Supuestos filosóficos del diálogo intercultural; Hacia una transformación intercultural de la filosofía en América Latina; Filosofía e intercultural en América Latina: intento de introducción no filosófica; Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural*³¹; y, finalmente, su texto *Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70s.*³²

En estos tres núcleos temáticos puede configurarse la propuesta de esta cuarta etapa. La misma representa el esfuerzo de aplicación de las propuestas teóricas de la etapa anterior. A continuación desarrollamos un perfil de cada uno de los núcleos señalados anteriormente.

1. Globalización e interculturalidad

Lo que nos interesa aquí es ofrecer la comprensión que de la globalización tiene el autor a fin de reconocer el ámbito contextual *desde* el cual asume una alternativa teórica y una serie de propuestas que permitan la existencia y la relación recíproca entre diversas culturas. Ya en repetidas ocasiones se nos ha sugerido en la propuesta del filósofo cubano que la filosofía está llamada a configurarse según su contexto. De este modo, el cariz particular de la filosofía lo otorga el contexto a partir del cual toman sentido sus propuestas y compromisos históricos. Es en este sentido que “la contextualidad de la filosofía tiene que ver con ese esfuerzo de elevar el tiempo, la época o la historia correspondiente al nivel del discurso reflexivo para dar cuenta de la posibilidad de sentido en todo curso de tiempo.” (2001, p. 301). Ahora bien, esta contextualidad, que le otorga insumos a la filosofía para la reflexión, análisis y para la evaluación de los diversos contextos, no pretende, en el caso del pensamiento que aquí nos ocupa, ser abordada desde una supuesta relación “objetiva” o neutral con la misma. De esta manera, el punto de partida desde el cual se realiza la evaluación e interpretación del contexto no puede ser el de un pretendido distanciamiento de la realidad para evaluarla ecuanímicamente. El punto de partida por el cual opta Fernet-Betancourt es “el reverso de la historia” (2001, p.302). Un reverso compuesto por la realidad de las víctimas de los sistemas hegemónicos que han sido acallados históricamente por la voracidad de aquel. Desde este “reverso de la historia” adquiere

²⁸ Este texto proviene de una conferencia dictada en la Universidad Centroamericana de San Salvador en 1995. (Fernet-Betancourt 2001, p.286, nota 208)

²⁹ Texto de 1997 con motivo del “Seminario Internacional ‘Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural’” desarrollado en la Universidad Intercontinental de México. (Fernet-Betancourt 2001, p.191, nota a pie de página)

³⁰ Conferencia de 1997, pronunciada en “la apertura del II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural” en Sao Paulo, Brazil. (Fernet-Betancourt 2001, p.173, nota a pie de página)

³¹ Perteneciente a 1997, que constituye una “conferencia pronunciada en el Institut Supérieur de Philosophie”, en Bélgica. (Fernet-Betancourt, 2001, p. 273, nota a pie de página)

³² Este último texto es de 1999, y constituye una ponencia presentada en el marco de el “Encuentro de Ciencias Sociales y Teología: La problemática del sujeto en el contexto de la globalización”, en Costa Rica. (Fernet-Betancourt 2001, p.349, nota a pie de página)

sentido cualquier crítica al contexto de que nos ocupamos y en el cual desarrollamos nuestra labor reflexiva.

El actual contexto global y local está determinado por dos realidades complejas. La primera de ellas, surgida como proyecto económico hacia los años ochentas, pero gestada durante toda la modernidad, es la globalización. La segunda, que cada vez adquiere mayor vitalidad y vigor, es la expresión, también planetaria, de la lucha llevada a cabo por las diversas culturas (predominantemente los grupos culturales víctimas del sistema planetario hegemónico) por el reconocimiento y la convivencia armónica. Estos dos elementos, globalización e interculturalidad, son dos aspectos a los cuales la filosofía finisecular está llamada a pensar, comprender y asumir las respectivas responsabilidades históricas.

Raúl Fornet-Betancourt nos ofrece una comprensión bastante precisa de la globalización³³. Ésta tiene como proyecto la universalización de los postulados económicos de la ideología neoliberal. Las características de esta globalización predominantemente neoliberal son las siguientes:

1. La globalización neoliberal propone una particular filosofía de la historia. Desde la misma se proclama el “fin de los paradigmas y de las grandes teorías”, con la finalidad de “imponer la creencia o la ideología de que no hay alternativa a lo que hay.” (2001, p.303) Por ello “la globalización tiene que ser denunciado como un discurso ideológico.” (2001, p.327)³⁴
2. Basada en esa filosofía de la historia la globalización neoliberal considera que la única alternativa es el mercado y sus leyes (cfr. 2001, 303), con lo cual se homogeniza la realidad planetaria, negando con ello cualquier alternativa. La única propuesta válida parecer ser la del “paradigma del mercado capitalista total.” (2001, p.305)
3. La consecuencia de lo anterior es la totalización de la realidad a través de las leyes del mercado. En este mismo sentido, a la globalización neoliberal le corresponde también una *metafísica*: la “‘metafísica’ del mercado mundial” (2001, p.340). Esta metafísica ofrece un horizonte de sentido, una cosmovisión, a través del cual se comprende la vida humana y las relaciones interpersonales y con las cosas. El efecto de esta metafísica estaría reflejado en la consecuencia de haber “sustituido al ‘mundo’ por su *imagen* del mundo, al ser humano por un producto híbrido compuesto por el cálculo económico y la avaricia, y a la sociedad por un baile de máscaras.” (2001, p.341)
4. A esta metafísica le corresponde, a su vez, una antropología determinada, un modo de comprender al hombre en medio de las circunstancias creadas por la globalización neoliberal. Esta visión antropológica “define al ser humano como individuo [...] reduciéndolo a su capacidad de producir ganancias y de consumir.” (p.340) La realidad contextual contemporánea produce un tipo de “sujeto” que se comprende a sí mismo como “un propietario y/o consumidor individual y atomizado”. (2001, p.343) Este hombre está creado según el perfil de “las necesidades del mercado económico.” (2001, p.318)

³³ Aquí no haremos diferencia precisa entre la comprensión ideológica y la comprensión fenomenológica de la globalización que realiza el autor en sus textos, pues nos interesa únicamente un acercamiento general a su propuesta que resume diciendo: “la globalización como ideología neoliberal es *también un hecho*.” (2001, p.337). Para la anterior diferenciación consultar p. 336.

³⁴ En otro lugar afirma Fornet-Betancourt que esta filosofía de la historia propuesta por la globalización neoliberal supone que “la historia de la humanidad no tiene más que *un futuro*: el futuro previsto y programado por el neoliberalismo.” (p.373)

5. La homogenización y totalización de la globalización neoliberal traen un resultado: la imposición, en palabras de Franz Hinkelammert, de una “cultura comercial del primer mundo”, fundamentalmente occidental. (En Fornet-Betancourt 2005, p. 306). Es decir, el proceso de la globalización neoliberal consiste en una “expansión totalitaria de un modelo civilizatorio.” (2001, p.373)
6. Aquella homogenización también trae como resultado la minusvaloración de las realidades culturales, y con ello sus cosmovisiones, que se distancian y diferencian del proceso económico neoliberal. Esto trae como consecuencia “la pérdida de la soberanía territorial de las culturas” (2001, p.374)
7. Con lo anterior se llega a una racionalización de lo irracional, pues “la eficacia de su ritmo es directamente proporcional con el aumento de la destrucción de la vida en el planeta” (2001, p.306).
8. La globalización, además, sería “la fase presente en la historia de la expansión del capitalismo” (2001, p.324), que habría dado inicio desde el siglo XVI. Por lo tanto, esta globalización neoliberal sería la continuación renovada de la “colonización del mundo por el capital” (2001, p.325), generando con esto “nuevas formas de dependencia” (2001, p.330), por parte de la modernidad occidental.
9. La globalización neoliberal no es unidimensional sino multidimensional³⁵, y con ello abarca las diferentes esferas de la vida humana.

Estas nueve características definen el cariz del contexto contemporáneo. Este contexto que se asume y se impone como forma totalitaria de comprender la vida humana, se erige como la *única* propuesta, monoculturalmente elaborada, que desprecia la diversidad y potencia los procesos multidimensionales de homogenización de la vida humana. La interculturalidad, descrita en apartados anteriores, tiene un gran compromiso frente a dicho proceso. Pareciera que el actual contexto hegemónico visto a la luz de la propuesta del diálogo entre culturas se convierte en un simulacro que no está dispuesto a la puesta en cuestión de los propios presupuestos –condición antes señalada como fundamental para el diálogo intercultural-. La globalización neoliberal, por todo ello, posee una subyacente metafísica que se manifiesta como un horizonte de sentido de la vida humana en donde poseer y consumir se vuelven los criterios de la vida satisfactoria y feliz, “que ve en el mercado la clave de una sociedad perfecta” (2001, p.303) y plena. Frente a un dispositivo cultural, económico, político y antropológico de este tipo la apuesta por la interculturalidad se presenta como una opción contra-hegemónica. La crítica a cualquier antropología neoliberal que considera unilateralmente al hombre como un productor, propietario y consumidor, y niega la profunda complejidad de la vida personal, se vuelve significativa en relación al proyecto intercultural propuesto por el filósofo cubano.

La interculturalidad, a través de la filosofía que la toma como horizonte crítico³⁶, tiene una ardua tarea contextual. La realidad de los pueblos indígenas y afroamericanos desdice cualquier pretensión de comprender homogéneamente al planeta y a la humanidad. Los modelos antropológicos, políticos y económicos de dichas culturas desdican toda pretensión de totalización ideológica que propugna la globalización neoliberal. Esta propuesta intercultural establece las siguientes

³⁵ Y abarcaría las dimensiones siguientes, propuestas por Ulrich Beck: “informática, ecológica, financiera-económica, de organización del trabajo, cultural, y de la sociedad civil”; y que para Antony Giddens, según Fornet-Betancourt, supone “la economía capitalista mundial, el sistema de los estados nacionales, el orden militar mundial y el desarrollo industrial.” (2001, p.333)

³⁶ Haremos referencia aquí únicamente a algunas de las propuestas de la filosofía intercultural, ya que profundizaremos en las características de la misma en los siguientes núcleos temáticos.

alternativas, las cuales buscan configurar un paradigma alternativo al de la globalización neoliberal:

1. Frente a una ideología monocultural de la historia y la homogenización cultural, se propone la conformación de un pensamiento que “no solamente tolera otros pensamientos sino que se solidariza con ellos [...] por reconocerlos como mundos propios”; defendiendo con ello “la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus culturas propias”. (2001, p.372) Este reconocimiento haría posible “la polivalencia de la historia” (2001, p.376), y con ello la oportunidad de disponer de plurales futuros.
2. A partir del reconocimiento de la diversidad cultural, la realidad intercultural del planeta pone en entredicho la supuesta “legitimidad ética y cultural” (2001, p.373) de la globalización neoliberal que se apropia de la base material y/o territorial de las culturas.
3. El pensamiento filosófico intercultural se autodefine a sí mismo como un instrumento, que además reconoce la diversidad cultural, “adecuado para la realización concreta de una pluralidad de mundos reales.” (2001, p.375) La configuración de marcos propicios para la vida de las culturas supone, entre otras cosas, “dejar libre los espacios y tiempos para que las ‘visiones’ del mundo puedan convertirse en mundos reales.” (2001, p.375)
4. Frente a la totalización impuesta por la globalización neoliberal se contrapone, desde la perspectiva intercultural, la propuesta de “renovar el ideal de la universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas.” (2001, p.376)
5. Como alternativa a una economía de mercado monocultural se le otorga reconocimiento al “derecho [de las culturas] a practicar la economía que su matriz crea más apropiada.” (2001, p.377)
6. Y como contrapropuesta alternativa a la visión antropológica que propugna la globalización neoliberal se nos remite a una comprensión de la subjetividad³⁷ que tiene las siguientes implicaciones:
 - 6.1. Esta subjetividad no se reconoce ya únicamente como individuo, pues “se sabe *como siendo ya en relación con otro*”. Con ello se evidencia una potenciación de la dimensión intersubjetiva de la subjetividad, desde la cual la misma toma sentido. (Cfr. 2001, pp.310-311)
 - 6.2. Por ser intersubjetiva, esta subjetividad carga ya con la historia de su procedencia; historia marcada por la resistencia, la rebelión y dinámicas de liberación. Este modelo de subjetividad asume la historia de liberación de sus predecesores. Se caracteriza así como “un foco fontanal de rebelde resistencia”. (2001, p.312)
 - 6.3. Con lo anterior se apela a una visión dinámica y vinculada a la historia viva que han dejado los miembros de la comunidad y que se continúa en el presente. Por eso la alternativa, tomada de las propuestas de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, consiste en “el ‘regreso’ al sujeto viviente, a la subjetividad del ser humano viviente” (2001, p.315), que tiene a su comunidad como horizonte de vida y solidaridad, pues se aleja de cualquier abstracción absolutista acerca del sujeto.

³⁷ Esta temática es digna de profundizar, pues representa una alternativa a cualquier crítica posmoderna del sujeto y, además, se aleja de la tradición moderna de la subjetividad -que subyace a la configuración antropológica propuesta por la globalización neoliberal. Por ello, “estamos muy lejos del concepto de subjetividad o de sujeto que se impone desde Descartes” (p.313).

El pensamiento filosófico que surge a partir de la toma en cuenta de la realidad intercultural planetaria y del continente americano, muestra visos de reconocerse a sí misma como una alternativa ética frente a la propuesta violenta, reduccionista y monocultural de la globalización neoliberal. Ya sus propias alternativas se convierten en una evidencia de la pluralidad de visiones de la historia que se rehúsan a ser cómplice del sistema irracional, por atentar contra la vida humana y, vale decir también, contra el planeta. Lo más creativo de esta propuesta, por ser fruto de la reflexión y no de una mera constatación, es el reconocimiento de la instrumentalidad que la comprensión neoliberal de la subjetividad posee. Frente a esto, la conformación de una subjetividad que se reconoce, desde ya, como una «*subjetividad con*», se erige como una alternativa ética que reconoce el pasado de las comunidades culturales, un pasado que entre sus contenidos recoge las prácticas de resistencia y los proyectos de liberación que acunan históricamente.

Lo anterior es ya un primer alcance de la puesta en práctica del horizonte del proyecto pro-posicional de filosofía intercultural. El contexto de la globalización neoliberal es puesta en una revisión crítica de sus perspectivas a la luz de la realidad intercultural. Esto permite desenmascarar las estrategias de dominación hegemónica que subyace al “espíritu” del neoliberalismo.

2. Sobre la comprensión del término *cultura* en el proyecto de la filosofía intercultural

Llegados a este punto es importante establecer la perspectiva que sobre la *cultura* desarrolla el autor. Esto tiene una importante relevancia en razón de que la interpretación sobre la misma vuelve o no factible y viable el diálogo inter e intra cultural. Ya en sus textos, aparecidos por primera vez en 1994, sobre su propuesta de filosofía intercultural se muestra una primera aproximación a este tema. Su perspectiva intenta alejarse de cualquier comprensión abstracta y estática de la cultura, haciendo énfasis en una perspectiva dinámica de ella. Con esto el filósofo cubano nos ponía en guardia frente a cualquier tentación de “sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas” (Fornet-Betancourt 2001, p.31). Por lo tanto, su interpretación sobre la cultura irá encaminada a ofrecer una visión abierta y dinámica de la misma que impida cualquier riesgo de quedar atrapados en la autocomplacencia cultural, con el respectivo peligro de absolutizar lo propio y minusvalorar cualquier otra alteridad cultural, trayendo consigo la posibilidad de sucumbir a la relación violenta e impositiva de lo propio sobre las otras culturas.

Recordemos que uno de los objetivos del diálogo intercultural, en donde cada uno (o cada grupo) habla desde sus presupuestos culturales, que además están en disposición de ser puestos en cuestión para poder abrirse a la perspectiva del otro, era la construcción de una universalidad no reduccionista, por monocultural. La idea de universalidad en el pensamiento de Fornet-Betancourt pretende erigirse como un proceso por hacer y no como un ideal previamente determinado a imitar. Esta universalidad, se hace posible debido a que “‘trans-portamos’ nuestras tradiciones y dejamos que nos ‘trans-porten’ otras, y nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización”. (2001, p.31) Además, este proceso será posible únicamente a través de una transculturación que le permita a cada cultura ir más allá de sí misma, sin que esto implique autoanularse. En el fondo de este tipo de afirmaciones se presupone una comprensión determinada de la cultura. Veamos, entonces, lo que por cultura comprende nuestro autor. Elaboremos un listado de las principales consideraciones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el tema:

1. Las culturas son “realidades históricas” que surgen como “respuestas contextuales” para la solución de sus respectivas “preocupaciones, sus

- necesidades, sus cuestiones” (2001, p.222). Por ello se erigen como “visión del mundo” (2001, p.195).
2. A las culturas les es implícita una dinámica dialéctica del proceso que se desarrolla en la tensión entre tradición e innovación³⁸, esta dinámica “formaría parte del flujo vital de cada cultura.” (2001, p.222) Debido a esta dinámica los miembros de la cultura constantemente la ponen a prueba. Esta puesta a prueba de la cultura evidencia que las mismas “no son universos abstractos que descansan pacíficamente sobre sus tradiciones fundantes.” (2001, p.222) Además de esta tensión, se asumen dos más: entre determinación y libertad, por un lado, y entre opresión y liberación, por otro. (2001, p.200). En el primer caso, debido a la vinculación de cada miembro, con sus particulares proyectos, con el grupo –que también tiene sus macro proyectos. En el segundo, como respuesta lógica de los miembros sometidos por los grupos de poder al interior de la cultura.
 3. Aquí aparece una comprensión no absolutista de la cultura. La cultura lo que permite es “la realización *libre* de los sujetos actuantes” al interior de la misma (2001, p.196). Por ello es que la cultura no es un fin en sí misma, sino “un *punto de apoyo* para la persona”, un horizonte de sentido que “no la dispensa de tener que hacer su propio camino.” (2001, p.197). La cultura en este sentido no sería un determinante sino más bien un posibilitante de la plenitud humana de sus miembros³⁹, es “la *situación* de la condición humana, y no la condición humana misma.” (2001, p.199)⁴⁰
 4. La vitalidad de una cultura no depende, entonces, únicamente de sus tradiciones. Una perspectiva cultural que haría de sus tradiciones el único referente de vida podría fácilmente recaer en un etnocentrismo que limitaría la apertura hacia otras propuestas innovadoras y vitalizadoras, lo cual pondría en cuestión la validez -siempre teniendo como criterio la vida de la comunidad- de sus tradiciones. (cfr. 2001, p.225)⁴¹
 5. Como resultado de dicha tensión se jugaría la determinación de la “calidad de una cultura”. Calidad determinada por la posibilidad de la cultura de ofrecer la solución a las necesidades de sus miembros en las realidades históricas, y en devenir, que ofrece nuevos retos.⁴² Estos retos pueden provenir desde el interior mismo de la cultura o, pero no exclusivamente, de la relación con otras culturas (cfr. 2001, pp.227-228).

³⁸ Hay que tomar en cuenta que por “innovación” el autor no comprende “modernización” tal como él mismo lo aclara (Cfr. p.227), ya que este proceso se realiza, sobre todo, al interior mismo de la cultura.

³⁹ Por ello la importancia de concebir el “derecho” a la cultura propia. El filósofo cubano, haciendo énfasis en la importancia histórica de los *derechos humanos*, lo expresa del siguiente modo: “Los derechos humanos representan una conquista que ha tenido que ir siendo lograda [...] en y por la lucha con la “propia” cultura. (p.289)

⁴⁰ Para profundizar en este aspecto también pueden consultarse las páginas 185-187. Una de las ideas que permiten resumir lo propuesto aquí es la de “desobediencia cultural” (p.186).

⁴¹ En otro lugar el autor refuerza esta comprensión dinámica de la cultura de la siguiente manera: “en las llamadas diferencias culturales hay diferencias biográficas y diferencias de opciones ético-políticas que reflejan tensiones, contradicciones y alternativas que impiden reducirlas a la forma estabilizada en que solemos percibir las.” (2001, p.204)

⁴² Pareciera que es esta visión posibilitante de la cultura, y no determinante, lo que justifica el siguiente imperativo: “Toda cultura debe estar dispuesta [...] a revisar en sentido autocrítico, y a la luz del objetivo común del *ethos* de los derechos humanos, su orden establecido o, mejor dicho, los órdenes gracias a los cuales ha logrado su estabilidad vigente como *tal* cultura; y, dado el caso debe estar dispuesta a corregir su curso de acuerdo con las exigencias éticas que se derivan de su participación en el proyecto común.” (2001, p.294)

6. La concepción de la cultura, teniendo en cuenta lo antes señalado, es una “concepción *histórica*” (2001, p.257). Y esto porque esta concepción presupone la existencia contextual y situada de cada cultura que, por lo mismo, las determina como “procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro [...] y con los otros” (2001, pp.257-258). Lo anterior devela de la cultura una intrínseca dinámica de respectividad interna y externa. Por ello, el autor ve en la cultura la posibilidad de que emerjan “varias tradiciones en el seno de un mismo ámbito cultural.” (2001, p.259) La comprensión dinámica⁴³ de la cultura nos permitiría reconocer en la misma la conversión en tensión de diferentes tradiciones culturales, superando así cualquier comprensión “monotradicional” de la cultura (p.259).
7. La consecuencia de la perspectiva anterior es la comprensión de que la interculturalidad ya es una dimensión constitutiva intracultural. Y esto porque “ver lo intercultural como algo ya presente en la cultura que heredamos como propia, se desprende en el fondo de la concepción histórica de la cultura”. (cfr. 2001, p.260) Lo que predispone a cada cultura al diálogo intercultural con otras culturas es su misma condición intracultural en la que ya se dialoga entre diversas tradiciones presentes. La respectividad de la cultura es una condición interna y externa.

Si de lo anterior queda alguna posibilidad de interpretar esta propuesta como una apología a la necesidad de modernización, en el contexto de la globalización, de la cultura, sería todo lo contrario a lo expuesto aquí. La cultura es el espacio en el cual los miembros de la misma encuentran insumos indispensables para perfilarse *un* sentido de la vida particular. La innovación, como se ha señalado ya, no implica modernización o inclusión asimilacionista de las culturas al fenómeno de la globalización neoliberal. Recordemos que la propuesta ha sido, frente a este fenómeno de mundialización homogenizador, la reivindicación del derecho a la propia cultura y, con ella, a la propia visión del mundo que le proporciona a cada miembro. Recordemos que la globalización es un proyecto también cultural, pero cuyas consecuencias son la aniquilación de otros horizontes culturales. Frente a esto el autor considera que esta globalización neoliberal despoja a las culturas “de toda posibilidad de ensayar realmente sus propias potencialidades innovadoras.” (2001, p.229) Veamos que lo que aniquila el contexto mundial contemporáneo es el impulso de innovación propio de cada espacio cultural. Y lo aniquila precisamente porque dicho contexto homogenizador impone a las otras culturas su propia “innovación”. Se demuestra con ello que la globalización neoliberal es bastante etnocentrista y, con ello, etnocida. La pregunta por la calidad de las culturas implica “la capacidad de nuestras culturas para estar a la altura de lo que sus miembros hacen todos los días” (2001, p.332), y como vimos antes, esta “altura” está determinada por la posibilidad de otorgar vida a sus miembros. Desde aquí se puede “evaluar” el problema de la globalización neoliberal como modelo cultural.

⁴³ Y es dinámica, y por lo tanto no referente absoluto y pleno para las demás, “porque toda cultura es ambivalente en su proceso histórico, y su desarrollo está permeado por contradicciones y luchas de intereses” (2001, p.195) Estas contradicciones pueden ser “sociales, políticas, económicas, religiosas, etc.; que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacios no sólo para la diferencia individual [...], sino también para la diferencia de “clase” o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural.” (pp.199-200).

La visión de la cultura propuesta por el autor, gira alrededor de la comprensión de la misma como un espacio indispensable para la vida humana de sus miembros. Pero además, en pro de la vida de los miembros, la cultura está compuesta por una dinámica de tensión entre tradición (o tradiciones) y la innovación. Esta tensión dialéctica es desarrollada por los mismos miembros del grupo o estimulada por la realidad geográfica, demográfica, etc., en constante cambio.

3. ¿Qué es la «transformación intercultural de la filosofía»?

Llegados a este momento podemos establecer de forma cada vez más clara la transformación que la filosofía ha de tener a la luz del contexto intercultural que predomina actualmente. Además, si esta filosofía, fundamentalmente contextual, se ocupa de la realidad histórica, su compromiso de ser alternativa frente a la globalización neoliberal también es un requisito de esta transformación. La propuesta de Raúl Fornet-Betancourt eclosiona a partir del cambio contextual que hemos vivido desde los últimos tres lustros del siglo veinte. La filosofía contextual cambiará su rostro y sus compromisos de cara a la realidad. Uno de los compromisos de la filosofía en la historia americana hemos visto que ha sido siempre en pro de la configuración de una reflexión a la altura del contexto. Manteniendo esta tradición, la filosofía intercultural se orienta por el camino de la configuración de estructuras justas, en donde el otro tenga oportunidad de vivir su propia cultura y donde cada cultura aporta, a través del diálogo intercultural, a la construcción de un horizonte común que articula las diferencias sin eliminar las particularidades culturales.

Para poder comprender bien este proceso de transformación intercultural de la filosofía habría que considerar las características con las que hasta hoy en día la filosofía “oficial” desarrolla sus actividades de reflexión y difusión del pensamiento. Esta filosofía comprende las siguientes características:

1. Es una filosofía eminentemente monocultural, cuyo referente básico y determinante ha sido la tradición occidental, anulando con esto la participación de otros núcleos de tradición de pensamiento. En este sentido la filosofía ha sido monotradicional y, por ende, monológica. Esto ha repercutido en la poca atención de las tradiciones culturales no occidentales y, como consecuencia, permitido la exclusión e incluso marginación y minusvaloración de las mismas.
2. La filosofía desarrollada hasta ahora en Latinoamérica sufre de un fuerte “eurocentrismo internalizado” (2001, p.237) manifiesto en los siguientes elementos: a) énfasis en “un tipo lógico de saber crítico-racional” (p. 237); b) uso de fuentes vinculadas directamente con la tradición occidental; c) uso exclusivo de la “escritura” y “métodos académicos” en sus elaboración y desarrollo (cfr. p.238), que implica además la exclusiva atención a filósofos profesionales; d) tendencia a considerar la filosofía como “disciplina científica” (p.238), es decir, evaluada a partir de la epistemología occidental imperante; y, finalmente, e) “concepción individualista de la fuente del filosofar” (p.238), poniéndose énfasis en el filósofo individual y en sus productos intelectuales.
3. En el caso latinoamericano la filosofía, hasta ahora, ha estado identificada exclusivamente con las perspectivas criollas, mestizas y europeas, privilegiando con esto el rostro occidental de la filosofía. (cfr. 2001, p.250)
4. A lo anterior agregamos lo siguiente: la filosofía ha estado bastante vinculada con reflexiones descontextualizadas por apelar a una condición “universal”, es decir, “abstracta”, de la condición “humana”, sin poner en cuestión la fuerte carga cultural que subyace en dicha comprensión de la “naturaleza humana”.

Una transformación de la filosofía a partir de la realidad pluricultural que ha existido siempre, pero que hoy en día comienzan a escucharse con más fuerza sus voces, cambiará el rostro –expuesto unas líneas arriba- que hasta ahora la ha definido. Dicha transformación deviene a partir de la tarea que supone «des-definir» lo que hasta ahora hemos comprendido tradicionalmente de la misma. La tarea consiste, entonces, en “liberar el quehacer (filosófico) de toda definición definitiva a partir de uno solo de sus orígenes culturales” (2001, p.254). En otro lado, el filósofo cubano llama a esto el “des-filosofar la filosofía” (2001, p.266).⁴⁴ La transformación de la filosofía no resulta aconsejable a partir de una simple justificación de la “novedad” del cambio, sino de un hondo compromiso con la apertura de espacio para la escucha y reconocimiento de las alteridades culturales. En este sentido, la filosofía no sólo se encarga de estudiar la cultura -actividad que hasta ahora ha desarrollado la así llamada “filosofía de la cultura”-, pues se sabe ella misma cultural y, además, en actitud de dejarse transformar a través del diálogo con otras tradiciones. Con dicha perspectiva de respectividad la filosofía es capaz de asumir la polifonía americana. Habiéndola abierto al influjo de las culturas, la filosofía deja de ser monocultural.

Esta filosofía transformada interculturalmente tendrá las siguientes características; características que son dinámicas y que no la determinan sino que propician su transformación:

1. Filosofía que se reconoce a sí misma comprometida con su contexto, es decir filosofía contextual. De tal modo se autocomprende pues reconoce que “la razón filosófica se ejercita siempre desde y en relación con la historia y los contextos” (2001, p.246).⁴⁵
2. La transformación intercultural de la filosofía reconoce la urgencia de rehacer y replantear su historia. En especial la filosofía hecha hasta ahora de un modo monocultural por parte de la “filosofía latinoamericana” es puesta en cuestión. Una reconstrucción histórica de la misma repercute en un reconocimiento de la pluralidad de discursos culturales que han participado en la conformación del contexto desde donde la filosofía se piensa y se compromete políticamente.
3. Al proceso de transformación intercultural le constituyen dos momentos: a) un primer momento de autocritica y “desoccidentalización conceptual”, y b) un segundo momento de “reubicación cultural” (2001, p.251), en el que la filosofía se respecta a la pluralidad de construcciones culturales. A este segundo momento le compete la reconstrucción polifónica de la historia de la filosofía, pues hasta ahora la filosofía latinoamericana ha sido “sólo *parcialmente* latinoamericana” (2001, p.250), excluyente de las tradiciones indoamericanas y afrodescendientes. Lo que se busca con esto es, según Fernet-Betancourt, la configuración de “una filosofía de contextura polifónica” (2001, p.251).
4. Toda esta deoccidentalización de la filosofía implicaría una reconsideración de su actividad. Es decir, de una ocupación exclusiva sobre textos, ocupada la filosofía predominantemente de sí misma, se comprende ahora como “saber contextual”, comprometida con la realidad histórica en constante devenir.

⁴⁴ Para el filósofo cubano el término “filosofía” (de clara proveniencia occidental) no es ningún problema para mantenerlo como término de referencia, pues el problema estriba en la definición que de la misma se hace. En este sentido dicho nombre nos remite fundamentalmente un quehacer humano que “es una potencia humana que puede ser, y de hecho es, cultivada en todas las culturas” (p.254). Por eso la idea de “desdefinir” la filosofía implica eliminar toda comprensión monocultural de la misma, lo cual implica desplazar cualquier tradición cultural como el referencial absoluto del quehacer filosófico.

⁴⁵ La filosofía latinoamericana se ha caracterizado por erigirse como “un modelo de filosofía contextual” (p. 246), aunque, como lo hemos señalado, no ha implicado siempre que sea medio para la afluencia de la polifonía cultural.

- (Cfr.2001, pp. 255-256) Ello propiciaría una “interfecundación entre las distintas tradiciones filosóficas de la humanidad.” (2001, p.173)
5. Lo anterior implica la conformación de una filosofía ocupada de lo público, que contribuye al establecimiento de un medio “alternativo de opinión pública” (2001, p.268). Por esta razón es que la filosofía interculturalmente transformada se ocupa del contexto hegemónico de la globalización neoliberal que se ha descrito anteriormente.
 6. Además, esta filosofía, des-definida, desoccidentalizada y des-filosofada, se abre a la variedad de metodologías, fuentes culturales y temáticas políticas con y para los cuales desarrollar su actividad. (cfr. 2001, pp. 268-269) Esto implica el ejercicio de “rehacer el árbol genealógico de sus conceptos y métodos” (2001, p.280).
 7. Para finalizar, es necesario apuntar que todo el proceso señalado para la transformación intercultural de la filosofía si bien pretende erigirse como un paradigma alternativo no se comprende a sí misma con el propósito “de *crear* una nueva filosofía, sino de cultivar una nueva forma de relación e interacción entre filosofías” (p.211) provenientes de sus respectivos espacios culturales.

Estos tres núcleos temáticos articulados entre sí conforman la propuesta ético-política de Raúl Fonet-Betancourt que tiene como telón de fondo la propuesta paradigmática de filosofía intercultural. Como hemos visto, el hondo compromiso con el contexto histórico hace que la filosofía esté en constante transformación y si este contexto, tal como se nos revela hoy en día, está determinado por la presencia de una polifonía de voces que nos remiten a configuraciones mundanales de sentido, hace urgente propiciar una transformación de los modos monoculturales con los que hasta ahora se ha desarrollado la actividad filosófica. El reconocimiento de los mundos de sentido particulares que corren el peligro de ser anulados por la construcción hegemónica de la globalización neoliberal ofrece un compromiso histórico a la labor filosófica. Pero este compromiso tendrá pertinencia contextual cuando la filosofía se des-defina a sí misma y deje de estar al servicio de una sola cultura.

Lo interesante de esta tarea de transformación intercultural de la filosofía es que no tiene un énfasis exclusivo en la ocupación filosófica de la filosofía, que aunque es un primer momento de su transformación, no es la única. Y esto porque dicha transformación se supone a sí misma ya intercultural. Transformar interculturalmente la filosofía se hace a través del proceso de “ocupación” de la diferencia, de consideración de la alteridad, de la propuesta de espacios interculturales en los cuales dicho accionar ya es un transformar los supuestos teóricos de la filosofía monocultural. La tarea propuesta es intensa y, si se quiere hacer interculturalmente, ha de provenir del diálogo entre plurales horizontes de sentido y no del esfuerzo solitario de un individuo, ocupado en su escritorio de dicha transformación. El reto está planteado.

Quinta etapa: crítica, desafíos y propuestas desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana

Esta quinta etapa queremos caracterizarla a partir del compromiso cada vez más claro de Raúl Fonet-Betancourt con el proyecto de la transformación intercultural de la filosofía. En este momento de su proyecto el filósofo cubano se dedica, por un lado, a evaluar los aportes de la filosofía latinoamericana contemporánea a luz de la realidad intercultural que toma mayor relevancia desde 1992, a través del reconocimiento a nivel mundial de las exigencias de los pueblos originarios y no

occidentales. Por otro lado, esta será la etapa en la cual se vislumbre la constatación de los diversos esfuerzos realizados alrededor del proyecto de filosofía intercultural.

Su libro del año 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, representa el esfuerzo por el establecimiento de los límites de la filosofía latinoamericana como proyecto de reconocimiento de las alteridades culturales. El peligro del logocentrismo occidental se evidencia tanto en la filosofía europea así como en la filosofía de la liberación latinoamericana, la cual todavía reclama para sí una forma culturalmente definida de hacer filosofía. Ya en esta etapa puede evidenciarse el distanciamiento que Fernet-Betancourt toma de la filosofía de la liberación latinoamericana. Dicho distanciamiento es comprensible a partir de las críticas – en las que más adelante profundizaremos- y desafíos a los modos de hacer filosofía en América Latina a la luz de la realidad intercultural y del proyecto de transformación intercultural de la filosofía. Este distanciamiento se hace claro en la posición tomada por el filósofo cubano al criticar cualquier confusión reduccionista del proyecto intercultural en la, o como la continuación de la, filosofía de la liberación. De esta última, refiriéndose a su vez al proyecto de Enrique Dussel, denuncia el

Interés por subsumir en el proyecto de la filosofía de la liberación el nuevo paradigma que intenta abrir el diálogo intercultural y la reflexión filosófica que lo acompaña. (2004, p.54)

Y todo esto toma sentido porque la emergencia de nuevos actores sociales vinculados a tradiciones no occidentales vuelven insuficientes los esquemas filosóficos latinoamericanos. Los pueblos indígenas poseen formas de comprensión y expresión de la realidad que no siempre coinciden con las formas racionalistas de la cultura occidental. En este sentido es posible reconocer en el autor cubano una estratégica propuesta de

liberar a la filosofía de toda interpretación unilateral y limitante, entendiendo liberar como partir de la convicción de que no existe ningún modelo de filosofar que haya que considerar como referente absoluto y definidor de la esencia que todos los demás tienen que imitar. (Beorlegui 2001, pp. 822-823)

Con esto se establece un llamado de atención ante la imposibilidad de efectuar cualquier comparación y, sobre todo, evaluación, de los aportes del pensamiento cosmovisional de los pueblos indígenas desde esquemas de interpretación supuestamente neutrales. Con esta crítica se radicaliza la contextualización de los saberes filosóficos.

Para ello, Fernet-Betancourt pasa revisión a la producción filosófica de los intelectuales latinoamericanos más representativos. Los pensadores considerados son Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Luis Villoro. A estos les interroga sus actitudes y propuestas filosóficas frente a la realidad intercultural latinoamericana que se enfatiza desde 1992. Además, este acercamiento crítico a las propuestas de dichos autores se desarrolla a partir de los supuestos filosóficos que se han presentado antes. En virtud de lo anterior Fernet-Betancourt afirma:

Mi sospecha aquí es que la filosofía latinoamericana [...] no ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina. (2004, p.14)

El filósofo cubano no se queda únicamente en una evaluación crítica de los filósofos más representativos del pensamiento latinoamericano, de los que, dicho sea de paso, ninguno parece pasar la prueba a partir de la evaluación intercultural de sus

esquemas de interpretación. En uno de los capítulos del libro Fernet-Betancourt se dedica a la presentación de intelectuales latinoamericanos, o por lo menos que desarrollan su labor intelectual en los espacios latinoamericanos, que actualmente se dedican al proyecto de la filosofía intercultural o que realizan intentos particulares de responder al contexto intercultural post 1992. Entre estos intelectuales de la filosofía intercultural se encuentran a) Diana V. Picotti, entre cuyas propuestas están la “afirmación de la contextualidad del pensar” y la conformación de un “sujeto comunitario” (cfr. 2004, pp.76-83). b) Josef Estermann, cuyo proyecto gira entorno a la configuración de espacios para las “filosofías contextuales” proveniente de las culturas indígenas, para ello este autor desarrolla sendas propuestas metodológicas y hermenéuticas interculturales (cfr. 2004, pp.83-90). c) Diana Vallescar, con su propuesta de «un proyecto genérico-intercultural liberador», donde género e interculturalidad se imbrican desde “las culturas de la mujer” (cfr. 2004, pp.90-91). d) Fernando Ainsa, que concretiza, entre otros proyecto, la reflexión acerca de las fronteras disciplinarias en Latinoamérica y realiza propuestas teóricas acerca de la conformación intercultural de las identidades latinoamericanas en pro de la búsqueda de un «nuevo universalismo» y, además, lleva adelante el intento de «la reconstrucción de las utopías» (cfr. 2004, pp. 92-97). e) Ricardo Salas Astrain, chileno cuyo trabajo de reflexión intercultural es aplicado a la filosofía de la educación y la ética (cfr. 2004, pp. 98-99). Y, finalmente, f) Fidel Tubino, que ofrece sus aportes en “el giro hacia la transformación intercultural en el terreno de la filosofía política latinoamericana” (2004, p.100). Cada uno de ellos, a diferencia de los autores latinoamericanos más conocidos, parece haber respondido mejor a las nuevas exigencias de la contextualidad intercultural que surge a partir de 1992. Lo interesante de estas propuestas consiste en la presentación del alcance que el proyecto de filosofía intercultural ha tenido en Latinoamérica y las creativas propuestas de transformación de los modos tradicionales de hacer filosofía. Con razón afirma Fernet-Betancourt de esta generación de filósofos:

son autores que con sus obras están abriendo caminos nuevos o que, por lo menos, se esfuerzan por superar los hábitos de pensar adquiridos en viejas tradiciones que impiden la apertura radical del pensar filosófico a nuestra diversidad cultural. (2004, p.75)

Si a esto agregamos que en uno de sus artículos de esta etapa, titulado *Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural* (Fernet-Betancourt 2003)⁴⁶, el filósofo cubano realiza ya un breve diagnóstico de lo que hasta ahora se evidencian como logros de la filosofía intercultural y en donde, además, se establecen las limitaciones de la que adolece el proyecto. En dicho documento se nos expone la paulatina maduración de la filosofía intercultural que se va posesionando de un sitio transformativo en la comprensión de la actividad filosófica. (cfr. 2003, p. 261)

Procedamos a continuación a establecer las limitantes que la filosofía latinoamericana demuestra como obstáculos para la pertinente respuesta al desafío intercultural. Para esta revisión también utilizaremos las críticas que hace a los autores latinoamericanos ya mencionados y a los que Fernet-Betancourt llama los «grandes nombres» (2004, p. 104).

⁴⁶ Este documento tienen el valor de ser una perspectiva general de lo que implica el proyecto de la filosofía intercultural (comprensión de la misma y sus supuestos teóricos y metodológicos, que son una síntesis de lo desarrollado en la etapa anterior), de sus alcances o logros más significativos y de las limitaciones de las que aún padece.

1. Énfasis monocultural en la elaboración de la historia de la filosofía latinoamericana. Esto ha sido posible debido a la comprensión eurocéntrica de la historia de la filosofía y, además, a causa de una subrepticia minusvaloración de las conformaciones filosóficas de las culturas no hegemónicas en Latinoamérica. Lo anterior ha sido el resultado de no haber “sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con «la historia y la cultura latinoamericanas» a sus últimas consecuencias” (2004, p.21).
2. El resultado de la actitud anterior ha sido una insuficiente relación y atención al contexto desde donde surge la filosofía latinoamericana.
3. Un “uso colonizado de la inteligencia” (2004, p.22), el cual se hace manifiesto a través del énfasis puesto en las modas teóricas europeas y norteamericanas obviando los proyectos no hegemónicos latinoamericanos y, además, en la conformación de una historia de autores individuales que, a su vez, ponen el énfasis de sus propuestas en la continuación o aplicación de autores de la tradición oficial occidental.
4. Hace una evidente opción por el proyecto civilizatorio de la modernidad occidental manifiesto en la elección de las estrategias canónicas de conformación y expansión de los saberes: opción por las “fuentes escritas y por la forma escrita de expresión, por el análisis de textos y por la producción de textos; en una palabra, por una “cultura filosófica escrita” (2004, p.23). Esto implica la marginación de las propuestas orales de conocimiento y, con ello, el saber popular.
5. Énfasis en la producción filosófica elaborada en dos de las lenguas antiguamente hegemónicas: español y portugués (cfr. 2004, p.23). Esto tiene como consecuencia la anulación de cualquier otro horizonte lingüístico de configuración del mundo y por lo tanto de sus producciones de conocimiento.
6. Reducción de la pluralidad de culturas latinoamericanas cuyo origen es la comprensión de la realidad cultural de América Latina como “cultura mestiza” (2004, p.23) y criolla. Un mestizaje y criollismo frente al cual se identifican únicamente los grupos hegemónicos en América Latina y a los cuales se reduce la alteridad (cfr. p.24). La consecuencia de ello ha sido la negación de la pluralidad cultural latinoamericana a través de la conformación de proyectos de nación culturalmente homogéneos. En virtud del problema reduccionista de la comprensión unilateral de América Latina como “mestiza” es que Fernet-Betancourt considera insuficientes las propuestas teóricas tanto de Leopoldo Zea como las de Arturo Andrés Roig. (cf. pp.28-35)
7. Comprensión externa y analítica de la interculturalidad. En cuanto a la comprensión externa, la interculturalidad es entendida sólo como relación entre una Latinoamérica homogénea (es decir “mestiza”) y la cultural occidental europea. Esto implica la negación de la intra-interculturalidad. Este es el caso de las propuestas de Arturo. A. Roig (cfr. 2004, p.36). Además, en su comprensión analítica, Fernet-Betancourt considera que la interculturalidad no debe ser sólo una categoría analítica de interpretación de la realidad cultural latinoamericana, que es el caso de Roig. Es decir, para Roig la interculturalidad sería un elemento de análisis de puesta en escena de la realidad contextual, pero no un proceso de diálogo y mutua interpelación cultural. (cfr. p.38-40)
8. Uso de una metodología y conceptualización colonizadora. En estas palabras puede resumirse lo que Fernet-Betancourt le critica a Enrique Dussel. Éste en su análisis sobre el potencial filosófico de las culturas indígenas latinoamericanas utiliza la metodología de la “filosofía comparada”, cuyo problema consiste en que el punto de comparación yace en la comprensión conceptual occidental, por ende monocultural, de la reflexión filosófica. Desde la misma se realiza la evaluación de si las producciones indígenas pueden ser

consideradas “filosofía” o no. Dussel reconoce la existencia de diversas construcciones culturales de la filosofía, pero el modelo de la misma es el de la filosofía de extracción europea: énfasis en la reflexión abstracta, la presencia de “escuelas de reflexión”, la evidencia de “profesionales” de la filosofía al interior de la cultura (cfr. 2004, pp. 50-54). Si a esto se le aúna la reducción de las alteridades concretas al universal y abstracto “Otro” y a la categoría de “pueblo”, la anulación de los nombres propios sigue presentándose como un déficit intercultural (cfr. 2004, p.55-56)

9. Reducción de las racionalidades culturales al modelo occidental de la razón. En esta trampa caerían las propuestas de Luis Villoro en su intento de establecer criterios para la evaluación sobre las formas de culturales “más” racionales que otras (cfr. 2004, p.69). Esto implica indirectamente la sobrevaloración de las determinantes monoculturales del grupo desde el cual se enmarca el modelo de “razón” y las consiguientes valoraciones de formas culturales apoyadas en la misma.

Teniendo en cuenta las diversas limitaciones, vistas a la luz de los retos de la contextualidad intercultural, que se hacen presentes en la filosofía latinoamericana tal como han sido desarrolladas hasta hoy, Raúl Fonet-Betancourt establece una serie de recomendaciones o “pistas de trabajo” encaminadas a la articulación del proyecto intercultural propuesto. Siete son las propuestas señaladas, algunas de las cuales han sido ya insinuadas o expresadas directamente a través de sus trabajos anteriores. Recordemos que esta es la etapa más reciente de sus propuestas en pro del proyecto de la transformación intercultural de la filosofía, por ello se vuelve sumamente imprescindible asumir la continuidad de las etapas anteriores y reconocer los nuevos aportes.

1. En primer lugar, Fonet-Betancourt propone el “rehacer interculturalmente la historia de las ideas (filosóficas)” (2004, p.108). Exigencia que ya venía articulándose desde la etapa anterior. Para lograrlo se vuelve necesario repensar el orden lógico y el sentido desde el cual se ha elaborado la historia de las ideas, lo cual implica también repensar los criterios de selección (reducidos exclusivamente a los documentos textuales). El fin de esta actividad sería la construcción de una historia de las ideas no hegemónica sino intercultural.
2. Por otro lado, es importante fomentar el desarrollo de las “*filosofías contextuales*” (2004, p.110) vivas, que no sólo se vinculen con la recuperación del pasado sino con las propuestas de las culturas contemporáneas.
3. Una transformación intercultural de las instituciones educativas y culturales hegemónicas, estableciendo para ello una crítica a las metodologías monoculturales hegemónicas. Como alternativa se sugiere la fundación de centros interculturales donde los criterios de acreditación no sean monoculturales sino abiertos a la interacción con diversas configuraciones culturales.
4. Se propone “*relativizar el peso de la cultura del texto escrito* en la práctica de la filosofía en América Latina” (2004, p.112), abriéndose para ello a las prácticas y relatos de las culturas orales.
5. “*Cultivar activamente el aprendizaje de lenguas de los pueblos autóctonos.*” (2004, p.112) Esto haría posible el intercambio intercultural entre las diversas nominaciones de la realidad propias de cada horizonte cultural.
6. Una articulación de esfuerzos con el «pensamiento latino» (2004, p.113). Es decir, con aquellos intelectuales latinoamericanos migrantes que desarrollan sus propuestas en el seno de los Estados Unidos de Norteamérica. De estos

reconoce sus aportes en tres áreas⁴⁷ específicas: a) los que pertenecen al campo filosófico, entre quienes se menciona a Jorge E. Gracia, Mario Saénz, Ofelia Schutte y José Luis Gómez-Martínez (cfr. 2004, pp.113-114); b) el grupo que se identifica como de la “«teología hispana» y/o «teología latino/a»” (p.115), entre quienes se ubican María Pilar Aquino, Virgilio P. Elizondo, Orlando Espín, Roberto Goizueta y Ada-María Isasi-Díaz; c) el sector que se desenvuelve “a partir del giro postcolonial” (p.116) y del grupo de estudios subalternos latinoamericano, entre quienes se encuentran Fernando Coronil, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez y Walter Mignolo. De este grupo Fernet-Betancourt resalta los aportes de la crítica cultural, política y epistemológica, así como su propuesta alrededor de “la articulación de conocimientos contextuales en frontera” (p.118).

7. Por último, el filósofo cubano recomienda el impulso del “*diálogo con las formas de filosofar, pasadas y presentes de África, Asia, Oceanía y la Europa «reducida»* por los excesos de su propia modernidad capitalista” (2004, p.119)

A modo de conclusión

Las anteriores propuestas de trabajo y reflexión, como dijimos, no son del todo nuevas, pero reflejan la constante insistencia del autor en el proyecto de la filosofía intercultural. En esta etapa, sin embargo, ya se evidencian producciones claves en la línea de la transformación intercultural del pensar en América Latina. Este es un importante paso en el establecimiento y la apertura de líneas de trabajo alrededor de la propuesta general que enfatiza el filósofo cubano. Por otro lado, la alianza con las diversas propuestas que se articulan alrededor del “pensamiento latino” es también un elemento nuevo que emerge en esta etapa. La recomendación de volver la vista tanto al norte como al sur del continente americano otorga al proyecto intercultural una fuerza renovada.

La más reciente etapa del proyecto intercultural de Raúl Fernet-Betancourt nos permite asumir la apertura de horizontes y áreas de trabajo en los cuales aplicar lo que, desde la filosofía, el cubano propone. Esta interdisciplinariedad y transdisciplinariedad a la que permite abrirnos la propuesta intercultural es la tónica más novedosa en este momento. La producción del cubano no ha dejado de mantener la creatividad que exige dicho proyecto. Los resultados comienzan a manifestarse y la apertura a otras propuestas cuya finalidad gira alrededor de la inclusión de lo negado por la modernidad monocultural, son los dos logros más relevantes de esta etapa. La filosofía latinoamericana es exigida a reconfigurar sus referentes de interpretación y sus objetivos en pro de lo que ella siempre ha hecho: la reflexión a partir de los contextos históricos.

⁴⁷ Fernet-Betancourt ofrece una amplia información sobre las obras y proyectos a los cuales pertenecen cada uno de los miembros en sus respectivas áreas, las cuales obviamos aquí.

Bibliografía

- Arena, Clara, Hale, Charles y Palma, Gustavo (2004) **¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú**. Guatemala: AVANCSO.
- Beorlegui, Carlos (2004) **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano**. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Beverley, John (2004) **Subalternidad y Representación**. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Casaús, Marta y Dávila, Amílcar (Coord.) (2006) **Diagnóstico del Racismo en Guatemala**. Tomos I-VI. 2ª. edic. Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala.
- Dávila, Amílcar (1996) **Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: Siglos XVIII y XIX**. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- De Vallescar, Diana. **Raúl Fonet Betancourt. El hombre y su obra**. [En línea] Disponible en: <http://ensayistas.org/filosofos/cuba/foonet/introd.htm> [Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2008]
- **Raúl Fonet-Betancourt. Bibliografía**. [En línea] Disponible en: <http://ensayistas.org/filosofos/cuba/foonet/biblio-sobre.htm> [Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2008]
- Fonet-Betancourt, Raúl
 - (2005) “De la inculturación a la interculturalidad”. En Tamayo, Juan José y Fonet-Betancourt, Raúl (eds) **Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación**. I simposio Internación de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación. Barcelona 11-12 de julio de 2004. España: Verbo Divino. pp. 43-60.
 - (2004) **Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual**. Madrid: Trota.
 - (2003) “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural.” En **Brocar: cuadernos de investigación histórica**. Universidad de la Rioja: Servicio de publicaciones. No. 27. pp. 261-274. [En línea] Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2240563> [Fecha de consulta: 04 de noviembre de 2008]
 - (2001) **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer.
 - (1994) **Filosofía intercultural**. México: Universidad Pontificia de México.
 - (1992) **Estudios de Filosofía Latinoamericana**. México: Universidad Autónoma de México.
- Fonet-Betancourt, Raúl (ed.) (1999) **Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años**. Aachen: Main Concordia.
- Gallo, Armosino
 - (2001) **Los mayas del siglo XVI**. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
 - (1996) **El hombre, mi hermano**. Guatemala: Editorial Cultura.
 - (1994) **Identidad Nacional**. 2ª. edic. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Hale, Charles (2007) **“Más que un indio”: Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala**. Guatemala: AVANCSO.
- Mendizábal, Sergio (2007) **El encantamiento de la realidad. Conocimientos Mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana**. Guatemala: PROEIMCA-URL-PNUD-FINLANDIA.
- Morales, Mario Roberto
 - (2007) **Señores bajo los árboles**. Guatemala: Editorial Cultura.
 - (2002) **La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón**. Guatemala: Consucultura-Palo de Hormigo.
- Salazar, Oswaldo

- (1999) **Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: Bernal Díaz del Castillo.** Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- (1996) **Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: de 1994 al presente.** Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Santiago Bastos y Manuela Camus (2003) **Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala.** Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Cholsamaj.
- **VV.AA.**
 - Cultura de Guatemala. **7º. Congreso de Estudios Mayas. Los Mayas: historia, discurso y sujetos.** Segunda Época: Año XXIX. Volumen I, enero-abril 2008. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
 - Cultura de Guatemala. **6º. Congreso de Estudios Mayas. Identidades y representación de imaginarios mayas.** Tercera Época: Año XXVII. Volumen II, mayo-agosto 2006. Guatemala: Universidad Rafael Landívar
 - Cultura de Guatemala. **4º. Congreso de Estudios Mayas. Lingüística y Antropología.** Segunda Época: Año XXIII. Volumen I, enero-abril 2002. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
 - Cultura de Guatemala. **4º. Congreso de Estudios Mayas. Lingüística y Antropología.** Segunda Época: Año XXIII. Volumen II, mayo-agosto 2002. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.