

FORNET-BETANCOURT, Raúl, “La filosofía intercultural”, en: DUSSEL, Enrique-Eduardo MENDIETA-Carmen BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, CREA/Siglo XXI, México 2009, 639-646.

Observación Preliminar

Este texto no está sólo escrito para filósofos y filósofas, es decir, que no lo he escrito pensando únicamente en los y las “especialistas” en filosofía. Por eso trato de presentar en él la problemática de la filosofía intercultural en América Latina en un lenguaje que facilite la comunicación y el intercambio tanto con los y las colegas de otras disciplinas como con aquellos y aquellas que se esfuerzan en el trabajo intercultural práctico.

Explicando los términos

Para facilitar la comunicación me permitiré comenzar con una breve explicación de los términos que configuran la temática que quiero abordar en estas páginas, a saber, los términos “filosofía”, “interculturalidad” y “América Latina”. Se supone naturalmente, que, cuando hablé aquí de explicación, me refiero a la aclaración del sentido en que los voy a emplear o en el que los tomo en mi trabajo¹, y no de una discusión sobre sus posibles significados en general.

Empiezo con el término “filosofía”. Aunque la palabra, como se sabe, es de indudable origen griego- hecho que movió a Martin Heidegger a defender la tesis de que la filosofía es en su esencia exclusivamente griega²-, debo aclarar que no tomo dicha etimología como una hipoteca normativa, o sea que no vinculo el quehacer humano designado en Grecia con esa palabra a ninguna exclusividad del espíritu griego o de la cultura griega. Veo más bien que ese quehacer, que en Grecia recibió ese nombre, es una potencialidad humana que puede ser, y de hecho es, cultivada en todas las culturas de la humanidad. Filosofía se da siempre, por eso, en unas formas de pensar y hacer. No hay, por tanto, razón alguna para absolutizar *una* de esas formas y propagarla como la única válida. Quien esto hace, cae en una posición etnocéntrica que convierte en centro del mundo lo que en realidad no es más que una región del mismo. E lugar, pues, de absolutizar una forma local de filosofía, preferimos liberar el quehacer (filosófico) de toda definición definitiva a partir de uno solo de sus orígenes culturales, y proponer comprenderlo como una actividad que nace en muchos lugares y que puede tener por consiguiente muchas «nacionalidades».

La filosofía es plural; y su pluralidad no se debe sólo a hecho de que se hace y expresa en muchas lenguas, sino también a que es un quehacer contextual. Es posible que la evidencia de esta afirmación no sea hoy para muchos tan evidente como yo la propongo.

¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985; *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, Costa Rica 1992; *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México 1994.

² Véase HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires 1960, 16-17, donde se afirma: “La expresión «filosofía europeo-occidental», que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la «filosofía» es griega en su esencia; griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma (...) La frase la filosofía es griega en su esencia no dice sino que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente «filosóficos»”

Pero quienes tengan tal duda, deberán tener en cuenta que es la historia de la institucionalización académica de la filosofía la que ha ido ocultando esta evidencia, pues en esa historia el quehacer filosófico ha sido reducido en gran parte a una disciplina de estudios o a una rama del saber académico o, si se prefiere, a una “carrera”. Y lo más grave en este proceso es acaso, que con esta reducción de la filosofía a una disciplina académica, que lógicamente está sujeta además a los intereses sociales y culturales que responde la formación fomentada en las respectivas instituciones de “enseñanza nacional o estatal”, la filosofía va quedando prisionera de *una* tradición prepotente que se pretende centro exclusivo de todo desarrollo posible y que, entre otras cosas, suplanta la confrontación práctico-reflexiva con los contextos de vida por el estudio de textos; textos que, por cierto, son muchas veces tratados textos sagrados ya que esta tradición-que no es otra que la europea-occidental-los tiene por su canon.

Retomando la idea antes expresada quiero precisar ahora que la comprensión de la filosofía como quehacer contextual supera dicha la reducción de la filosofía a una disciplina, para liberarla de los intereses implícitos en la formación académica institucionalizada dominante, pero también para liberarla de la tradición que la aprisiona y que se ha apoderado de ella, haciendo así posible el encuentro con ella en muchos lugares distintos y en una multiplicidad irreductible de formas de expresión.

En esta comprensión, la filosofía no es tanto estudio de textos como saber contextual. No es un mero saber o aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo saber realidad y un saber hacer realidad. Pues el saber contextual es un saber articulado a los procesos históricos correspondientes; un saber de las interpretaciones de su contexto y de cómo en ellas se reflejan planes para hacer que la realidad sea de esta u otra manera, siga este o aquel curso; o sea, que sabe del conflicto de interpretaciones de la realidad en que tanto conflicto en el que está en juego la realidad en su marcha misma, la realidad por hacer; o si se quiere, sabe que ese conflicto decide también sobre las realidades que serán o no posibles. Pero por eso mismo, por saber que sabe que lo que se juega en ese conflicto es nada menos que el poder hacer realidad, el saber filosófico contextual es fundamentalmente *práctico*; esto es, un saber que, como decía antes, saber hacer realidad; un saber que, con base en el discernimiento de un conflicto entre los modelos de interpretación de la realidad, se articula en los movimientos sociales alternativos y liberadores, y de esta forma se integra a un plan o proyecto para realizar esas otras realidades que hoy parecen imposibles. Dicho en otros términos, se trata de un saber de realidades que sabe intervenir en el curso de la historia en nombre de los que se ha negado como realidad posible. Pues la esperanza, las memorias reprimidas, la utopía, son parte de la realidad que podemos hacer.

En referencia al término “interculturalidad” debo aclarar que no reduzco este concepto (o mejor dicho, lo que se quiere expresar con él) a su dimensión estrictamente racional, lógica o “filosófica”. Pues creo que se trata de una cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos, sino asentada más bien en el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro en el trato diario de nuestra vida cotidiana. Quiero decir con ello que para mí la interculturalidad no es sólo un tema teórico sino primordialmente una experiencia; una experiencia, además, que no brota de ningún

ámbito excepcional, que no marca nada extraordinario, sino que, por el contrario, la hacemos en nuestro ámbito más común y supuestamente propio, a saber, nuestro mundo de la vida cotidiana. Es, pues, una cualidad que experimentamos en la vida cotidiana en el sentido práctico de que ya *estamos en contacto* con el otro; y esto en sentido literal del contacto: relación entre personas/cosas que se tocan.

Hay, por tanto, un saber práctico de la interculturalidad como experiencia que hacemos en nuestra vida cotidiana en tanto que contexto práctico donde ya estamos *compartiendo* vida, historia con el otro. Se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta en una cualidad activa en todas nuestras culturas.

Lo anterior supone lógicamente una concepción de la cultura. Se habrá observado, en efecto, que, proponiendo esa visión de la interculturalidad como una experiencia de calidad en nuestras culturas propias, estoy dando por supuesto una concepción *histórica* de la cultura. Las culturas no caen del cielo sino que van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya en el trato y comercio con el otro- sea la naturaleza o sean las diosas o lo dioses- y con los otros- sea otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos. Las culturas son procesos en frontera. Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio propio, que traza el límite entre lo propio y lo ajeno como un límite que marcaría el fin de lo propio y el comienzo de lo ajeno, dejando así lo ajeno del otro lado de la frontera. No esa frontera se produce y establece al interior mismo de eso que llamamos nuestra propia cultura. El otro está adentro, y no fuera de lo nuestro.

Primero, por lo que hemos dicho sobre el origen de las culturas como procesos abiertos de trato y contrato, de “comercio”, con lo ajeno; pues lleva siempre la necesidad de la apropiación, esto es, de ir creciendo con y desde el otro.

Segundo, porque lo que se va cristalizando como “propio” en ese proceso de entrar y estar en relación con el otro, no es nuestro sin más. Quiero decir que no es propiedad ni patrimonio de una comunidad en la que todos los miembros están en perfecta comunión entre sí y se refieren de la misma manera a su herencia cultural, vale decir, no es la comunidad celestial de la comunión de los santos. Pues lo propio es nuestro en el marco de una comunidad en litigio y conflicto; una comunidad desgarrada por la lucha entre oprimidos y opresores, entre ricos y pobres, entre sabios e ignorantes, entre hombres y mujeres, en suma, por el conflicto entre grupos que tratan de instrumentalizar lo propio en beneficio de sus intereses particulares, para imponer así a la cultura llamada “nuestra” un rumbo determinado. Pero además de esta conflictividad ligada al lugar social desde donde se interpreta y vive lo propio, hay que tener en cuenta que esa cultura que llamamos nuestra, puede implicar un conflicto más estrictamente cultural porque puede suceder que se asiente sobre una matriz o fondo experiencial fundante polivalente, y que permite de este modo la emergencia de varias tradiciones en el seno de un mismo ámbito cultural. Lo que denominamos como nuestra cultura no estaría, pues, exento de un conflicto de tradiciones en pugna por imponer *una* tradición y reducir la cultura de esa comunidad a una sola de sus

tradiciones.³ A este nivel, dicho sea de paso, historificar nuestro concepto de cultura significa comprender que la cultura que llamamos nuestra no tiene por qué ser monotradicional.

Y tercero, porque enfocando la cuestión ahora concretamente desde la experiencia de América Latina, las llamadas culturas nacionales en América Latina, que pretenden precisamente presentar lo propio/nuestro como una herencia *nacional* compartida por todos los que viven en ese territorio y en la que todos consecuentemente se podrían reconocer como reconocidos participantes, sirven en verdad para ocultar que se trata de una ideología que sacraliza nombres como los de nación argentina, nación boliviana, nación chilena o nación mexicana para encubrir con este manto de supuesta unidad nacional la realidad viviente de muchos otros condenados a la marginalidad con base justo en su diferencia cultural. En las llamadas culturas nacionales hay, por tanto, más reducción que unidad. Son en gran parte, la cara de la tradición hegemónica, y por eso confrontan siempre con el otro (nuestro) que ha sido oprimido o silenciado.

De esta suerte podemos decir, en resumen, que la interculturalidad tiene una dimensión que se manifiesta intraculturalmente como ejercicio práctico y teórico, de vida y de interpretación de la propia cultura como un árbol que ciertamente puede alcanzar una configuración específica que lo hace identificable, pero justo a condición de cuidar el libre desarrollo de este complejo proceso de crecimiento que va siendo el fruto de raíces que se adentran en el suelo común siguiendo distintas direcciones, y que a veces se entrecruzan, y de ramas que crecen también con sus diferencias y en distintas direcciones.

Esta manera de ver lo intercultural como algo que ya está presente en la cultura que heredamos como propia, se desprende en el fondo de la concepción histórica de la cultura que he tratado de explicar. Pero lo decisivo es comprender que esa visión histórica de lo propio nos ayuda a explicitar los contextos de nuestra región, las fronteras de nuestra localidad, es decir, a no aislarla ni absolutizarla. O, dicho en positivo, tiende un puente hacia todo lo que nos parece ajeno y nos motiva a fomentar el contacto y el diálogo.

Para terminar este apartado diré ahora una palabra sobre el nombre de América Latina. Empleo este nombre por razones pragmáticas. Pero soy consciente de que es un nombre problemático, sobre todo cuando, como ocurre con frecuencia, se asocia dicho nombre a un concepto que pretende poder subsumir bajo un único patrón cultural-político-religioso a la diversidad del continente. Sin poder entrar aquí en este debate ya clásico⁴ me conformaré con señalar lo siguiente:

³ Sobre esta problemática de la concepción de la cultura y en especial sobre la cuestión de los conflictos interculturales véase FORNET-BETANCOURT, Raúl, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5 (1998) 51-64; "Raúl Fornet-Betancourt y la filosofía intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 6 (1998) 111-115.

⁴ Véanse las obras de ARCINIEGAS, Germán, *Este pueblo de América*, FCE, México 1945; *El continente de siete colores: historia de la cultura en América Latina*, Sudamericana, Buenos Aires 1965; ARGUEDAS, José María, *Relatos completos*, Losada, Buenos Aires 1975; BELLO, Andrés, *Obras completas 1881-1993, vol. 23*, Santiago de Chile, 229-242; MARTÍ, José, *Obras Completas, vol. 6*, La Habana 1975, 14-23; PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México 1959; PICÓN SALAS, Mariano, *Europa-América: preguntas a la esfinge de la cultura*, México 1947; RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México 1951; SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México 1968; SAMBARINO, Mario, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas 1980; SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo*, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo 1964; ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México 1953; *América en la historia*, FCE, México 1957.

Primero: La interpretación de América Latina como un continente mestizo es legítima, pero hay que tener en cuenta que pierde su legitimidad cuando se la presenta como universal, es decir, como certera y válida para toda la realidad cultural, política y religiosa del subcontinente. Pues, haciendo abstracción ahora de que el mestizaje es conflictivo porque evidencia la hegemonía de los criollos en todos los órdenes, es innegable que en América Latina hay muchos pueblos que no se comprenden como mestizos y que luchan precisamente por el reconocimiento de sus derechos a la autodeterminación política, cultural y religiosa.

Segundo: América Latina no es, por consiguiente, únicamente la tierra del mestizaje de culturas. Es también, lugar donde se “reducen” las culturas autóctonas. Mi comprensión tiene en cuenta, por eso, también la realidad de los que han sido y siguen siendo “reducidos” por el sistema hegemónico.

Y tercero: Comprender América Latina desde las culturas “reducidas” es tratar de entenderla desde las memorias históricas de sus pueblos; y sabiendo, por cierto que “la memoria tiene su propia realidad”⁵. Es, en suma, reclamar una interpretación intercultural de América Latina como derecho al hecho de una América Latina en la que todos los que son diferentes puedan también hacer su mundo.

En resumen, me guío por la visión (utópica) propuesta por Martí de una América realmente *nuestra*, construida con la participación de todos y con espacio específico no sólo para visiones diferentes del mundo sino también para la construcción de mundos reales diferentes: una América en la que todas las diferencias puedan tener su casa.⁶

De la necesidad de la interculturalidad en América Latina

Aunque en lo que hemos expuesto en el apartado se encuentran ya algunos elementos para la comprensión y práctica de la interculturalidad en América Latina, ello no debe inducir a pensar que consideremos la interculturalidad como una calidad lograda y operante en nuestras prácticas culturales, de forma que estuviese constituyendo uno de los ejes de transformación de las culturas en América Latina. En verdad hemos anticipado más un programa de acción cultural, que analizado una realidad existente. Por eso, queremos hablar ahora de la interculturalidad o, si se prefiere, del diálogo intercultural en el sentido de una necesidad, de una tarea, que urge llevar a buen término, si es que deseamos descubrir realmente América en toda su variedad y diversidad. No es algo que damos por hecho, sino que consideramos que es todavía, en gran parte, un programa que está por hacer. Pero si insistimos en su carácter de necesidad, es porque no hay otra alternativa para cancelar los hábitos y consecuencias del colonialismo, y detener de este modo la colonización de la humanidad por la civilización hoy hegemónica.

En este sentido, la necesidad del diálogo intercultural en América Latina está conectada con la historia de la conquista y de la colonización del subcontinente en tanto que historia de un desastre continuado: la destrucción y opresión sistemáticas de las diferencias culturales. Al principio estaban las diferencias con sus universos específicos, pero con la invasión europea se trata de erradicar esa memoria destruyendo sus formas de vida social, política, cultural y religiosa. La diferencia del otro es “reducida”, y el otro se

⁵ SUBCOMANDANTE MARCOS, “Discurso de clausura en el Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural”, *La Jornada* (México), 16 de agosto de 1999, 13.

⁶ MARTÍ, José, *Obras Completas*, Ciencias Sociales, La Habana 1975, 15-23.

convierte en un objeto colonizado, es decir neutralizado social, cultural y políticamente, y es, en cuanto tal, sometido a un proceso de occidentalización que lo condena en definitiva a la marginalidad.

Esta vinculación de la necesidad del diálogo intercultural con el desastre del colonialismo quiere decir que se trata de la necesidad de un imperativo ético. Ante la catástrofe de la opresión y el sometimiento, del encubrimiento y de la exclusión de las diferencias, el diálogo intercultural, como alternativa para reparar la injusticia cometida y enrumbar la historia por caminos de convivencia solidaria, presenta, en efecto, la necesidad de una opción ética imperativa; una opción que no podemos rechazar sin hacernos cómplices culpables del sistema hegemónico vigente.

Que la interculturalidad en América Latina conlleva ese carácter de necesidad también ética, vale tanto como decir que el trabajo por el diálogo intercultural en el ámbito latinoamericano tiene que orientarse por los principios de la liberación y de la justicia. No hay reparación sin liberación de los pueblos sometidos ni sin reconocimiento efectivo de su derecho a la autodeterminación. De donde se desprende que la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesario reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de dignidad inviolable que nos hace iguales.

La necesidad del diálogo intercultural en América Latina se presenta, como hemos visto, con una doble dimensión de obligación normativa: reparar la culpa con las víctimas del colonialismo y la de promover un nuevo orden justo, reconociendo al otro en su dignidad y colaborando con su empresa de liberación.

Por ésta es, si se quiere, la necesidad con que interpela el diálogo cultural sobre todo a los que se sienten herederos de la cultura occidental en América Latina o se entienden como representantes del rostro blanco en la cultura latinoamericana. Pues pensamos que hay también una necesidad del diálogo intercultural para los pueblos indígenas. O acaso mejor, que los pueblos indígenas-y lo mismo habría que plantear para los pueblos africanos de América-perciben la necesidad del diálogo intercultural de una manera específica. Es de suponer-y digo suponer porque no soy indígena y no puedo hablar de esa percepción más de que una forma indirecta, mediada por lecturas y relatos interpersonales- que, aunque compartan la visión de la necesidad del diálogo intercultural como medio indispensable para canalizar la esperanza del reconocimiento real del otro en su diferencia y de poder fundar un nuevo orden de intercambio cultural solidario, los pueblos indígenas prefieran acentuar que la necesidad del diálogo intercultural está conectada con su derecho a tener una cultura propia y a ser ellos mismos desde y en la defensa de esa cultura. Pues el diálogo intercultural supone identidades culturales conscientes de sus diferencias. Y como esto implica, a su vez, la realización concreta de las diferencias, esta percepción vería además en el diálogo intercultural una necesidad urgente para corregir la asimetría en las estructuras actuales de poder y crear condiciones iguales para el desarrollo pleno de todas las culturas.

De la necesidad de transformar la filosofía en América Latina a partir del desafío del diálogo intercultural

Si la consideración efectiva de una mejor calidad en nuestras respectivas culturas-y con ello también de una mejor calidad humana en nuestra existencia personal y comunitaria- depende de que podamos o no cultivar nuestras culturas como terrenos

fecundas para el diálogo intercultural, entonces puede decirse análogamente que la elaboración de una filosofía de mejor calidad en América Latina depende hoy de la transformación de la filosofía que hacemos desde las exigencias que nos plantea el diálogo intercultural. Por eso interpretamos la necesidad de la interculturalidad como una necesidad que afecta también a la filosofía y que ésta debe asumir concretamente en el sentido preciso de una exigencia de transformación.

La transformación de la filosofía en América Latina desde el imperativo de la interculturalidad supone, sin embargo, una compleja tarea de autocrítica radical que, por implicar la casi disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía, proponemos designarla con el nombre *desfilosofar* la filosofía. ¿Qué entendemos por esta tarea? ¿Qué proponemos, en concreto, con ello?

Desfilosofar la filosofía quiere significar, primero, liberar a la filosofía de la cárcel en la que la mantiene prisionera la todavía vigente hegemonía de la tradición occidental centroeuropea. Y esto no significa únicamente romper el monólogo que mantiene la filosofía es esa reducción occidentalista al hacerse y rehacerse desde la argumentación desarrollada sólo en el interior de los sistemas occidentales de pensamiento. Ello implica, además de esa necesaria desmonologización, liberarla de los límites que le ha impuesto la institucionalización académica según el canon de la tradición hegemónica. Pues por esa vía de la institucionalización académica la filosofía se ha reducido en lo esencial a una “disciplina”; y ello con el agravante de que, al ser una “disciplina” articulada en sus contenidos desde la tradición hegemónica centroeuropea e integrada además con una función específica a los intereses de las metas formativas del sistema de la modernidad europea y del capitalismo, la filosofía como “disciplina” no sólo queda configurada desde la tradición del saber dominante sino que también se ve sujeta a la disciplina del sistema en general. Como “disciplina” la filosofía tiene que observar las reglas del juego, las leyes, de una tradición científico-cultural, así como de todo un sistema de educación que está a su vez ligado a un sistema social, lo político y lo económico.

A este nivel, pues, desfilosofar es liberarla de la obligación a la observancia exclusiva de las leyes de un único sistema del saber o de un determinado sistema educativo. Desfilosofar es aquí des-disciplinar; es sacar la filosofía de los límites que le imponen, para ser más concretos, los planes de estudios que se han globalizado desde Europa central y la función que se atribuye en el sistema educativo hegemónico. Abogar por una filosofía des-disciplinada es así abogar por una filosofía que, para seguir con la metáfora de la cárcel, se hace fuera de ese terreno donde ella está sometida a la observancia de las leyes impuestas por el carcelero.

De donde se sigue que desfilosofar la filosofía significa, segundo, romper con el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental, y mostrar la monoculturalidad de la definición o comprensión dominante de la filosofía. O sea, trabajar más bien con la convicción de que no existe una filosofía en cuanto tal, abstracta y ahistórica, que habría nacido paradójica y curiosamente en Occidente, y que lo que se da son filosofías contextuales con matrices culturales muy diversas. Dicho de manera todavía más positiva, desfilosofar la filosofía es partir del hecho de la existencia real de otras filosofías, aceptando que *“pueden tener su justificación en el seno de matrices culturales distintas de la*

*propia*⁷, para reconfigurar el trabajo filosófico basado en la consulta e intercambio de todas las distintas culturas filosóficas.

Si en este segundo momento desfilosofar la filosofía supone, por tanto, descentrarla de su fijación en la cultura centroeuropea para abrirla a una nueva reformulación desde la participación de esas otras filosofías que hasta ahora siguen siendo negadas por la tradición occidental hegemónica, en un tercer momento, que sería complementario, se trataría de hacer que la filosofía tenga un presente ocupándose justo de su presente contextual correspondiente. En este tercer momento desfilosofar la filosofía es sacarla de la tendencia a ocuparse consigo misma, con su historia, con sus textos; y de ser solo filosofía de la filosofía. En cualquier cultura de la filosofía- pues esa tendencia no es privativa de la tradición hegemónica-habrá que trabajar por una filosofía que sabe que su pasado no consiste solo en textos, sino también en la contextualidad e historia de las cuales esos textos son reflexión, y que por eso sabe también que es una perversión de su propio pasado reducirlo a “bibliografía” para ejercicios académicos; pues, bien entendido, su pasado mismo la impele a no hacer de él un cómodo refugio, por cuanto que le presenta el espejo donde puede verse como quehacer contextual, desafiándola de este modo a hacer otro tanto en su presente, esto es, ocuparse de él.

En relación con este tercer momento estaría todavía, en cuarto lugar, otro momento en el que la tarea de desfilosofar la filosofía se concretizaría en el intento de hacer que ese presente de la filosofía se articule como presencia efectiva de la filosofía en el espacio público de las sociedades y culturas donde se ejerce. Sería, pues, hacer una filosofía que reflexiona sobre los asuntos públicos y que sabe hablar de ellos públicamente, contribuyendo de esta manera a la formación de un espacio alternativo de opinión pública.

En quinto lugar, por último, vemos la tarea de desfilosofar la filosofía como una empresa de carácter más constructivo que consistiría en reconstruir el quehacer filosófico a partir de ese profundo mundo que llamamos el mundo de la sabiduría popular, intentando ampliar nuestros métodos de trabajo, el acervo de fuentes a las que recurrimos para elaborar nuestras interpretaciones de la realidad y de la vida, y ampliar el horizonte desde el que pensamos. Para el ejercicio de la filosofía en América Latina esto significa, en concreto, abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común.

Cumpliendo esta tarea que acabamos de esbozar, estaremos transformando la filosofía en América Latina desde las exigencias del desafío del diálogo intercultural. Y queda claro por lo dicho que esa transformación de la filosofía es la vía para lograr la mejor calidad deseada para la filosofía en América Latina, a saber, una filosofía que es la casa en la que todos los pueblos y culturas del continente pueden articular libremente su memoria y su palabra de sujetos vivientes.

⁷ PANIKKAR, Raimon, “Resumen del congreso”, en: FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.), *Unternwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt 1998, 213.

De la utilidad práctica de una filosofía interculturalmente transformada

Aunque nos parece evidente que la propuesta formulada en favor de una transformación de la filosofía, a partir de las exigencias del diálogo intercultural, deja claro las implicaciones y consecuencias prácticas de dicha transformación; es decir, pone de manifiesto que no se trata sólo de un asunto meramente teórico para el entretenimiento de los profesionales de la filosofía, sino que, por el contrario, apunta a una nueva forma de ejercitar el quehacer filosófico en beneficio del mejoramiento social y cultural de los seres humanos; aunque esta perspectiva práctica, repetimos, nos luce patente en lo expuesto, queremos, con todo, señalar brevemente de manera explícita esta sustancial dimensión de la utilidad práctica de la transformación intercultural de la filosofía⁸.

Empecemos con lo siguiente. No se necesita, en efecto, mayor argumentación para ver que una filosofía interculturalmente transformada ayuda a comprender que las diferencias culturales y sus correspondientes modos de vida, que son siempre universos materialmente organizados, y no sólo “estilos” individuales opcionales, no son contradicciones que amenazan la vida de la humanidad. ¡Todo lo contrario! Son la riqueza que nos regala la vida, y el cultivo de esas diferencias es la mejor forma de cultivar la vida, y alcanzar así una cultura de la vida en abundancia. Y esta comprensión de las diferencias culturales es, naturalmente, un elemento básico para la praxis concreta de la tolerancia y el pluralismo. Pues nos da el marco para una praxis cultural y política que sabe que las diferencias culturales son sólo una amenaza para el orden hegemónico que pretende nivelar el mundo en su diversidad, pero en ningún caso una amenaza para la vida. No deben, por tanto, ser sacrificadas ni “pacificadas” ni neutralizadas en nombre de ese orden vigente, sino que deben ser potenciadas desde sí mismas y mediante la comunicación entre ellas.

Otro aspecto concreto de la utilidad práctica de una filosofía interculturalmente transformada es el aporte a una política que, como consecuencia del reclamo a la tolerancia y el pluralismo, busque cumplir con el derecho que tienen las culturas y los pueblos no solamente a *decir que ven* el mundo de forma distinta, sino también, y sobre todo, a *hacerlo* según su propia manera de vivir. Pues ¿qué es una forma de vida sin mundo real propio?

Por último diríamos que la utilidad práctica de la filosofía interculturalmente transformada se expresa, acaso como punto que aglutina los dos aspectos anteriores, en su contribución a la búsqueda de alternativas concretas a la globalización del neoliberalismo⁹, ya que muestra la ideología imperial que gobierna ese proceso como globalización acelerada de una forma particular de vida, de economía, de cultura, de democracia, etc.; y opone a dicha ideología una concepción de la historia de la vida humana donde ésta se hace desde y con sus diferencias, desde el valor de sus memorias en todos los pueblos; es decir, no una historia lineal, reducida a la línea que dibuja el progreso en su sentido occidental, sino una historia pluriversa, con muchas líneas y futuros posibles. Esta visión constituye, a nuestro parecer, un ingrediente importante para una praxis social que responde a la globalización del neoliberalismo con la alternativa de un mundo multiverso construido desde abajo como tejido de solidaridad entre culturas que se comunican sin perder su raíz contextual.

⁸ Para la fundamentación más detallada de este punto véase: FORNET BETANCOURT, Raúl, “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, *Revista de Filosofía* 90 (1997) 365-382.

⁹ Véase: FORNET BETANCOURT, Raúl, “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización”, en: ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO (ed.), III^{as} Jornadas de Hispanismo Filosófico, Santander 1999, 387-394.

Bibliografía:

- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, Costa Rica 1992.
- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México 1994.
- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, *Revista de Filosofía* 90 (1997) 365-382.
- ✓ ESTERMAN, Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito 1998.
- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5 (1998) 51-64.
- ✓ “Raúl Fonet-Betancourt y la filosofía intercultural (entrevista)”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 6 (1998) 111-115.
- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización”, en: ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO (ed.), *IIIª Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander 1999, 387-394.
- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y globalización*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation/DEI, Frankfurt/San José de Costa Rica 2000.
- ✓ DE VALLESCAR PALANCA, Diana, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Editorial SP, Madrid 2000
- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.
- ✓ SALAS ASTRAÍN, Ricardo, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, UCSH, Santiago de Chile 2003.
- ✓ WIMMER, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie Einführung*, Universitätsverlag, Viena 2003.
- ✓ ESTERMAN, Josef, “¿Progreso o Pachakuti? Concepciones occidentales y andinas del tiempo”, *Fe y Pueblo*, segunda época, 5 (2004) 15-39.
- ✓ FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid 2004.
- ✓ SALAS ASTRAÍN, Ricardo, *Ética intercultural*, Abya-Yala, Quito 2006.