

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO DIÁLOGO CRÍTICO NECESARIO EN EL CAMBIO DE ÉPOCA

Desafíos epistemológicos y ético-políticos

Alcira Bonilla

Alcira Bonilla es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense (Madrid). Se ha orientado especialmente al campo de la fenomenología y del pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo en lo referente a la perspectiva filosófica intercultural. En la actualidad se desempeña como Investigadora Principal del CONICET (jubilada recontratada), como directora de la sección de “Ética, antropología filosófica y filosofía intercultural. Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y como profesora titular consulta en el Departamento de Filosofía de la misma universidad

INTRODUCCIÓN

He pensado este encuentro, que después tiene que derivar en un intercambio con Uds., más que como una exposición filosófica, como la reflexión sobre una historia. Una historia reciente, aunque con raíces antiguas. La exposición, en orden a ir creando un ámbito de entendimiento mutuo, estará dividida en tres partes. La primera considera la Filosofía Intercultural como un *factum*, como algo que *hay*. La segunda trata sobre el cambio de época. La tercera aborda la Filosofía Intercultural como *desideratum*.

1. LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO *FACTUM*

Partamos de dos fechas. La primera es el año 1991, cuando se fundó, en Viena, la *Sociedad de Filosofía Intercultural*. A partir de entonces y bajo este rótulo se han sucedido una serie de publicaciones, congresos, jornadas, encuentros y foros. Si a partir de este material se hiciera un trabajo, que aquí no se llevará a cabo por razones de espacio, podrían distinguirse distintas corrientes dentro de la misma. La segunda fecha es 2015. En ese año, Raúl Fonet-Betancourt, que es uno de los representantes más importantes de la Filosofía Intercultural, publicó un libro de balance de estos treinta años de trabajo llamado *Historia y desarrollo de la filosofía intercultural*¹.

En su Prefacio, Fonet indica que, si bien la denominación es nueva y tiene tres décadas, la idea, la experiencia de hacer filosofía intercultural, es antigua. Baste mencionar la figura del extranjero de Elea en el Parménides de Platón, que es tan decisiva. Dice el filósofo cubano textualmente:

“La denominación de *Filosofía Intercultural* como nombre propio reconocido pertenece al tipo de conceptos para los cuales una formulación precisa y expresa la mayoría de las veces sólo se encuentra mucho más tarde que la experiencia de la que en realidad se trata.”²

En efecto, existe una prehistoria cultural que da origen a este modo de filosofar que son los múltiples modos de la experiencia del encuentro con el otro, con consecuencias teóricas y prácticas. En este volumen, Fonet no se remonta a tales orígenes (tarea imposible), sino que le interesa mostrar estos treinta años de institucionalización de la Filosofía Intercultural. Más precisamente, de una de sus líneas; ya que se podrían analizar otras historias más o menos paralelas.

Cada uno de los capítulos del libro está escrito por un representante de la Filosofía Intercultural y resulta demostrativo tanto de la amplitud de este movimiento así como de la

¹ Cfr. Raúl FORNET-BETANCOURT (Hrsg), *Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturellen Philosophie*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 2015 (en adelante GIP)

² GIP, 7 (Trad. A. Bonilla)

voluntad que tienen todos los autores de encontrar antecedentes históricos para este modo de entender la filosofía, de dar cuenta de las lenguas en las que esta filosofía se escribe, de su canon (los autores a los que recurren), de sus problemas y de su vínculo necesario con los contextos histórico-culturales. Los artículos que lo componen son: Albert KASANDA, *La Filosofía Intercultural en África. Estado actual y perspectivas*; Sarhan DHOUIB, *El debate sobre la Filosofía Intercultural entre los filósofos árabes*; Hyondok CHOE, *Contribuciones desde Asia a la transformación intercultural de la filosofía*. Luego vienen dos contribuciones dedicadas a la Filosofía Intercultural en Europa Occidental: uno de Josef ESTERMAN, *La Filosofía Intercultural en el espacio de lengua alemana y en los países del Benelux*, y el otro de Helene BÜCHEL, *Filosofía Intercultural en Italia, Francia, España y Portugal*. Después tenemos el artículo del compilador Raúl FORNET-BETANCOURT, *La Filosofía Intercultural en Latinoamérica*, y el de Edward DEMENCHONOK, *El debate sobre diversidad cultural e interculturalidad en USA y Canadá*. El libro se cierra con un apéndice sobre la Filosofía Intercultural en Europa del Este, que puede resultar particularmente productivo para quienes lleguen a interesarse en estos temas. Está compuesto por la colaboración de Michail EPSTEIN, *La filosofía rusa de la cultura y el diálogo intercultural*, abordando un tema que está ganando una especial relevancia en la actualidad, y por el artículo de Iwona KRUCZEK, *La aproximación polaca actual a la interculturalidad*.

Esta presentación sumaria permite vislumbrar que lo que se institucionalizó en 1991 cuenta ya con treinta años de una historia importante.

No tanto como “representante” de esta filosofía sino como alguien que estudia filosofía y se interesa por el pensamiento filosófico pienso que se impone la necesidad de atender al menos con curiosidad filosóficamente esta emergencia de la Filosofía Intercultural. Una primera dilucidación debería ir por el lado de ponderar si se trata solo de una moda pasajera vinculada con algunos aspectos de la denominada globalización, o si estamos ante un nuevo modo de hacer y comprender la filosofía y otros saberes, que merece ser considerado con seriedad y que puede incidir de manera positiva en los intentos por pensar contextualmente las filosofías. En nuestro caso -y este el rótulo con que denomino lo que pretendo llevar adelante- una *filosofía intercultural nuestroamericana liberadora*; desde ya, no aislada de- sino en constante diálogo con las otras filosofías del mundo.

Volvamos sobre la pregunta antes insinuada: la Filosofía Intercultural ¿es sólo una moda pasajera? Con la mundialización de los mercados y la expansión a escala prácticamente mundial de las tecnologías de la información, la Filosofía Intercultural surgió

en Europa como crítica de la ideología de la globalización y de sus consecuencias. Ente otros desafíos, a las filósofas y los filósofos se le presentaban, en palabras de Franz Wimmer, la necesidad de *“mantener un intercambio consciente y productivo con la diferencia, si la filosofía pretendía tener algún papel en el mundo globalizado”*³. Esta expresión es, por cierto, ambigua, ya que se establece sobre la dualidad nosotros/los otros, con su consabida peligrosidad. Sin embargo, si uno lee la totalidad del trabajo del autor cae en la cuenta de que no es ésta su intención. Simplemente, señala que las y los filósofos se encontraron ante una *necesidad*: si existe intercambio, comercio, migraciones, etc., también es necesario ver qué están pensando los otros; so pena de quedar encerrados, y ya sin el recurso de echar mano -como aún era posible hasta hace poco- a una filosofía europea como producto de exportación. En este sentido hay que reconocer que la mayor parte de los mentores de la Filosofía Intercultural no la concibieron como medio para fortalecer el mercado de la filosofía europea o eurocéntrica en baja. Casi todos muestran un intento honesto de plantearse preguntas indispensables y responderlas para una ampliación y descentramiento de las perspectivas teóricas y prácticas que habían cultivado hasta ese momento.

En esta misma línea va un comentario que le escuché a Raúl Fornet-Betancourt en el sentido de que él y otros representantes de la filosofía intercultural fueron oportunamente “tentados” por muchas empresas. Éstas les requerían orientaciones sobre cómo tratar con gente de distintos países y culturas, dada su presencia en diversas partes del mundo y la imposibilidad de un tratamiento uniforme a sus distintas implantaciones. A lo que cabe agregar un recuerdo personal. De hecho, una de las primeras cosas que leí sobre interculturalidad la encontré hacia fines de los años ’70 en una revista de la empresa Renault. Allí, el articulista se preguntaba cómo transmitir órdenes; por ejemplo, cómo habría de proceder un jefe de la compañía en Italia, en España, en Francia, en USA, Brasil o Argentina. No sé si los primeros representantes de la Filosofía Intercultural se habrán atado al palo de la nave al modo de Ulises, pero lo cierto es que tales cantos de sirena parecen no haberlos seducido. Tenemos aquí una primera indicación contraria a la idea de moda.

Una segunda línea de argumentación en esta dirección tiene que ver con que todas las corrientes de la Filosofía Intercultural están en contra de la idea, defendida como es sabido por Maurice Merleau-Ponty, de que la filosofía es una institución europea que nace en Grecia de manera prácticamente definitiva. El filósofo francés señala el carácter fundador y señero de la matriz griega de la filosofía, valiéndose de la categoría

³ Franz WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien, WUV, 2004, p.12.

“institución”, de raíz husserliana, que es fundamental en su pensamiento para entender los fenómenos culturales, entre los cuales está la filosofía:

“Otros pueblos han encontrado la filosofía o la han tocado por azar y sólo en instantes. Los griegos la han instituido; han practicado y definido la actitud central de la cual surge todo lo que después es denominado filosofía. En tanto numerosas civilizaciones produjeron pensamientos y costumbres que, por cierto, nos interesan, pero que nos son accesibles mediante trasposiciones o como muestras, testimonios, documentos históricos, los Griegos, casi sin preparación ni transición, dieron las fórmulas de la preocupación filosófica que atravesaron el tiempo por su propia fuerza de cosas dichas y nos tocan, no en nuestra memoria o en nuestro “humanismo”, sino en nuestro pensamiento presente.”⁴

Lo que Merleau Ponty olvida es que la creación de esta manera de entender la historia de la filosofía es un producto de la ilustración, pasando por el romanticismo y desembocando en 1903 en el famoso texto de John Burnet *La aurora de la filosofía griega*. Para el fenomenólogo galo, entre los griegos y el mundo occidental del siglo XX hay perfecta continuidad filosófica aunque hayan aparecido otros temas; las mismas palabras, la misma forma de interrogar el mundo, idéntica fuerza motivante, etc. Cabe preguntarse si Merleau-Ponty fue consciente, por ejemplo, de la simetría estricta que existe entre las filosofías de la India y el desarrollo de las escuelas griegas y helenísticas de filosofía. Abordaje que, en Argentina, ha sido particularmente cultivado por Fernando Tola y Carmen Dragonetti, máximos referentes de la filosofía de la India y de la filosofía budista en el medio latinoamericano, y plasmado en diversas publicaciones⁵. Paralelismos que, si se piensa sin anteojeras ideológicas, tampoco son extraños ya que los griegos y el pueblo indio de habla sánscrita son primos hermanos.

En contraposición con estas ideas, el primer presidente y fundador de la *Sociedad Internacional para la Filosofía Intercultural*, Ram Adhar Mall –un filósofo indio que vivió algunos años en Alemania- realiza la siguiente caracterización general de la Filosofía Intercultural:

“La Filosofía Intercultural no es, ante todo, un sistema particular y concreto de filosofía, sino una nueva actitud filosófica. O mejor, una actitud proto-filosófica, según la cual el espíritu de la filosofía se puede realizar en contextos culturales diferentes.”⁶

⁴ Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY (dr.), *Les philosophes de l'Antiquité au XXe. Siècle. Histoire & portraits*. Nouvelle édition révisée et augmentée sous la direction de Jean-François Balaudé, Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 121 (trad. A. Bonilla)

⁵ Cfr., Carmen DRAGONETTI-Fernando TOLA, *Sobre el mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India. El sistema filosófico indio Samkhya. Dualismo Espíritu / Materia. Materialismo sui generis. Evolucionismo. Ateísmo*, Buenos Aires, Fundación Instituto de Estudios Budistas (FEB), 2002.

⁶ Cfr., Ram A. MALL, “Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification”, *Confluence. Online Journal of World Philosophies*, Vol. 1 (2014) 67-84, p. 68 (trad. A. Bonilla)

En otros términos, ya no partimos sólo de esa pesada herencia griega con sus construcciones ulteriores. Según Adhar Mall la Filosofía Intercultural presenta siete rasgos característicos:

a) Puede entenderse como una *philosophia perennis* en el sentido de Jaspers. En otras palabras, el espíritu, la idea de la filosofía se realiza en la *diversidad*.

b) Trata de cuestiones que han sido planteadas en diferentes tradiciones y, por tanto, se confronta con respuestas diversas a partir de las mismas. Esta asimetría entre preguntas y respuestas impediría la universalización de un modo particular de hacer filosofía.

c) No existen ni culturas puras ni filosofías puras. En todas las tradiciones filosóficas encontramos la presencia de diversos elementos culturales y filosóficos.

d) La universalidad de la racionalidad filosófica se muestra en diferentes culturas y tradiciones filosóficas del mundo y las trasciende, dando sentido al prefijo *inter*. Esta universalidad de la filosofía es la universalidad de un *in between*, de algo que se da *entre*.

e) Se presenta como un tipo de emancipación de todos los centrismos. Para la Filosofía Intercultural no hay un centro.

f) La necesidad de una nueva historia de la filosofía que abarque todas las tradiciones.

g) La pretensión de que la Filosofía Intercultural se desenvuelva en un horizonte intercultural de pluralismo, diversidad y diferencia entendidos como valores. No es un abordaje neutral frente a los valores.

2. EL CAMBIO DE ÉPOCA: RESPUESTAS “NUESTROAMERICANAS”

Comencemos por algunas cuestiones biográficas. Conocí a Raúl Fornet- Betancourt en 1985 en un congreso donde se dio una suerte de chispazo de coincidencias entre nuestras maneras de pensar la filosofía. Yo acababa de defender mi tesis doctoral en filosofía sobre la última obra de Husserl y partiendo de allí había empezado a transitar por otros temas.

Fornet, cubano de nacimiento, fue llevado a España por sus padres que emigraron de Cuba motivados por el triunfo de Fidel Castro. Se hizo un militante “revoltoso” por lo que se fue del país una vez terminado su primer doctorado en Salamanca. Desde 1972 trabajó en el Instituto *Misio* de la ciudad alemana de Aachen (Aix-la-Chapelle/Aquisgran) creando allí una sede de investigación importante; a pesar de algunos cambios ulteriores las

iniciativas principales y el grupo de trabajo se han mantenido y acrecentado hasta la fecha. En 1982 fundó la revista *Concordia* y la publicación de una serie de trabajos monográficos de diversos autores a partir de 1984. Desde entonces reúne en torno a sí a un grupo de investigadores e investigadoras interdisciplinario, al que suelo denominar “Escuela de Aquisgran”. Son numerosos, están por todo el mundo y coinciden en una serie de líneas básicas.

Actualmente tiene el proyecto de crear una *Escuela Internacional de Filosofía Intercultural* sobre la base de un patronato barcelonés que administra la herencia Raimundo Pannikar, otro gran mentor del pensamiento intercultural.

A estas referencias hay que añadir una muy importante para nuestro caso. En 1995 se realizó en México el *Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*. A partir de entonces se produjo una incorporación masiva de pensadores latinoamericanos y caribeños a la Filosofía Intercultural. Con esta incorporación se reforzaron los rasgos interdisciplinarios y dialógicos de la corriente y se le imprimió un sesgo claramente *nuestroamericano*. Todo ello vinculado con los desarrollos previos y contemporáneos de la Filosofía de la Liberación, con intercambios con los representantes de los Estudios Poscoloniales y Decoloniales, y con otros representantes del pensamiento crítico de América Latina. En efecto, la Filosofía Intercultural se presenta como una línea de pensamiento crítico en sentido amplio.

Pienso que es pertinente, antes de continuar con el desarrollo de este punto, explicitar por qué empleo de manera preferente el adjetivo *nuestroamericana* para designar el trabajo de filosofía intercultural liberadora que hacemos desde “Nuestra América”. Esta denominación, como es fácil de advertir, proviene del famoso artículo de José Martí “*Nuestra América*” de 1891, que es señero y auroral para el pensamiento y para la docencia.

Nuestra América, como ya lo aclaraba Martí, no constituye un mero denominador geográfico. Siguiendo ciertas versiones más contemporáneas del pensamiento de Martí, sobre todo las del uruguayo Yamandú Acosta, para mí esta denominación hace referencia a mujeres, varones y grupos humanos de todo tipo que pueblan el continente, sobre todo aquellos que están condiciones de minoridad y resistencia. Vale decir, quienes como un “nosotros” *nuestroamericano* se reconocen en cuanto sujetos conscientes de la propia dignidad y, a la vez, de la dominación de la que han sido y son objeto. Con esto extendiendo el calificativo de *nuestroamericanas* a personas que viven en Estados Unidos, por ejemplo los afrodescendientes, los hispanos, las minorías dominadas, etc. Ya no es, como en el caso de

Martí, un adjetivo que se origina para marcar la actitud contra los españoles o contra los norteamericanos, sino que implica una interpretación más amplia.

Vayamos ahora al “cambio de época” como tal. Tiene que ver con algunas marcas del tiempo: los ’70 y los ’90. ¿Qué pasa en medio? Los años ’70 estuvieron signados por la Filosofía de la Liberación, las Teologías de la Liberación, por las movidas artísticas de Buenos Aires. Desde fines de los ’60 se dio el gran movimiento de la Filosofía de la Liberación, surgido en la Argentina y que luego se expandirá por toda América y el mundo. El despliegue, inicialmente promisorio de temáticas y cuestionamientos a los que dio impulso la Filosofía de la Liberación, con el acento puesto en un nuevo sujeto histórico-político al que se llamó el pueblo, los oprimidos del sistema, las víctimas, quedó relegado casi inmediatamente de los círculos académicos a raíz de la censura y de la autocensura impuesta, directa o indirectamente, por las dictaduras cívico-militares que asolaron nuestros países y otras formas de terrorismo de Estado con su secuela de colegas y de estudiantes muertos, encarcelados y/o exiliados. El tema del exilio, por tanto, es decisivo para la Filosofía de la Liberación. A esto se sumaba la crisis económica y social subsecuente.

Vamos ahora a comienzos de los años ’80. Con el retorno de las democracias en los países del Sur, condicionadas y frágiles en sus comienzos, se produjo un reverdecimiento de los estudios filosóficos de diversas orientaciones en toda América del Sur, sobre todo en las academias universitarias, y su adecuación a los nuevos contextos políticos, económicos y culturales. Sin embargo -y esto es algo a estudiar por los interesados en la historia de las ideas- fue escaso el lugar y el protagonismo que en esa década tuvieron los representantes de la Filosofía de la Liberación. En la Argentina, al retorno de la democracia solo cabe mencionar al grupo de Roig en Cuyo y alguna gente más desperdigada en las universidades. Esta situación fue provocada en parte por la pérdida de algunas y algunos compañeros y por las dispersiones de los exilios y en parte porque las universidades y los centros académicos quedaron homogeneizados bajo el imperio de las líneas de trabajo filosófico de los países centrales del momento. Creo, además, que no me equivoco al pensar que a partir de ese momento la Filosofía de la Liberación y otros movimientos recibieron el impacto de varios acontecimientos de la época que indujeron de modo decisivo la deriva hacia la *opción intercultural* de varios de sus representantes. Como dice Fornet, no se trata de dos movimientos contrapuestos sino que pueden perfectamente coincidir. La Filosofía Intercultural, por lo menos en esta versión que yo les estoy

mostrando, quiere ser liberadora; al tiempo que autores como Dussel se acercan a las temáticas culturales e interculturales.

Enuncio algunas circunstancias y hechos significativos que se dieron, sobre todo, en la última década del siglo pasado. Por un lado, la mundialización neoliberal que afecta la vida en todas sus dimensiones: económica, mediática, catástrofes humanitarias, destrozos de la naturaleza. Hablo de mundialización en lugar de globalización, porque éste último es un término que queda muy pegado a esta ideología de la mundialización hegemónica neoliberal. Por supuesto que esto empieza antes, en los '70, pero se refuerza con la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría.

Por otro lado, la emergencia combativa de los pueblos originarios de Nuestramérica y de otros grupos minorizados que empezaron a llevar adelante luchas por el reconocimiento de sus derechos e identidades. Ante todo su derecho a la vida, a la existencia misma. Solo como ejemplo se puede pensar en los movimientos de mujeres, en los movimientos de los Sin Tierra, en los movimientos sociales y en los movimientos indígenas. En este sentido vale la pena tomar conciencia del debate intenso surgido en torno a 1992, con motivo de cumplirse el Vº Centenario del pretendido “descubrimiento” de América. Tanto el gobierno español como el portugués intentaron hacer celebraciones. Pero inmediatamente fueron condenados por gobiernos, intelectuales y agrupaciones de distinto tipo. Las reacciones más eficaces, en tanto influyeron en la conciencia pública y provocaron cambios políticos, provinieron de numerosos grupos de descendientes de los pobladores originarios víctimas del expolio y la conquista, y luego encubiertos u olvidados. Como muestra de estos movimientos se puede citar la declaración de la comisión internacional CISA (Consejo Indio de Sudamérica) por los *Derechos humanos de los pueblos indios* (1985) y el *Repudio a la Invasión Extranjera de América* (1988). Se han hecho una enorme cantidad de trabajos en torno a esto, de los que cabe mencionar el estudio de Dussel “1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*”. En lo personal, hice una pequeña contribución con ocasión de dos conferencias de apertura a los actos de la Universidad Macerata, It., por el Vº Centenario, donde trabajé toda la disputa por los significantes y el significado que se dio en ese momento.

Otro aspecto a tomar en cuenta es la conciencia cada vez más aguda de la condición neocolonial que impregna desde entonces, tanto a los imaginarios sociales y culturales como también a formas de organización política, social y económica, y que se sintetiza en la conocida distinción de Aníbal Quijano entre colonialidad del poder, del saber y del ser. A

partir de ese nuestro trabajo tiene que estar pensado, usando como una categoría del mismo, la idea de condición colonial con el racismo que ella implica.

Otra cuestión a tomar en cuenta son los constantes y pauperizados flujos migratorios que se dan en Nuestramérica, a los que tenemos que agregar los contingentes de desplazados internos como es el caso de Colombia. Parafraseando conjuntamente a Étienne Balibar y a Michel Foucault, considero que de las migraciones constituyen el *fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo*.

Otro aspecto es la aguda conciencia del carácter planetario del deterioro ambiental y de la crisis de los ecosistemas que va extendiéndose. También el surgimiento de formas democráticas novedosas como la constitución de bloques regionales antisistémicos (hoy en declive), o las políticas de ampliación y realización efectiva de los derechos humanos, que en la actualidad presentan signos de retroceso graves..

He aquí algunos de los componentes del *cambio de época*. A partir de entonces, y tomando en cuenta estos cambios, han aparecido diversas iniciativas teóricas capaces de replantear, desde la perspectiva filosófica intercultural, los desafíos fundamentales que en esta coyuntura se presentan a las y los pensadores y educadores de Nuestramérica. Citemos algunos nombres: Arturo Roig, Adriana Arpini, Yamandú Acosta, Daniel Berisso, Mauricio Beauchot, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Raúl Fernet-Betancourt, Patricia Laporta, Cecilia Monteagudo, María Luisa Rubinelli, Ricardo Salas, Jorge Santos, Juan Carlos Scannone, Jorge Seibold, Fidel Tubino, Jorge Vergara y muchos más. Todas y todos ellos son, de un modo u otro son, o bien cerradamente interculturalistas o plantean un pensamiento cercano al de la Filosofía intercultural.

La filosofía intercultural nuestroamericana liberadora comparte algunos rasgos con la Filosofía Intercultural a secas. En primer lugar tiene un modo particular de entender las culturas que carece de todo esencialismo tradicionalista, lo que a veces provoca conflictos con algunas agrupaciones de pueblos originarios. Porque se conciben las culturas, o mejor dicho con la terminología de Alejandro Grimson, las *configuraciones culturales* como entidades abiertas, dinámicas, situadas espacial y temporalmente, y susceptibles de cambios, negociaciones y también de desaparición; con el condimento actual de las migraciones o del llamado nomadismo. En razón de todo ello, varios autores, entre los que se me incluyo, realizan una crítica de las posiciones que defienden la inconmensurabilidad e incomunicabilidad de las culturas, y se oponen al multiculturalismo por su carácter *museal* (Bernhard Waldenfelds).

Así entendidas las configuraciones culturales, las pensamos como el suelo natal de las categorías filosóficas. Sobre todo se enfatiza la idea de que el reconocimiento intercultural posibilita polílogos, es decir, diálogos múltiples, entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes. Esto implica, a la vez, el reconocimiento de la existencia de varios estilos o formas de razón y de saberes cuya presencia en diversos grados se puede detectar en casi todas las culturas, y se sostiene la posibilidad del intercambio partiendo de la base del reconocimiento mutuo y de la posibilidad de una *hermeneusis* mutua. Reconocimiento mutuo significa el esfuerzo por disminuir las asimetrías en el poder, el saber y el ser, que estuvieron y están impuestas por la condición colonial.

Este reconocimiento impone la inclusión en el diálogo de las variables del poder y la dominación. No se puede entablar un diálogo sobre “ideas puras”. El que ha sido sometido ha sido sometido. El que lleva en el cuerpo la marca del amo, la tiene. En esas circunstancias el reconocimiento tiene que darse con características muy especiales. Por eso la Filosofía Intercultural, como lo dice el propio Fernet, se define como una *filosofía crítica del reconocimiento* que asume una tarea de reparación histórica para superar las sesgadas concepciones occidentales del reconocimiento (desde Georg Hegel a Axel Honneth), haciéndose cargo de la historia de la inhumanidad que acompaña como su sombra a la filosofía occidental. Vale decir, se hace cargo de las violencias y los daños físicos, culturales, epistemológicos y morales causados al otro por los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo, hasta culminar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales.

En consecuencia, quienes trabajan en esta línea de pensamiento deben tomar en cuenta la condición colonial y poscolonial que ha signado la práctica de la filosofía en los países sometidos a ella, con las características de cada lugar, conceder lugar epistémico a la pluralidad de las memorias de los pueblos, recuperándolas de los olvidos y los sesgos de la historia oficial, y asumir la tarea de colaborar para la obtención de condiciones de simetría (reaseguro de la posibilidad de intercambios interculturales fecundos y de la filosofía intercultural misma). No se trata de interpretar la palabra del otro, sino de dialogar y de exponerse a una *hermeneusis* mutua, tarea que, obviamente, puede costar más de una generación de trabajo. El vínculo inescindible de la reflexión filosófica con estos contextos impone por lo tanto al investigador y a la investigadora, la obligación de atender al hecho duro -como ya lo hizo la Filosofía de la Liberación- de que los países latinoamericanos y caribeños en el presente y en el pasado, se han visto y se ven sometidos a diversos y variados procesos de dominación, exacción y exterminio, que dan como resultado la

existencia de grandes mayorías populares empobrecidas, miserables, oprimidas y obligadas al silencio (o con sus lenguas y saberes desvalorizados).

3. LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO *DESIDERATUM*

La Filosofía Intercultural plantea y tiene importantes desafíos epistemológicos, ético-políticos y educativos.

El primer gran desafío es la *admisión de una pluralidad de formas de razón y de saberes* y la necesidad del diálogo real entre estas razones y saberes plurales. La Filosofía Intercultural, como dijimos, defiende la existencia de diversos estilos o formas de razón y saber cuya presencia, en distinto grado y maneras, se puede detectar en todas las culturas. Se enfrenta así de manera firme con las posiciones posmodernas extremas que proclaman la inconmensurabilidad de los saberes y de las culturas; en consecuencia, reconoce la posibilidad del intercambio entre las culturas partiendo de la base del reconocimiento mutuo. Por eso una de las metáforas favoritas para designar la Filosofía Intercultural es la de la *traducción*.

Desde esta posición también se puede redefinir la propia práctica docente. En general, ésta es considerada como una relación disimétrica entre maestro/discípulo. Tal disimetría también es repetida miméticamente por ciertas formas académicas de concebir el filosofar sólo como estudio filosófico de autores filosóficos. Para esta forma de pensar, por el contrario, no existe este tipo de autoridad sino que todo se tiene que dar en la dialogicidad y hermenéutica mutua. Los criterios de verdad, por lo tanto, no se proclaman *a priori*, desde un logos etnocéntrico, androcéntrico, negador del cuerpo y de la vida. La universalidad que se pretende desde la Filosofía Intercultural es una universalidad que se expande desde el contexto y a la que podríamos definir como una *universalidad de horizontes*. Ella es el *desiderátum*, no la concreción. No decimos: “esto es universal” sino “esto es universal para nosotros”, y desde ahí nos lanzamos al diálogo. En tanto alternativa a la violencia, la Filosofía Intercultural plantea la traducción de filosofías, el polílogo de las razones y los saberes como enriquecimiento exponencial del pensamiento, que da cabida a la generación de una *filosofía de la re-existencia*, como señala con esta frase tan feliz el filósofo colombiano Adolfo Albán Achinte.

Otro desafío se relaciona con la *redefinición de la filosofía y de su campo de trabajo intelectual*. La Filosofía Intercultural reelabora una noción amplia de la filosofía, comenzando su trabajo por una *pars destruens*. Se parte de una crítica a los grandes mitos de la filosofía occidental que presiden la noción dominante de filosofía. Raimundo Panikkar

hablar de tres. En primer lugar el mito o principio del *pensar analítico*. Es el pensar por partes, que opera por identificación y que no tolera ni la multivocidad ni la equívocidad. El segundo es el mito o principio del *pensar conceptual* (*Begreifen*), que se vincula con un “agarrar”, con un asir algo para que no se escape. Se reduce la pluralidad a la unidad para mejor asirla, manejarla y dominarla. En tercer lugar, el mito o principio del *pensar escrito*. Se tiende a privilegiar el estudio de textos con la consiguiente desvalorización de la palabra hablada. Pero durante siglos- y aun ahora- la mayor parte de la humanidad se expresó-y se expresa- por modos que no son los del pensar escrito. Esto trae consigo el desprecio por la palabra dada, con importantes implicancias ético políticas. Se niega un lugar importante a las llamadas culturas ágrafas y se suprimen los saberes de transmisión oral. Frente a esto, se reivindican otras formas de racionalidad, de pensamiento simbólico, formas orales del saber de gran elaboración reflexiva que, unidas al acervo occidental conocido, se convierten en herramientas para este tipo de filosofía más integradora.

Al tomar en cuenta la historia del colonialismo occidental la Filosofía Intercultural se presenta también como crítica de la filosofía y de los saberes coloniales y busca poner de manifiesto la riqueza de pensamiento de grupos y culturas cuya dignidad cognitiva ha sido sustraída y sometida secularmente a un “epistemicidio” (Boaventura de Souza Santos). Siguiendo lo expuesto por Fernet-Betancourt, se aclara que la concepción de filosofía que se defiende no es ajena -en sentido de incompatible- con otras tradiciones de la filosofía de origen europeo y que también se puede rastrear en pensadores latinoamericanos que filosofaron de manera *situada y responsiva*, haciéndose cargo de diversos desafíos con los que se encontraron. Lo que sí se rechaza es que el temple único del filosofar sea el asombro o la admiración. Como dice Fernet, también se puede pensar a partir de otro temple o talante. Se puede pensar a partir del *concernimiento*, es decir, de un hacerse cargo de aquello que afecta a los seres humanos como tales: la esclavitud, el racismo, la opresión, las matanzas, la represión, el sufrimiento. Desde este temple la filosofía se concibe como *responsiva y emancipadora*. A partir esta experiencia de la filosofía como *concernimiento*, la filosofía se convierte, además, en confrontación crítica con la realidad y la historia, deviniendo parte de un proceso de transformación del mundo y de la historia. Vale decir, se convierte en un *pensamiento auroral*, como ya lo concibieron José Martí, Federico Nietzsche, María Zambrano, Arturo Roig y tantos otros.

Otro desafío es la *revisión crítica del canon histórico de la filosofía occidental* que se desprende de la revisión de la filosofía como tal. Como bien sabemos, en la “arena” de la academia filosófica compiten varios cánones: los analíticos tienen uno, los dialécticos, otro

y los que hacen fenomenología, otro diverso. En suma, “canon” es todo ese conjunto que uno concibe como “obras” y “autores” con los que hay que dialogar para hacer filosofía, los que nos proporcionan esas posibilidades efectivas de pensar filosóficamente. Si se tienen presentes los episodios de avasallamiento y colonización de formas de pensamientos originales por parte de las potencias coloniales y la reducción “orientalista” (Edward Said) de tales logros a fenómenos meramente casuales en la historia de la cultura y de la filosofía, así como la influencia que el hecho mismo del descubrimiento tuvo en el desarrollo de la filosofía occidental, se plantea la necesidad de redefinir el canon histórico de la filosofía, elaborando una crítica a los estilos habituales de concebirlo. Con estos procedimientos no se pretende una supresión de lo que ha sido la filosofía académica “normal”, sino su crítica, reapropiación y un reposicionamiento frente a la misma. Una ventaja adicional de esta forma de trabajo ha sido-y puede seguir siéndolo- la crítica de distintas concepciones de la historia de la filosofía y la ampliación del canon filosófico; no solamente con autores latinoamericanos, africanos y asiáticos, sino del mismo canon europeo. Baste pensar en el caso de Aspasia de Mileto analizada por Fornet.

Un cuarto desafío es la *ampliación de las fuentes del pensamiento filosófico*. A partir de esta ampliación temporal y espacial de los límites del pensamiento filosófico y de la crítica a los principios/mitos del pensar occidental, la Filosofía Intercultural plantea la necesidad de recurrir no sólo a fuentes escritas, sino también a fuentes orales, a construcción de casos, entendiendo que estos modos de trabajar enriquecen el pensamiento filosófico propiamente dicho. Este otro modo de filosofar resulta particularmente interesante para el desarrollo de la *filosofía nuestroamericana*, ya que se lo puede ejercer, en parte recuperando tradiciones olvidadas o encubiertas, trabajando dialógicamente con producciones literarias y periodísticas, pero también recurriendo al venero de saber que contienen los relatos populares, los intercambios epistolares, las entrevistas y las conversaciones, y el trabajo filosófico con casos ejemplares que ofrecen la historia y el presente. Estas prácticas no excluyen ni entran en competencia con las prácticas más tradicionales de la filosofía, que no han perdido su validez por el mero hecho de estar consagradas por una tradición, sino que tienen que ser resignificadas y reposicionadas. Pero aquí quiero llamar la atención sobre dos riesgos que pueden correrse. El primero es el de ignorar o menospreciar autores y obras que integran los cánones académicos de la filosofía, las humanidades y de las ciencias sociales. Ellos también nos aportan herramientas indispensables para la reflexión filosófica. Esta es nuestra situación y este es nuestro contexto. Somos parte de una situación colonial, a la que hay que asumir en su totalidad. El segundo riesgo es la superficialidad

epistemológica y metodológica. Al abandonar el marco seguro del texto filosófico canónico y las estrategias y técnicas para su interpretación corrientes, la pretensión de este trabajo exige construir un marco teórico y métodos no siempre estrictamente filosóficos sino *inter-* y *pluri-* disciplinarios, sostenido por una teoría y una práctica de la traducción entendidas como polílogo de razones y saberes⁷.

Un último y no menor desafío tiene que ver con la *orientación práctica*. Heredera parcial de la Filosofía de la Liberación y dando hospitalidad polilógica a diversas tendencias de la filosofía contemporánea, especialmente a aquellas que provienen del Sur, la Filosofía Intercultural plantea el quehacer filosófico como praxis liberadora en sentido amplio. Por “orientación práctica” se está indicando, ante todo, la dificultad y el desafío de un saber responsivo y emancipador que sintetizo en los imperativos siguientes:

a) El imperativo teórico-práctico de una nueva filosofía que redefina sus funciones, límites, lenguajes, fuentes y canon; así como su vínculo con otros saberes y disciplinas, para rescatar y preservar la diversidad sapiencial y epistemológica del mundo.

b) El imperativo teórico-práctico de la revisión de las concepciones lineales y progresistas de la historia, mediante la recuperación de las voces y de las memorias plurales de la humanidad, con especial atención a aquellas silenciadas y encubiertas por los saberes e historias hegemónicos.

c) El imperativo teórico-práctico de la dedicación atenta, seria y responsiva a los problemas sociales más urgentes: inclusión, vulnerabilidad, participación, violencia, y sus dimensiones en el contexto de la mundialización hegemónica, de la marginalización creciente de poblaciones enteras, de las migraciones masivas y de los constantes delitos contra la naturaleza.

⁷ En la Argentina se han hecho diversos trabajos en este sentido. Elijo como ejemplo el trabajo de la Dra. María Luisa Rubinelli en Jujuy. Ella dirige el *Centro de Pensamiento Latinoamericano* en la Universidad Nacional de Jujuy y fue directora del *Instituto de Formación Intercultural Bilingüe* de Humahuaca. Rosarina de origen pero con muchos años de residencia en el NOA, aprendió sus lenguas y se contactó con expresiones de esa cultura popular. Bajo la dirección de Arturo Roig escribió su tesis de doctorado ahora republicada como *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos* (Biblos, Buenos Aires, 2014). El trabajo de tesis está hecho en base al análisis de trescientos cincuenta relatos (algunos tomados de recopilaciones tradicionales y otros levantados por ella misma o su equipo). La fuente fue esa, pero Rubinelli elaboró un recio trabajo filosófico en torno a ello, generando un abordaje a estos materiales, facilitado por herramientas del análisis de textos y del discurso y recurriendo a la historia de la antropología, a la geografía y a estudios sobre el imaginario popular. Produjo así un modelo de *hermenéutica diatópica* que circula por diversos espacios, vía un esfuerzo hermenéutico entre textos y contextos que transita de modo dialógico y creativo por distintos lugares históricos, geográficos y disciplinarios para extraer sentidos, especialmente los que son propios de las moralidades emergentes de resistencia del pueblo que es el autor, agente y actor de estos relatos, que a su vez se abren a diversos sentidos.

d) El imperativo teórico-práctico de la opción por una universalidad cualitativamente diferente, configurada y reconfigurada sin cesar a partir de los polílogos interculturales y de la crítica a la ideología neoliberal de la globalización.

e) El imperativo de pensar de otra forma la práctica docente de la filosofía como una que, en actitud crítica a todos los colonialismos y centrismos, asuma responsivamente los desafíos enunciados. En particular ha de focalizarse el interés en volver a debatir desde nuevas bases los programas y planes de enseñanza de la filosofía y las instituciones de enseñanza superior. Se trata, por tanto, de pensar en otras formas de producción de pensamiento.