

Interculturalidad o Barbarie

Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad

Publicado En Revista Pasos Nro.: [121-Segunda Época 2005. Setiembre - Octubre.](#)

Por: [Raúl Fonet Betancourt](#)

Observación preliminar

Las reflexiones que presento a continuación quieren ofrecer algunas pistas para enfrentar el desafío que sigue significando en América Latina y el Caribe la opción por ocuparse de la interculturalidad y por promover su enfoque. Mis reflexiones intentan ser, por tanto, consideraciones interculturales. Sin embargo, debo aclarar de entrada dos aspectos.

Primero, que mis consideraciones versarán evidentemente sobre la interculturalidad, pero poniendo su foco de atención en la finalidad que queremos alcanzar mediante ella. El objetivo crítico a que apunta la interculturalidad está, pues, en el primer plano de mis reflexiones, y desde él intentaré considerar la opción por la interculturalidad. ¿Por qué este modo de proceder? Porque me parece que la clarificación concienciadora del programa alternativo del movimiento intercultural es decisiva no sólo para saber con qué temas hemos de comenzar y/o priorizar cuando optamos por la interculturalidad, sobre todo en el plano educativo (que será el plano de fondo de nuestras consideraciones aquí), sino también para poder determinar mejor el método o la manera cómo han de ser tratados los temas que priorizan. Saber conscientemente de la finalidad por la que trabajamos es, pues, importante para saber de qué debemos ocuparnos hoy y cómo debemos hacerlo. Esto quiere decir, entonces, que mis reflexiones aquí tienen que ver más con las condiciones fundamentales de teorías y prácticas encaminadas a la realización de la finalidad del programa de la interculturalidad que con aspectos concretos de la investigación intercultural. Y es por eso que las presentamos como pistas para el mejoramiento de las condiciones mismas de nuestro trabajo intercultural, y no apenas como perspectivas para mejorar campos concretos de la investigación intercultural. Toda mejoría en este sector concreto implica mejorar las condiciones teóricas y prácticas dadas. Es más, el mejoramiento de las condiciones para el ejercicio de interculturalidad conlleva necesariamente una potenciación de los campos en los que se pueden llevar a cabo estudios interculturales. En suma, pues, mis reflexiones consideran las condiciones, que no aspectos específicos, de los estudios interculturales; y ello, repito, a la luz de la finalidad a cuyo servicio está el programa intercultural.

Y en segundo lugar debo aclarar que, como se desprende de lo anteriormente señalado, mis reflexiones se mueven en un nivel de cierta generalidad para poder considerar en ellas las condiciones fundamentales que hoy me parecen más relevantes para mejorar la posibilidad misma de visualizar y realizar lo intercultural en toda la compleja diversidad de la finalidad

que lo anima. De ahí también que presente las reflexiones que siguen no como un discurso que desarrolla alguna cuestión central y se articula como un estudio sobre un tema concreto, sino más bien en la forma de “tesis provisionales” cuyo sentido e intención es la comunicación de “opiniones propositivas” —¡no ideas acabadas, listas para su aplicación!— de cara a la intensificación de un debate compartido sobre reglas, estrategias, medidas y programas comunes para mejorar las condiciones de realización de la interculturalidad como mediación hacia una humanidad lograda en un mundo justo.

Primera tesis

El defecto cardinal de gran parte de la filosofía occidental dominante, tanto en sus sistemas metropolitanos originales como en sus formas “inculturadas” en África, Asia y América Latina y el Caribe, es la búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas. Es cierto que esta filosofía conoce desde sus comienzos en Grecia la tradición de la “duda”, y que ha sabido cultivarla en sus diferentes épocas de desarrollo hasta hoy. No obstante, como muestran importantes modelos de aplicación y de continuación de esta tradición — pensemos por ejemplo en la duda metódica de René Descartes o en la epoché o reducción fenomenológica de Edmund Husserl—, esa misma tradición contestaria resulta a fin de cuentas neutralizada en su fuerza negativa y puesta al servicio de la afirmación de la línea dominante de la búsqueda de certezas absolutas y de discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano en cuanto tal.

Teniendo en cuenta, por tanto, el desarrollo de esta filosofía, es decir, las consecuencias del impacto mundial que ha tenido por su expansión temática e institucional en todos los continentes de la tierra, mi primera tesis para un debate sobre las posibilidades de mejorar las condiciones para pensar y actuar hoy interculturalmente quiere llamar la atención sobre la necesidad de corregir esa cultura de las (supuestas) razones absolutas y las evidencias irrefutables, de los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles. Ya que entiendo que en un mundo de razones absolutas y de evidencias es imposible pensar y actuar interculturalmente. Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto, allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación[1].

Mejorar las condiciones para nuestras teorías y prácticas de la interculturalidad supone así hacer la crítica de las consecuencias de la expansión de esa cultura filosófica dominante finalizada por el ideal de la evidencia y seguridad absoluta, que requiere siempre la univocidad. Y me parece que esa labor crítica debe ser doble. Pues por una parte está el momento de crítica cultural, esto es, de crítica de la cultura propiamente dicho, que contemplaría la crítica de las “evidencias estructurales” en las que nos movemos y que condicionan, por consiguiente, nuestras actividades culturales estructurales. Pensemos, por ejemplo, en la institucionalización de las “evidencias” de la cultura dominante en los dominios de la economía, de la política, de la investigación científica, de la educación, tanto primaria como secundaria y superior, de la difusión cultural o de la información. En todos estos campos estructurales, como en muchos otros que no he mencionado, funcionan “evidencias” que excluyen sistemáticamente alternativas posibles y que deben ser criticadas

como lo que en realidad son: potencias aniquiladoras de diversidad y disenso. En el nivel de este momento de crítica cultural estructural me parece que sigue siendo útil el recurso a los análisis de Karl Marx sobre la ideología y su crítica, así como a su teoría del fetichismo.

Y por otra parte tenemos el momento que podríamos llamar de crítica de la conciencia personal, que connotaría un ejercicio autocrítico de los hábitos, teóricos y prácticos, que garantizan nuestras propias evidencias personales y que deciden por ende nuestro comportamiento cultural. Pero esta autocrítica deber ser más que una deconstrucción de las evidencias asimiladas o interiorizadas, puesto que debe comprender asimismo el examen de la conciencia que tenemos de esas evidencias y del uso que hacemos de ellas como generantes de coherencia personal o identidad individual. Como en el nivel cultural estructural, también en el campo de la conciencia personal las evidencias ciegan ante las diferencias, el cambio y las transformaciones; estrechan el horizonte y detienen, dogmatizando, el casi nunca claro flujo de la vida. Desevidenciar la conciencia personal de lo que pretendidamente somos o creemos ser, es así tarea autocrítica que mejora nuestras condiciones para pensar y hacer interculturalmente, ya que nos abre a otras posibilidades de ser, tanto dentro como fuera de nuestro ámbito, al descentrar la conciencia de la propia identidad. En este nivel considero útiles la práctica de la meditación de las culturas orientales o el uso del examen de conciencia en la espiritualidad occidental, así como momentos de la ética del ciudadano de sí mismo desarrollada por el Michel Foucault[2] tardío o el método de la mala fe propuesto en el análisis existencial de Jean-Paul Sartre[3].

Segunda tesis

A más tardar desde la fuerte impronta del cartesianismo el desprecio por los saberes contextuales, sensibles y con sabor a..., que son siempre saberes contingentes, forma parte del buen tono en la cultura filosófica dominante. Es el buen tono de la abstracción y de la liturgia o el culto del saber especulativo, que tritura el peso real de las diferencias en aras de un conocimiento desrealizador y desmundanizante que no baja a viajar por el mundo siguiendo el itinerario de sus culturas, sino que eleva el mundo a conceptos que transubstancializan realidades en identidades ideales reductibles. Un mejoramiento de las condiciones para pensar y practicar la interculturalidad en el mundo de hoy, requiere hacer frente a esta liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual porque sin mundo real, que es siempre un intermundo de múltiples contextualidades, no hay lugar ni ocasión para que nazca lo intercultural.

Por eso mi segunda tesis propone contrarrestar esa liturgia de conceptos niveladores de lo real con una cultura de conocimientos contextuales, que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad. Por eso no se trata, en la propuesta de esta tesis, simplemente de reclamar la recuperación de la contextualidad para oponer al saber abstracto un conocimiento contextual. Se trata también de eso; pues, como decía, sin contextualidad no hay base para el desarrollo del diálogo intercultural que es intercambio e interacción entre mundos contextuales. Pero importante es, sobre esa base, tomar conciencia de que la contextualidad o, mejor dicho, las contextualidades, cuya validez cognitiva reclamamos, son situacionales.

Las contextualidades de las que hablamos son indicativas de situaciones. Y de ahí

precisamente viene su riqueza para el diálogo intercultural porque, en tanto que situaciones, las contextualidades no nos hablan únicamente del lugar o sitio donde se encuentra la gente, sino asimismo de la experiencia que hace —tanto en sentido activo de lo que “pone en obra”, como en el pasivo de lo que le “sucede”— en sus respectivos contextos; o sea, que nos informan además sobre la disposición en que se está en un contexto, sobre el estado en que se está en él y, en consecuencia, sobre la valoración del mismo. Contextualidades son de este modo topologías de lo humano, y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad. Aunque yendo al punto que más interesa para el aspecto que quiere resaltar esta segunda tesis, diría que en vistas a mejorar las condiciones para el ejercicio de la interculturalidad mucho depende de si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre situaciones de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o el culto del pensamiento desrealizante. Orientadores en este sentido creo que podrían ser el pensamiento de José Martí[4] con su proyecto de un filosofar para la vida, la tradición de la filosofía popular[5] o el filosofar desde situaciones de Jean-Paul Sartre[6].

Tercera tesis

El desprecio de las contextualidades, para cuya superación —dicho sea de paso— no basta sencillamente la inocente vuelta fenomenológica a las cosas mismas porque se trata de descubrir también las estructuras injustas que las “ocultan”, conlleva naturalmente el desprecio de las encarnaciones de la misma condición humana. Podemos constatar, en efecto, que es igualmente de buen tono en la cultura filosófica dominante desdeñar la fragilidad de los seres humanos vivientes y concretos para preferir hablar de lo humano en general, de la conditio humana sin más, y hacerlo en lo posible desde el recurso a un sujeto trascendental. El culto de los conceptos abstractos implica así en este nivel el culto del “Hombre” sin más. Y es verdad que la liturgia del abstraccionismo no conoce ya el culto de los “santos”, pero sí conoce curiosamente en este nivel el culto del “héroe” puesto que ése es, y no otro, el papel que le asigna a la invención del sujeto trascendental como concepto de lo humano en sí.

La recuperación de las contextualidades situacionales significará, por ende, asumir asimismo la tarea de contradecir el culto del ser humano en abstracto con el desarrollo de antropologías contextuales[7]. Que den cuenta no sólo de la fragilidad de la condición humana como nota distintiva de su corporalidad viviente, lo mismo que de la diversidad de situaciones en que se vive y experimenta la fragilidad de ser este humano, aquí, ahora y en estas condiciones sociales, culturales, económicas, etc. Esto supone, por otra parte, una revisión radical de la cuestión de la subjetividad humana o, si se prefiere, del tema del sujeto. Pues una antropología contextual deberá poder mostrar que el sujeto humano, en tanto que ser corporal viviente, mundano y social, se personifica como un contorno específico de su respectiva contextualidad situacional. Vale decir, que se trataría de redimensionar la clásica discusión acerca de la subjetividad desde las experiencias y necesidades de seres humanos concretos y desde sus diferentes imaginarios. Útil sería aquí, entre otros muchos recursos, la experiencia histórica del pensamiento semita o, más recientemente, los esbozos antropológicos de Miguel de Unamuno[8], con su “apología” del ser humano de carne y hueso, y de José Ortega y Gasset[9] en el marco de su proyecto

de una razón vital; sin olvidar los aportes que realizan hoy Franz Hinkelammert y el grupo del DEI a favor de una vuelta al sujeto viviente [10].

Cuarta tesis

La búsqueda de la evidencia y la univocidad, el culto de la conceptualización abstracta y el subsiguiente desprecio de lo contextual, incluyendo el desprecio por el sujeto concreto, han hecho cada vez más necesario en el desarrollo de la historia de la filosofía dominante que se postule y afirme la existencia de una razón filosófica única como criterio y medida de toda argumentación racional posible. Y sabemos también que con la absolutización de esta razón por el racionalismo europeo moderno, ese medio de humanización que era, y es, la capacidad reflexiva de los seres humanos, deja de ser tal para convertirse en un fin en sí mismo. Absuelta de la precaria contingencia humana y de la equívocidad de las contextualidades situacionales, la razón es entronizada como instancia suprahumana y supracultural. Para el mundo, para los seres humanos y su historia es ahora esa razón la Ley que los regula y que ellos, por tanto, deben internalizar. De este modo la razón absolutizada e hipostasiada no es únicamente fin ordenador. Es de igual modo, y acaso sobre todo, un principio subordinador; y, por los mismo, aniquilador de las diferencias.

Se sobreentiende que bajo el reinado de esta razón la interculturalidad es imposible y que el mejoramiento de las condiciones para su práctica requiere una especie de rebelión contra la Ley que representa la razón absoluta; la rebelión de las contextualidades situacionales subordinadas a un orden abstracto que las condena a la desaparición. Sólo así podrán emerger voces y discursos liberados que, anulando la cultura del sometimiento a una Razón que se entiende como potencia legisladora, hacen posible una cultura razonada de las muchas formas contextuales en que los humanos dan razón de la situación de su condición. Si queremos mejorar las condiciones para pensar y actuar interculturalmente, debemos entonces afrontar también la labor de la crítica contextual de la razón entronizada como Ley. Lo que quiere decir sin embargo que debemos insertar ese trabajo crítico en los movimientos sociales, políticos y culturales de todos y todas los/las que luchan por el reconocimiento de su diferencia, ya que sin ese momento de rebeldía no hay crítica. Son esos movimientos los que muestran que, si se me permite usar una simbología de la teología cristiana, la “resurrección de la carne” es posible, es decir, que las contextualidades situacionales, cargadas de historia y de vida, irrumpen en el curso del mundo imprimiéndole muchos rostros y ritmos. Pistas importantes para la crítica de la razón totalitaria nos las ofrecen, entre otros, Maurice Merleau-Ponty [11], Jean-Paul Sartre [12], la teoría crítica [13], Emmanuel Levinas [14], la ética del discurso [15] o la filosofía de la liberación [16].

Quinta tesis

Pero, justo en tanto que momento para fomentar el diálogo intercultural, la crítica contextual y situacionista de la razón abstracta nos debería ayudar a comprender que hay que ir más allá de las críticas realizadas hasta ahora a la razón filosófica dominante. Quiero decir que, aprovechando los aportes de las críticas que acabamos de mencionar y de otros planteamientos críticos como los que vienen de la filosofía posmoderna [17] o de los “Estudios culturales” [18] y “Estudios poscoloniales” [19] —es lógico que no podemos

mencionarlos a todos—, se trataría de replantear el objetivo mismo que ha perseguido hasta hoy —al menos en el área de la filosofía europea— la crítica de la razón filosófica, desde las famosas críticas de Kant [20] a la crítica de la razón dialéctica de Sartre[21], preguntándonos si el ideal de la convivencia intercultural, esto es, de una humanidad que se recrea desde la práctica de la convivencia entre todas sus tradiciones culturales, no pide que el enfoque intercultural, y en concreto la filosofía intercultural, en cuanto medio para contribuir a realizar dicho ideal, pase de la crítica que se aplica a la reconstrucción, recomposición y/o transformación de la razón mediante la reconsideración de todos sus posibles tipos de racionalidad a un proceso de contrastación de las formas contextuales, y sus tradiciones, en que la humanidad da cuenta de las situaciones de su vida, llámeseles a éstas formas de argumentación, de reflexión, de juicio, o no.

La filosofía intercultural tendría así la obligación de impulsar una crítica de las críticas (occidentales) de la razón filosófica, justo con la intención de sobrepasar ese horizonte crítico mediante la propuesta alternativa de un proceso abierto (vale decir, sin definiciones previas de lo que cabe o no llamar “razón”) de consulta y de comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe o quiere saber, lo que debe hacer o no hacer, etc. En una palabra: a la época —todavía occidental— de la crítica de la razón filosófica debería seguir la época de una cultura de las “razones” en diálogo. Para mejorar la teoría y práctica de la interculturalidad es urgente iniciar esta nueva época porque mientras siga vigente —aunque sea sólo en la forma de un “fantasma”— la idea de una razón filosófica transcultural, seguirá teniendo la cultura filosófica occidental un peso indebido que desequilibra el diálogo; es más, seguirán vigentes los prejuicios y las dudas sobre la “validez” racional de los modos en que en otras culturas se da cuenta de la condición humana y sus situaciones. En este plano me parece que nos pueden orientar las filosofías contextuales que se desarrollan en África[22], Asia[23] y América Latina y el Caribe[24].

Y no hay que tener miedo de que esta nueva época de una cultura de las “razones” en diálogo pueda desembocar en un desenfrenado relativismo cultural. Ni el dogmatismo ni el fundamentalismo, como tampoco fingidos consensos artificiales, dan la clave para resolver lo problemático que hay en el relativismo cultural. Esa clave debe buscarse más bien en la paciente convivencia de razones situacionales que contrastan las referencias de fondo de sus explicaciones, ritos, símbolos e imaginarios, iniciando de esta suerte un proceso de aprendizaje conjunto en el que la mutua corrección o, por decirlo con un giro más positivo, el perfeccionamiento recíproco es una dimensión casi obvia de la misma convivencia. Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer conscientes las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones.

Sexta tesis

Uno de los hábitos heredados de la cultura filosófica dominante que todavía mantenemos, debido sobre todo a la presión que sigue ejerciendo su concepción de la razón y de la argumentación racional, es el de plantear la interculturalidad en términos de un desafío de inteligencia o diálogo entre racionalidades diferentes. Así, por ejemplo, la filosofía

intercultural se entiende con frecuencia como un espacio de encuentro entre distintos logos o formas reflexivas de pensar. ¿No resulta elocuente en este sentido, por citar nada más este modelo concreto, que se proyecte la filosofía intercultural como un polylogo? [25].

Y por entender que este hábito resulta contraproducente para lo que queremos alcanzar con la práctica de la interculturalidad y para la interculturalidad misma; o sea, por creer que es, por tanto, una de las condiciones que hay que cambiar para mejorar nuestro uso de la interculturalidad, puesto que la reduce al intercambio en el plano de la conceptualización formal, propongo como sexta tesis la articulación del diálogo intercultural a partir de prácticas culturales concretas. Más que un diálogo entre “culturas” debería ser, pues, como ya decía, un diálogo de situaciones humanas. Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además la conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de los mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones. Asunto del diálogo intercultural es por eso aprovechar el fomento de las relaciones entre sujetos contextuales en situación para elaborar pistas que permitan un mejor discernimiento de lo que llamamos subjetividad humana, de los procesos de constitución de subjetividad y de las formas de expresión y/o realización de la misma. Asimismo, habría que proyectar el diálogo intercultural como el espacio donde se discierne la bondad de las necesidades y los deseos, las memorias y los imaginarios, etc., por los que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida.

Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del estado real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad. Apuntando a una resignificación intercultural —en el sentido que vamos dando a este término— de la intersubjetividad, el replanteamiento de que hablo encontraría un primer eje de ensayo en el discernimiento de las memorias y los proyectos de los otros sujetos con quienes situacionalmente nos encontramos, así como en el contraste con nuestras propias tradiciones y aspiraciones, para decidir con base en ese encuentro si hacemos o no camino común o, mejor dicho, cómo trazamos un proyecto humano capaz de engendrar encuentros cada vez más comunitarios. Se trataría, en una frase, de ensanchar las posibilidades de crear comunidad como base para una intersubjetividad que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro, sino manifestación de práctica de convivencia.

También se podría decir que este primer eje del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad, no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales. De donde se desprende que el segundo eje de este replanteamiento debería estar conformado por la fundación y/o acompañamiento de grupos interculturales de acción. El foco aquí sería redescubrir, redimensionando, la categoría de “grupo” en tanto que espacio de reunión de subjetividades que se recrean recíprocamente por la alianza que fundan y practican al reconocerse justo como grupo. Cabe indicar, por otro lado, que esta consideración de la cuestión de la intersubjetividad a la luz de procesos contextuales e interculturales de solidaridad con el otro y de emergencia de grupos de alianza para la convivencia es decisiva para la configuración futura de nuestras referencias culturales de origen, así como

para la actualización de las identidades en las que hoy nos reconocemos con nuestras respectivas diferencias. Pues me parece que si cambian las condiciones de constitución y de ejercicio de la intersubjetividad, si cambian, por consiguiente, nuestras mismas prácticas como sujetos y co-sujetos, cambian de igual modo necesariamente nuestras relaciones con nuestras culturas e identidades de origen. Y éste puede ser el comienzo de una dinámica de reconfiguración y transformación de referencias identitarias “tradicionales” en la que, más que “hibridación”[26], lo que acontece es “comunitarización” o “convivencia” en activo, sin fronteras. Una pista importante para seguir avanzando en la línea del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad y/o de la subjetividad en el sentido esbozado, creo que se puede encontrar en la teoría del “grupo en fusión” y del “juramento” elaborada por Sartre [27].

Séptima tesis

Quien habla de cultura dominante, sea ya en filosofía, política, economía, religión o en cualquier otro campo de la actividad humana, habla también naturalmente de poder, opresión, violencia e injusticia. Sin embargo esto es precisamente lo que la ideología con que se propaga la cultura dominante quiere ocultar, en vista de que se “vende” como la cultura de la humanidad sin más, y si algún pueblo o comunidad cultural tiene problemas con ella, esto no es más que un problema “técnico” de reajuste estructural que se resolverá “con el tiempo”. Teniendo en cuenta esta situación la tesis séptima propone que la interculturalidad, por la misma finalidad a la que se orienta, tiene que ser fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante; críticas que a su vez tendrán que formularse considerando una doble dimensión.

Me refiero a que, por una parte, tendrán que ser críticas de lo que domina o se impone con la dominación de la cultura dominante —pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc.—, así como de los medios e instrumentos con que expande lo dominante —sistema de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.

Mas, por otra parte, tendrán que articularse como expresiones manifestadoras de lo (supuestamente) dominado por la cultura dominante, esto es, hacerse portavoz de todo lo que la dominación de la cultura dominante oprime, margina o violenta. En este plano, las críticas interculturales de la cultura dominante conformarían el foro en el que se multiplican las voces y, con ellas, las alternativas de la humanidad, cambiando así radicalmente las condiciones para hablar de nuestra época y de sus posibilidades futuras. Interculturalidad se presenta, entonces, en este ámbito, como teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante recuperando espacios para los silenciados o invisibilizados. Sugerentes para la perspectiva de trabajo que acentúa esta tesis son, a mi parecer, la crítica cultural de la teoría crítica, tanto en sus antiguos representantes como en los actuales[28], o la crítica al eurocentrismo u occidentalismo en las teorías poscoloniales [29].

Octava tesis

Entendiendo que uno de los aspectos de la cultura dominante que más impide hoy el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad, es el aparato institucional internacional. La tesis octava propone como foco específico de la crítica a la cultura dominante fomentar la crítica de las instituciones que regulan actualmente el intercambio científico y cultural, político y social, económico y comercial, etc.; o la llamada “ayuda de desarrollo” o cualquier otro tipo de los llamados “programas de cooperación”. Sería, por tanto, crítica de instituciones y de contratos internacionales; crítica a hacer desde el diálogo de situaciones y estructurada al filo del hilo conductor de esta pregunta: ¿Qué tipo de instituciones y contratos necesita una humanidad conviviente? ¿Quiénes están realmente autorizados a negociarlos y a firmarlos?

En América Latina y el Caribe, si se me permite destacarlo, tiene la interculturalidad un desafío inmediato y urgente: el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas). Ya sabemos que esta iniciativa neocolonialista de los Estados Unidos de América facilitaría el control de las inversiones, del uso de la tierra, de los recursos naturales y servicios públicos por parte de las grandes empresas estadounidenses. Y no hay que ser ningún profeta para ver que esta dominación de sectores económicos y sociales claves, además de agudizar la dependencia colonial y seguir generalizando la pobreza económica, tendría consecuencias nefastas e irreparables para la diversidad cultural latinoamericana y caribeña. Pues, ¿cómo desarrollar culturas propias o políticas culturales que respondan a las necesidades de la diversidad cultural de la región sin recursos propios? A largo plazo, el ALCA significaría una sentencia de muerte de la diversidad cultural latinoamericana y caribeña porque reduciría la dimensión cultural humana a una actividad del mercado, haciendo de la “cultura” una mercancía más, reglada por las leyes “universales” del mercado. Para la resistencia intercultural ante este proyecto de colonización me parece útil el recurso a José Martí, quien con clarividencia pasmosa ya en 1891 advertía sobre los peligros de la “unión monetaria” que proponían los Estados Unidos de América a los países latinoamericanos y caribeños. Entre otros aspectos, destacaba Martí lo siguiente:

A todo convite entre pueblos hay que buscarle las razones ocultas... Cuando un pueblo es invitado a unión por otro, podrá hacerlo con prisa el estadista ignorante y deslumbrado, podrá celebrarlo sin juicio la juventud prendada de las bellas ideas, podrá recibirlo como una merced el político venal o demente, y glorificarlo con palabras serviles; pero el que siente en su corazón la angustia de la patria, el que vigila y prevé, ha de inquirir y ha de decir qué elementos componen el carácter del pueblo que convida y el del convidado, y si están predisuestos a la obra común por antecedentes y hábitos comunes, y si es probable o no que los elementos temibles del pueblo invitante se desarrollen en la unión que pretende, con peligro del invitado; ha de inquirir cuáles son las fuerzas políticas del país que le convida, y los intereses de sus partidos, y los intereses de sus hombres, en el momento de la invitación. Y el que resuelva sin investigar, o desee la unión sin conocer, o la recomiende por mera frase y deslumbramiento, o la defienda por la poquedad del alma aldeana, hará mal a América [30].

Y Martí sentenciaba todavía: “Quién dice unión económica, dice unión política” [31]. A lo que podemos añadir que dice también unión cultural. Es urgente entonces acompañar los procesos políticos y sociales de resistencia al ALCA [32] con una filosofía política intercultural que contribuya a manifestar, siguiendo a Martí, las “razones ocultas” y las

consecuencias de este proyecto para la vida y convivencia de los pueblos latinoamericanos y caribeños.

Asunto de esta filosofía política intercultural sería además, obviamente, y sin temer las etiquetas que le puedan poner, ocuparse con el proyecto alternativo al ALCA lanzado por el presidente venezolano Hugo Chávez Frías con el nombre de ALBA (Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe) [33], que busca una integración regional basada en la justicia y la verdadera solidaridad entre los pueblos como configuración político-social para erradicar la pobreza, corregir las asimetrías y asegurar el desarrollo humano de toda la población de estos países. Y me parece que es casi superfluo señalar que uno de los focos de la ocupación de una filosofía política intercultural con el ALBA tendría que estar, justo ahora que se comprueba que después de la recién finalizada “Década de los Pueblos Indígenas” la lucha por el reconocimiento real pleno de los derechos de estos pueblos continua siendo tan necesaria como antes, en elaborar, con los pueblos indígenas (y afroamericanos) de América Latina y el Caribe, un plan de participación cognitiva, cultural y política en la aplicación del ALBA. Como posibles orientaciones para emprender esta tarea cabe indicar, dando por supuesta la información que ofrecen las páginas de internet citadas, los trabajos de lo que hemos llamado la nueva filosofía política contextual latinoamericana y caribeña [34], al igual que la reflexión que se lleva a cabo en los encuentros del “Corredor de las Ideas” [35].

Novena tesis

Si aceptamos que en propuestas como el ALCA se materializa en una determinada región del mundo la estrategia de la globalización neoliberal de las grandes multinacionales capitalistas, hay que reconocer entonces que, en un plano más internacional, una crítica intercultural de las instituciones internacionales controladas por la cultura dominante tendrá que ocuparse con las estrategias de la globalización neoliberal considerando especialmente sus consecuencias para la diversidad cultural y la convivencia plural. La novena tesis quiere proponer por ello la crítica de la globalización neoliberal y de su dinámica desmemorizante y uniformadora como una de las tareas prioritarias hoy para mejorar las condiciones teóricas y prácticas de la interculturalidad.

Es obvio, por otra parte, que la crítica intercultural de la globalización neoliberal debe realizarse mediante un estrecho trabajo interdisciplinario y que por eso resulta difícil destacar en ella campos específicos. Lo mismo vale, por cierto, para lo expuesto en las tesis anteriores, en particular en la octava. Con todo, se me permitirá apuntar que la reflexión filosófica intercultural podría centrarse en la crítica de la globalización del neoliberalismo como proyecto político que para su funcionamiento y expansión mundial, necesita combatir la diversidad cultural de la humanidad en dos momentos fundamentales de la misma, a saber, la cosmología y la antropología. O sea, que se trataría de criticar desde la pluralidad de las cosmologías y antropologías de la humanidad la imagen del mundo y el tipo de ser humano que implica la globalización del neoliberalismo. De esta suerte podría la filosofía intercultural hacer una contribución específica a la articulación de los estudios y de las prácticas interculturales como alternativa a la globalización neoliberal y sus estrategias, indicando o reconsiderando pistas interculturales para replantear hoy la “cuestión antropológica”, en vistas precisamente a revertir las consecuencias de la revolución

antropológica que significó la modernidad europea capitalista con su exaltación del dinero a categoría de mediación de mediaciones [36]. De entre las muchas fuentes a las que se podría remitir aquí para orientarse en este trabajo crítico, cabe destacar las importantes aportaciones de la teología y la filosofía de la liberación, tanto en América Latina y el Caribe como en otros continentes [37], y las contribuciones de la actual antropología filosófica crítica [38].

Décima tesis

Una de las instituciones más efectivas y decisivas para el mantenimiento y fortalecimiento de la cultura dominante es, a mi modo de ver, la institución vigente de enseñanza superior y, concretamente, el actual sistema de especialización universitaria. De ahí que la tesis décima contemple la propuesta de que la lucha por mejorar las condiciones para una humanidad intercultural conviviente tiene que hacerse cargo de que la universidad actual es en gran medida un cementerio para la diversidad cultural de la humanidad; pues su sistema de investigación, de transmisión y de aplicación de conocimientos está al servicio de un modelo de desarrollo o paradigma civilizatorio reductor y homogeneizante, cuya hegemonía supone justamente la destrucción, o al menos la desactivación y neutralización, de las alternativas cognitivas y tecnológicas de los patrimonios culturales de la humanidad. Sin olvidar, naturalmente, el fuerte control y la manipulación de la investigación que significa la mayoría de los programas de financiamiento estipulados en el sistema vigente.

Desde la interculturalidad hay que reclamar entonces una radical reforma de la universidad actual; es más, hay que hacer críticas contextuales de la universidad para reformular su ideal, su sentido y su función. Un mundo intercultural, una humanidad conviviente que comparte y fomenta su diversidad cognitiva y cultural en general, necesita universidades contextuales vinculadas a sus regiones y a los saberes de sus comunidades. Pero las necesita no como escuelas de autorreferencias, sino como “hogar” de memorias para el diálogo y la convivencia planetaria, esto es, para abrirse a la riqueza de los otros y construir así, con la participación de todos, la universidad intercultural como espacio intercontextual de diálogo de saberes y culturas. Para afrontar esta tarea, creo que la recuperación de la idea y experiencia de la “Reforma Universitaria” y de las universidades populares en América Latina y el Caribe podría representar una orientación importante [39]; lo mismo que los esfuerzos que se realizan por iniciativa del ORUS (Observatoire International de Reformes Universitaires) [40]; y, en un plano más concreto, el proyecto de investigación coordinado por el Instituto de Misionología de Aachen, Alemania, sobre la contextualización e internacionalización de los planes de estudios en las carreras universitarias de filosofía y teología [41].

Undécima tesis

A nadie se le escapa, me parece, que los tiempos que corren no son tiempos propicios para la interculturalidad. Y ante la violencia sistemática de un imperio que, sin contrapeso, se ha decidido a mostrar su “cara terrible” castigando y criminalizando las alternativas, es más, que está literalmente hablando en pie de guerra contra la diversidad cultural y sus consecuencias, es posible caer en la tentación de la resignación o en la impostura de

convertir la interculturalidad en un juego académico de teorías e interpretaciones vacías. Sobre este trasfondo quiere la tesis undécima recapitular todo lo propuesto hasta ahora reafirmando la necesidad de mejorar las condiciones de la interculturalidad, mas justo en tanto que un plan alternativo de acción teórica y práctica que necesita ambos momentos con igual primordialidad para no desvirtuarse. Parafraseando a Marx quiero recordar con esta tesis que no basta con interpretar interculturalmente el mundo, sino que es necesario transformarlo en un mundo intercultural. Interculturalidad o barbarie podría ser, pues, la palabra de paso de esta generación; pero desde la conciencia, insisto, de que para contener la barbarie o evitar que el destino de la humanidad sea la cárcel y/o el manicomio, eso exige el compromiso de la acción.

Notas

[1] Ver sobre esto los aportes de Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, especialmente sus obras conjuntas: *Rhétorique et philosophie*. Paris, 1952, y *Traité de l'argumentación*. *La nouvelle rhétorique*. Paris, 1958.

[2] Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*. Paris, 1976 y ss.; principalmente el tomo 3: *Le souci de soi*. Paris, 1984; “L'étique du souci de soi comme pratique de liberté”, en *Concordia* 6 (1984), págs. 99-116; y “Herméneutique du sujet”, en *Concordia* 12 (1988), págs. 44-68.

[3] Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*. Paris, 1943, especialmente págs. 85ss.643ss.

[4] Martí proyectaba escribir una “filosofía de la vida” con base en la consulta del “libro de vida”. Cf. José Martí, “Cuadernos de apuntes”, en *Obras completas*. La Habana, 1975, tomo 19. Ver sobre esto: Raúl Fornet-Betancourt, *Martí (1853-1895)*. Madrid, 1998.

[5] Lo que aquí llamo “filosofía popular” es un movimiento complejo que se articula como tal en el contexto sociocultural de la ilustración alemana del siglo XVIII, si bien repercute e influye en varios países europeos y latinoamericanos y caribeños. Para su desarrollo e historia ver Raúl Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt, 2002, págs. 175-268. En América Latina y el Caribe recuperó el concepto Noé Cevallos. Cf. su obra: *Actitud itinerante y otros ensayos*. Lima, 1985.

[6] Cf. Jean-Paul Sartre, *Situations, I-X*. Paris, 1947-1976.

[7] Sobre el planteamiento de la antropología contextual puede verse Fred Poché, *Sujet, parole et exclusion*. Paris, 1996.

[8] Cf. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, 1971.

[9] Cf. José Ortega y Gasset, “Sobre la razón histórica”, en *Obras completas*. Madrid, 1983, tomo 12.

[10] Cf. Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*. San José, 1998; y *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia (Costa Rica), 2003; para los aportes del equipo ver la revista *Pasos*.

[11] Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945; *Les Aventures de la dialectique*. Paris, 1955; *Le visible et l'invisible*. Paris, 1960.

[12] Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris, 1960.

[13] Cf. (entre otros muchos autores y obras): Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt, 1966; Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.

- Frankfurt, 1971; y Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*. México D. F., 1968; *Razón y revolución*. Madrid, 1971.
- [14]Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. La Haye, 1980.
- [15]Cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, 1976; y Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, 1987.
- [16]Cf. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, 1974; Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F., 1981; y Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partido de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, 1990.
- [17]Cf. (entre otros): Jaques Derrida, *L'écriture et la différence*. Paris, 1967; *La dissémination*. Paris, 1972; François Lyotard, *Le Différend*. Paris, 1984; *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, 1986; y Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*. Barcelona, 1986; y *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, 1986.
- [18]Cf. Stuart Hall, "Cultural Studies: two paradigms", en *Media, Culture and Society* 2 (1980), págs. 57-72; y como coeditor: *Culture, Media, Language*. London, 1980. Ver además Karl H. Hörning/Rainer Winter (eds.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt, 1999.
- [19]Cf. Beatriz González Stephan (eda.), *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas, 1996; Santiago Castro Gómez/Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*. México D. F., 1998; y Walter Dignolo, *The darker Side of the Renaissance*. Michigan, 1995; y (como editor), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, 2001.
- [20]Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, 1968; *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, 1968; y *Crítica del juicio*. Madrid, 1958.
- [21]Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit.
- [22]A título de ejemplo cf. Raphael O. Kechukwu Madu, *African Symbols, Proverbs and Myths*. Owerri, 1996; Charles Mittelberger, *A sabedoria do povo Cuanhama*. Lubango (Angola), 1990; Justin Nnadozie, *African Modernity Crisis*. Benin (Nigeria), 2000; Gerald J. Wanjoki, *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*. Nairobi, 1997; y para visiones generales: Ulrich Lölke, *Kritische Traditionen. Afrika Philosophie als Ort der Dekolonisation*. Frankfurt, 2001; y Lidia Procesi/Martin Nkafu Nkemnkia (Hrsg.), *Prospettive di Filosofia Africana*. Roma, 2001.
- [23]A título de ejemplo cf. Lidia Brüll, *Die japanische Philosophie*. Darmstadt, 1989; Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, 2000. Pero sobre todo ver los estudios en el número monográfico "Philosophizing in Asia" de la revista *Vijñadīpti*. A *Journal of Philosophico-Theological Reflection* 6 (2004).
- [24]A título de ejemplo cf. Josef Estermann, *Filosofía andina*. Quito, 1998; Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojo labal*. México, 2002; Hugo Moreno, *Introducción a la filosofía indígena*. Riobamba, 1983; y para una visión panamericana: Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, 2004.
- [25]Cf. *Me refiero al modelo vinculado a la "Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie"*, cuyo órgano de expresión es una revista que lleva precisamente el programático nombre de *Polylog*.
- [26]Se suele hablar hoy, como indicación fuerte del estado de las culturas en nuestra época, de "culturas o identidades híbridas". Cf. Nestor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D. F., 1989; y para el estado del debate sobre este tema: Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*. Granada, 2003. Por mi parte, debo decir que mi reserva ante el "diagnóstico"

de la hibridación, viene de que no veo todavía claro si la hibridación, entendida al menos como espacio de superposición y/o yuxtaposición de múltiples elementos, indica un “hecho” o un ideal. En todo caso, creo que no es equivalente a transformación intercultural de identidades, que implica cultivo y trasmisión, si bien es apertura e interacción renovadoras, de memorias y tradiciones.

[27]Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialéctique*, op. cit.

[28]Theodor W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona, 1970; Theodor W. Adorno/May Horkheimer, *Sociológica*. Madrid, 1966; Walter Benjamín, “Uber den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M., 1980, tomo I-2, págs 691-704; “Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik, Literarische und ästhetische Essays”, en ed. cit., tomo II-1, págs. 7-88.407-803; y “Das Passagen-Werk”, ed. cit., tomo V-2; Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México D. F., 1967; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*. Barcelona, 1968; Christoph Türke, *Erregte Gesellschaft*. München, 2002 y Gerhard Schweppenhäuser, *Die Fluchtbahn des Subjektes*. München, 2001.

[29]Además de la bibliografía ya indicada, cf. Edward Said, *Orientalism*. New York, 1978; y *Culture and Imperialism*. New York, 1993, y desde una perspectiva marxista ver Samir Amin, *El eurocentrismo*. México D. F., 1989.

[30]José Martí, “La conferencia monetaria de las Repúblicas de América”, en *Obras completas*. La Habana, 1975, tomo 6, pág. 158.

[31]Ibid., pág. 160.

[32]Para una visión panorámica de la resistencia frente al ALCA ver: www.alcaabajo.cu

[33]Cf. www.alternativabolivariana.org

[34]Cf. Raúl Fonet-Betancourt, “Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert”, en *Polylog 10/11* (2004), págs. 92ss. En concreto pienso aquí en las aportaciones de Luis Villoro, *El poder y el valor*. México D. F., 1997; *Estado plural. Diversidad de culturas*. México D. F., 1998; y “Democracia comunitaria y democracia republicana”, en Raúl Fonet-Betancourt/José Antonio Senent (eds.), *Filosofía para la convivencia*. Sevilla, 2004, págs. 31-41. Alejandro Serrano Caldera, *La unidad en la diversidad*. Managua, 1993; *Estado de derecho y derechos humanos*. León (Nicaragua), 2000; y *Razón, derecho y poder*. Managua, 2004; y Fidel Tubino (coeditor), *Interculturalidad y política*. Lima, 2002; “Interculturalizando el multiculturalismo”, en CIDOB (Hrsg.), *Interculturalidad. Balance y perspectivas*. Barcelona, 2002, págs. 181-194.

[35]Cf. www.corredordelasideas.org

[36]Ver sobre este punto la reciente obra de Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese des modernen Denkens*. Springe, 2004.

[37]Para América Latina y el Caribe ver Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, 2003; y la bibliografía ahí indicada. Para África y Asia ver respectivamente: Peter Kanyandago (ed.), *Marginalized Africa*. Nairobi, 2002; y Michael Amaladados (ed.), *Globalization and its victims*. Delhi, 1999.

[38]Para un análisis panorámico de los diferentes enfoques actuales ver Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica*. Bilbao, 2004.

[39]Cf. Hugo E. Biagini, *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuencias*. Buenos Aires, 2000; Dardo Cuneo, *La reforma universitaria*. Caracas, 1975; y sobre todo Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. 1918-1938. El proceso de la Reforma Universitaria*. México D. F., 1978; y para la idea de las universidades populares

ver Julio Antonio Mella, *Documentos y artículos. La Habana, 1975.*

[40] Cf. www.orus-int.org.

[41] Cf. **HYPERLINK** <http://www.mwi-aachen.org>, así como las publicaciones en las que se presentan los primeros resultados de este proyecto: David Kwang-sun Suh, Annette Meuthrath, Choe Hyondok (eds.), *Charting The Future of Theology And Theological Education In Asian Contexts. Delhi, 2004*; Luke G. Mlilo, Nathanaël Y. Soédé (eds.), *Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la theologie et la philosophie en contexte africain. Frankfurt, 2004*; Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Interculturality, Gender and Education. Frankfurt, 2004.*