

7. La filosofía y la interculturalidad en América Latina*

1. Observación preliminar

La Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI) nos convoca a este coloquio sobre diálogo intercultural en el marco del proyecto "Pensar Iberoamérica", que se encuadra a su vez en el programa "Iberoamérica: Unidad Cultural en la Diversidad"; y lo hace para que intentemos pensar y esbozar en conjunto las líneas teóricas generales de una "Cátedra de Interculturalidad y Sociedad Multicultural", cuya creación deberá ser propuesta a las universidades de la región iberoamericana.

Se nos convoca, pues, en razón de una tarea bien precisa: la preparación del marco teórico de la propuesta de dicha cátedra como cátedra permanente en las universidades iberoamericanas; haciéndose notar además – como se indica en el documento de información enviado para este coloquio – que se trata de una tarea que se inscribe en las líneas de acción coordinadas por la OEI a favor del reconocimiento de la diversidad cultural de Iberoamérica y de la consiguiente convivencia intercultural en la región.

Tenemos entonces una tarea definida y un hilo conductor para emprender su realización. Pues entiendo que tanto el nombre del programa ("Iberoamérica: Unidad Cultural en la Diversidad") como el del proyecto ("Pensar Iberoamérica") nos ofrecen la dirección fundamental hacia la que debemos encaminar nuestras reflexiones sobre la tarea que se nos encomienda. Es decir que debemos plantearnos la tarea de elaborar la propuesta de una "Cátedra de Interculturalidad y Sociedad Multicultural" de tal manera que dicha propuesta pueda constituir un aporte concreto al programa de mostrar que la unidad cultural de Iberoamérica no excluye sino que se nutre de su diversidad de tradiciones y lenguas, y ser así al mismo tiempo un aporte al proyecto de pensar Iberoamérica desde su complejidad cultural.

Pero, por esto mismo, debo matizar que nuestra tarea conlleva el desafío de mostrar que "pensar Iberoamérica" no es un asunto sólo de profesionales del pensamiento o de la cultura, que no es cuestión que atañe únicamente a

* Texto de la ponencia dada el 30 de agosto del 2000 en el Coloquio sobre diálogo intercultural organizado por la OEI en México.

esos especialistas que solemos llamar "americanistas", sino que – y es aquí donde realmente radica el desafío de ésta nuestra tarea – es un asunto que reclama la participación de todos; o, para decirlo con José Martí, uno de los pioneros del auténtico "pensar Iberoamérica", que es una cuestión que requiere el ejercicio vivo de "la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros".¹

Permitan que insista en este matiz y añada todavía lo siguiente: si Iberoamérica es, pues, a la vez la realidad histórica y simbólica que nos atañe a todos porque es la constelación englobante de todas esas "cosas" que Martí acertadamente llamaba "las cosas de todos", entonces es de lógica reconocer que "pensar Iberoamérica" representa una tarea *comunitaria*, en el sentido más estricto y genuino de la palabra. Como tarea perteneciente o relativa a la comunidad (de Iberoamérica), "pensar Iberoamérica" requiere que toda la comunidad, que todos los miembros de la misma puedan articular su palabra, presentar su visión, y ser escuchados y respetados. La comunidad debe ser el sujeto de esa tarea de "pensar Iberoamérica", entendiendo que ese sujeto comunitario es evidentemente un sujeto que habla con muchas voces, y desde muchas tradiciones, lenguas y culturas.

En sentido estricto ese sujeto comunitario es, por tanto, un sujeto de sujetos, un sujeto de comunidades que son sujetos y que tejen su ser comunitario comunicándose lo que son. Pues, como escribía José Martí, América empieza a ser y a crecer como comunidad de comunidades cuando se superan el odio, el racismo y el eurocentrismo; y "se ponen en pie los pueblos, y se saludan. '¿Cómo somos?' se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son".²

Esta cita de José Martí deja claro además que "pensar Iberoamérica" como tarea comunitaria de pueblos que "unos a otros se van diciendo cómo son" es un proceso de conocimiento recíproco en cuyo curso tan importante es que cada comunidad hable y le comunique a las otras lo que es, como guardar silencio para escuchar la palabra del otro. Es, dicho en otro lenguaje, un proceso de diálogo intercultural donde nunca se sabe quién es el otro antes de que éste hable y se le haya escuchado; y donde la palabra del otro es, además, esencial para el mejor conocimiento de nosotros mismos. En concreto quiere esto decir que "pensar Iberoamérica" es una tarea intercultural en la que converge esa comunidad de sujetos o de comunidades vivas que

¹ José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, Tomo 6, La Habana 1975, p. 19; y Raúl Fonet-Betancourt, *José Martí*, Madrid 1998.

son los pueblos indígenas, los afroamericanos, los mestizos, los euroamericanos, etc.; para intercambiar su palabra y escucharse mutuamente. "Pensar Iberoamérica" es, en fin, dejar que piensen todos sus miembros para que se manifiesten todas sus posibles interpretaciones y formas de realidad.

Este pensar *interculturalmente* Iberoamérica, precisamente porque supone ese proceso en el que todas las culturas iberoamericanas toman la palabra y la articulan por y desde sí mismas como sujetos vivos, es, a mi entender, la mejor forma de ir concretando cabalmente este programa desafiante que nos convoca con la tarea de pensar la unidad cultural de Iberoamérica sin anular su diversidad.

Partiré entonces de esta manera de comprender la tarea que nos reúne en este coloquio para presentar algunas reflexiones sobre el tema que me corresponde desarrollar intentando explicar con las mismas el posible aporte de la filosofía a la elaboración del marco teórico de la "Cátedra de Interculturalidad y Sociedad Multicultural". En este sentido ajusto, por tanto, el tratamiento del tema que se me ha propuesto, a saber, "La filosofía y la interculturalidad", a nuestra tarea común, es más, asumo esta tarea pendiente como el "encargo" que me hace ver que debo de encargarme de este tema con una finalidad precisa. Esto explica que las reflexiones que siguen se sitúen directamente en el contexto iberoamericano y que, por consiguiente, hagan abstracción aquí del desarrollo de la problemática filosófica de la interculturalidad en otras regiones del mundo.³

2. Filosofía e interculturalidad en América Latina

A primera vista, sobre todo si se tiene presente la patente y viva diversidad de lenguas, culturas, tradiciones de pensamiento, etc., por la que se caracteriza América Latina, se podría pensar que la relación entre filosofía e interculturalidad es una relación normal, evidente, en la historia de la filosofía en nuestro continente y que constituiría una de las componentes esenciales que con más propiedad podrían definir el talante de nuestro filosofar.

Una mirada atenta a nuestra historia de la filosofía muestra sin embargo que dicha suposición es engañosa porque en la historia de la filosofía de nuestros países no hay base real que la sostenga. Nuestra historiografía fi-

² José Martí, *Ibid.*, p. 20

³ Sobre esto se puede consultar la documentación de los congresos internacionales de filosofía intercultural en: Raúl Fonet-Betancourt (Ed.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1995; y *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt 1998.

losófica⁴ evidencia, en efecto, que la filosofía en América Latina escribe normalmente su historia de espaldas a la realidad de la diversidad cultural de nuestros pueblos; sin saber sacar provecho de las formas de pensar autóctonas, es más, ignorándolas como posibles fuentes de reconfiguración teórica y práctica.

Y hasta cierto punto resulta comprensible que la filosofía en América escriba su historia de esta forma porque estamos hablando de una filosofía importada, es decir, de la filosofía que nos llega con este nombre que no solamente la ubica en Grecia sino que la identifica también con una forma de saber cultivada en Europa; o sea con una disciplina del orden del saber universitario europeo; y que nos llega además en el marco de una empresa de colonización política y religioso-cultural. Por esto la filosofía se institucionaliza en un sistema de educación colonial orientado a fomentar la apropiación de los valores del imperio conquistador, y se convierte con ello en un instrumento de domesticación, de desarraigo y de desprecio por lo propio.

Es cierto, por otra parte, que con la independencia política y la formación de los estados nacionales se asiste en América a una reorganización de los estudios universitarios, y de la educación en general, que, en el caso de la filosofía, va a dar lugar a un movimiento renovador que podemos resumir con el nombre de proceso de contextualización de la filosofía.

Me refiero concretamente al importante giro metodológico y sistemático que se inicia explícitamente con las propuestas del argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), primero en su tesis doctoral (*Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, Buenos Aires 1837) y luego en su famoso curso titulado *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, Montevideo 1842, a favor de una "filosofía nacional" que se

⁴ Ver por ejemplo: A. Carrillo, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Quito 1959; A. Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica*, Córdoba (Argentina) 1953; H.E. Davis, *Latin American Thought. A. Historical Introduction*, Louisiana 1971; W.R. Grawford, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, México 1966; I. Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München/Basel 1967; R. Insua, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil 1945; M. Kempf, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile 1958; F. Larroyo/E. Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México 1968; F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974; y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México 1981; I. Monal (ed.), *Las ideas en la América Latina*, La Habana 1985; F. Romero, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952; L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona 1976; y Colectivo de Autores, *Filosofía en América Latina*, La Habana, 1998.

comprenda y articule conscientemente como "filosofía americana". Es sabido que Alberdi entiende sus propuestas en este sentido como un programa para crear una filosofía en América que complemente la emancipación (política) nacional. De donde se sigue que es un programa para contextualizar la filosofía, ya que la condición indispensable para que la filosofía pueda ser en verdad un complemento al proceso de la emancipación nacional, radica justamente en que, saliendo de ese mundo propio de las ideas abstractas y supuestamente universales que se ha ido construyendo a sí misma en el curso de su historia como disciplina académica, confronte la realidad y aprenda a pensar desde ella, esto es, que se haga "americana" articulando su reflexión *a partir* de las necesidades reales de los pueblos americanos y *para* contribuir por consiguiente a la solución práctica de los problemas que se plantean en esas necesidades reales.

Con este programa⁵ Alberdi pone en marcha ese cambio de rumbo en la filosofía en América que he resumido antes con el nombre de proceso de contextualización de la filosofía para designar con ello el giro innovador que marca el reclamar la superación del ejercicio de la filosofía como enseñanza repetitiva de ideas abstractas y "universales", para reorientar la filosofía en el sentido de un saber de realidades concretas para el que saber pensar es también saber hacer realidad.

Se observará, dicho sea de paso, que contextualización no quiere decir simplemente ubicación geográfica o geopolítica, ni tampoco aplicación de ideas ya hechas a problemas particulares, sino un proceso que es constitutivo del pensamiento mismo por cuanto que la contextualidad no es un ingrediente que se le añade al pensar sino una calidad de saber que acompaña al pensar auténtico desde su origen. Es, si se prefiere, el "método" del pensar, la manera en que *pro-cede* el pensar cuando, en y por ese procedimiento, va aprendiendo que saber pensar no es saber estar o mantenerse en el "aire" de las ideas puras (ni, lógicamente, tampoco saber preguntarse por la solución del (falso) problema del cómo bajar de esas esferas ideales a la realidad), sino saber estar en la "tierra", saber crecer con y desde la comu-

⁵ Como no es del caso explicitar ahora en detalle el planteamiento de Alberdi me permito remitir a mi estudio: "Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985) 317-333.

nidad de vida – que es siempre comunidad *sapiente* – que lo sostiene con sus tradiciones, esto es, con sus memorias históricas, que son sus formas de saber ser y estar en la "tierra". Contextualización, pues, es arraigar el pensar en las memorias históricas de la humanidad; pensar con memoria y al servicio de la memoria histórica por la que cada cultura o pueblo va perfilando su manera sapiencial de ser real y de organizar sus formas de convivencia. Pero volvamos al tema que nos ocupa.

Pues bien; ese proceso de contextualización de la filosofía en América Latina no es un acontecimiento marginal. Es cierto que no logra influir de forma decisiva en la filosofía académicamente establecida en las universidades del continente, como muestra, por ejemplo, el movimiento de signo contrario impulsado por Francisco Romero (1891-1962) en nombre de la "normalidad filosófica"⁶; un movimiento que precisamente pretende demostrar la madurez filosófica a que se ha llegado en América Latina, haciendo valer el hecho de que en los países americanos la filosofía se ha "profesionalizado", esto es, que es ya asunto de profesores de filosofía o de especialistas que ejercen su oficio según los criterios "normales", que son naturalmente los establecidos por la tradición académica europea. Este movimiento de "normalización" de la filosofía, que, como acabo de decir, quiere que en América Latina la filosofía siga la "norma" europea, corre en gran parte – ¡hasta hoy! – paralelo al proceso de contextualización, y es incluso dominante, como también decía antes, en el ámbito universitario americano. Por ello quiero recalcar que el proceso de contextualización iniciado por Alberdi no es, ni mucho menos, un capítulo periférico en la historia de nuestra filosofía. Y ello no sólo por la sencilla razón de que la filosofía no se confunde con su figura académica o universitaria. Esto es evidente. La razón fundamental está más bien en que el proceso de contextualización, si bien no se impone en la enseñanza filosófica universitaria, cala en las más diversas tendencias o escuelas filosóficas, de manera que son éstas, es decir, representantes de las mismas, los que se convierten en motor del proceso de contextualización. Justificar en detalle esta afirmación implicaría revisar la historia de la filosofía en América Latina desde Alberdi hasta hoy. Y es evidente que, por razones de tiempo y de espacio, esta tarea no puede ser emprendida en esta conferencia. Así que me limito a nombrar algunos momentos especialmente importantes en ese proceso como ejem-

⁶ Cf. Francisco Romero, *Filósofos y problemas*, Buenos Aires 1947; y *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952.

plo del fundamento de este juicio y como prueba, por tanto, de que el proceso de contextualización es un acontecimiento central en la historia de la filosofía en América Latina desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. Pienso, en particular, en la transformación latinoamericana del positivismo,⁷ en el desarrollo del socialismo positivo,⁸ en el marxismo indoamericano,⁹ en el amplio y vigoroso movimiento de la "filosofía americana" o "filosofía latinoamericana" que renace con nuevas fuerzas en la década de los años cuarenta y que se va transformando en un movimiento de alcance continental que aglutina grandes y reconocidas figuras de la filosofía latinoamericana contemporánea;¹⁰ pero pienso también en la perspectiva de filosofar contextual que ha abierto la filosofía de la liberación; perspectiva innovadora que se ha desarrollado con singular radicalidad dando lugar a toda una compleja corriente de reflexión filosófica contextual que todavía está haciendo su camino y en la que la diversidad de sus tendencias resulta cada vez más clara.¹¹

Basten, pues, estas breves indicaciones para hacer comprensible la importancia central del proceso de contextualización del pensar en la historia de

⁷ Ver por ejemplo: R. Soler, *El positivismo Argentino*, Buenos Aires 1968; L. Zea, *El positivismo en México*, México 1968; L. Zea (ed.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas 1980.

⁸ Cf. J. Ingenieros, *Sociología argentina*, Buenos Aires 1961; y los trabajos compilados en la antología: *Antiimperialismo y Nación*, México 1979; J.B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires 1915; y R. Fernet-Betancourt, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des 'positiven Sozialismus'", en *Dialektik 2* (1993) 135-150.

⁹ Cf. J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1968; *Temas de nuestra América*, Lima 1971; y *Ideología y Política*, Lima 1973; V.R. Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo-Histórico*, Lima 1984; A. Saladino, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, México 1983; y los estudios analíticos de R. Fernet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994; y C. Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima 1981.

¹⁰ Como serían, entre otros, A. Ardao, F. Miró Quesada, A.A. Roig y L. Zea. Por ser su obra ampliamente conocida renunciamos aquí a las indicaciones bibliográficas del caso.

¹¹ Como ejemplos concretos podemos citar aquí la filosofía cristiana de la liberación con las dos vertientes representadas, entre otros, por I. Ellacuría (Cf. *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; y *Escritos Filosóficos*, tomos I-III, San Salvador 1996-2000) y J.C. Scannone (Cf. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990); la ética de la liberación de E. Dussel (Cf. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México/Madrid 1998); y la filosofía política de la liberación de A. Serrano Caldera (Cf. *Los dilemas de la democracia*, Managua 1995; y *Estado de derecho y derechos humanos*, León (Nicaragua) 2000).

la filosofía en América Latina. Es, sin duda, un hecho mayor en nuestra historia intelectual. Y, visto concretamente en relación con el problema que aquí nos interesa, hay razón para señalar todavía que el proceso de contextualización ha significado un paso importante en dirección a la apertura de la reflexión filosófica a la dimensión de la interculturalidad en nuestro continente porque no cabe duda de que es al mismo tiempo un proceso de encuentro de la filosofía con la realidad cultural de América Latina. Dicho con otras palabras: el proceso de contextualización ha contribuido a superar el divorcio entre la filosofía y la cultura en América Latina al promover la práctica de la filosofía como una reflexión que, dejando de ser una "flor exótica" que, como señaló críticamente Andrés Bello (1781-1865), "no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene",¹² se convierte en una planta que crece desde el suelo cultural que la alimenta.

Por este proceso de contextualización la filosofía, por tanto, va tomando conciencia de que tiene raíces culturales contextuales, es decir, va descubriendo que las raíces que le pueden dar vida propia y que le pueden facilitar el crecimiento como reflexión viva en un contexto concreto de la vida y de la historia, no son las tradiciones transplantadas, importadas, cortadas ya del flujo de la vida en que se fundaron, sino justamente las tradiciones "locales", esto es – porque todas las tradiciones son "locales", ya que todas pertenecen a un lugar –, las tradiciones de la tierra donde está; pues es en esas tradiciones "locales" donde se expresan y condensan las interpretaciones de la vida de cada comunidad humana, que son las fuentes en la que debe beber primordialmente todo filosofar con pretensiones de autenticidad. Las tradiciones de los pueblos, justo en tanto que interpretaciones de la vida desde sus diferentes contextos, son, en verdad, el texto fundante de la reflexión filosófica, y no los manuales universitarios. Por eso, cabe añadir, que las tradiciones filosóficas académicas con su culto, a veces exagerado, de los textos escritos son, en el fondo, resultado del diálogo del pensamiento con aquellas otras tradiciones vivas, y que por ello, aunque representen un valioso apoyo y sean incluso una orientación necesaria para el tratamiento de muchas cuestiones, no deberían constituir sin embargo el centro vital del filosofar.

El proceso de contextualización, en suma, ha contribuido a la concretiza-

¹² Andrés Bello, "Autonomía cultural de América", en Carlos Ripoll (Ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericano*, New York 1970, p. 49.

ción del giro innovador iniciado por Alberdi y ha conducido incluso a la "culturización" de la filosofía en América Latina. Lo que equivale, como señalé antes, a descubrir la dimensión de la interculturalidad para la filosofía en nuestro medio, ya que confrontar la realidad cultural latinoamericana, y "culturizarse" desde ella, implica indudablemente tomar en cuenta complejos procesos de comunicación intercultural o de transculturación, si preferimos la terminología de Fernando Ortíz.¹³

Lo anterior deja claro que valoro positivamente el proceso de contextualización de la filosofía en América Latina y que reconozco que significa incluso un aporte importante al descubrimiento de lo intercultural.

Esta valoración sin embargo ni contradice ni relativiza el severo juicio con que comenzaba este punto de mis reflexiones al constatar que la historia de la filosofía en América Latina se ha escrito, y se sigue escribiendo todavía en gran parte, sin contar en serio con la riqueza intercultural de nuestro continente.

Pues, a pesar de ese gran aporte logrado por el desarrollo de un filosofar contextual, filosofía e interculturalidad continúan siendo en América Latina una pareja malavenida.

Y es que, por otra parte, ese proceso de contextualización de la filosofía presenta fuertes deficiencias precisamente en el campo de lo intercultural. Trataré de explicarme, presentando ahora lo que se podría llamar la otra cara de ese proceso; o sea, la menos positiva.

Es cierto que, como se ha visto, este proceso ha contribuido a superar el divorcio que existía entre filosofía y realidad cultural propia en América Latina, promoviendo así el encuentro de la filosofía con lo intercultural. Pero cierto es también que este encuentro es limitado y deficiente porque la filosofía contextual latinoamericana no llega a descubrir en sentido pleno la realidad cultural latinoamericana como realidad cultural de raigambre eminentemente intercultural, compuesta por una rica y viva pluralidad de culturas. Su percepción de lo intercultural es, en una palabra, reduccionista y selectiva.

La razón de este hecho no es fácil de explicar porque va unido a un proceso histórico, político y cultural en el que intervienen múltiples causas. De manera que no se puede explicar remontándolo a una sola causa sino que hay

¹³ Cf. F. Ortíz, *Contrapunteo cubano del Tabaco y del Azúcar*, Caracas 1978; y mi estudio "Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica", en *Cuadernos Americanos* 18 (1989) 108-119.

que tener en cuenta varios factores. Lo que requiere un análisis detallado que tampoco puede ser hecho ahora. Consciente, pues, de esta dificultad esbozaré aquí una explicación provisional que, aunque no explique este hecho en toda su complejidad, sí nos puede ayudar a comprender esta otra cara del proceso de contextualización de la filosofía en América Latina.

En primer lugar debo nombrar, considerando actual todavía la observación de José Martí cuando a finales del siglo XIX constataba que "la colonia continuó viviendo en la república",¹⁴ como causa explicativa de este hecho, la supervivencia de hábitos coloniales de pensar en nuestro filosofar contextual, que hace precisamente que éste no logre superar totalmente la tendencia de la imitación "de ideas y fórmulas ajenas",¹⁵ y que por consiguiente no sepa redefinirse desde el diálogo abierto con la riqueza filosófica de las tradiciones autóctonas.¹⁶

En segundo lugar, y como concretización del factor anterior, señalaría la opción *de facto* por una visión eurocéntrica que se plasma en nuestros programas de educación "nacional" y, muy especialmente, en la formación filosófica que se trasmite. Así se comprende que la filosofía se contextualice, pero que el patrón consagrado por la tradición europea siga cumpliendo una función normativa que se expresa, por ejemplo, en la metodología empleada, como se evidencia, por poner ahora sólo un caso concreto, en la preferencia de fuentes escritas. Aunque también a nivel sistemático se hace sentir la normatividad del patrón filosófico europeo. El famoso y continuado debate en torno a la cuestión de si la filosofía "latinoamericana" es filosofía o no, da buena prueba de ello; pues es un debate que no refleja únicamente la confrontación entre los "universalistas" y los "contextualistas" o "regionalistas"¹⁷, sino que también pone de manifiesto cómo aún los representantes mismos de la filosofía contextual latinoamericana continúan estando preocupados por el reconocimiento por parte de la filosofía europea.

A un nivel más concreto añadiría, en tercer lugar, que otra de las causas o razones hay que buscarla en el dato de que las lenguas de trabajo de la filosofía contextual latinoamericana son el español y, en menor medida, el por-

¹⁴ José Martí, op. cit., p. 19

¹⁵ José Martí, Ibid., p. 19

¹⁶ Martí hablaba del "desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen"; op. cit., p. 19.

¹⁷ Cf. F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, ed. cit.; A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968; Sociedad Venezolana de Filosofía (ed.), *La filosofía en América*, Caracas 1979; L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1969; y mi libro: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985.

tugués. Las otras lenguas del continente no juegan prácticamente ningún papel activo en la producción filosófica latinoamericana, ni en el campo de la enseñanza ni en el campo de la investigación ni mucho menos en el sector de publicaciones. Este dato es importante porque, aunque las lenguas indígenas sean a veces "objeto" de estudio por parte de algunos filósofos, su ausencia en el proceso de creación y de difusión de la filosofía, conlleva lógicamente un empobrecimiento, una pérdida de posibilidades de articulación y de contextualización cultural del trabajo filosófico. Pues es evidente que una filosofía "bilingüe" en un continente políglota no puede alimentarse de la experiencia de todas las tradiciones que configuran su contexto, con el agravante en este caso de que su "bilingüismo" hispano-portugués la corta del acceso directo a la experiencia original de las lenguas de los pueblos originarios del continente. Y creo que no se oculta a nadie que esto tiene que ver también – como me parece conveniente anotar, aunque pueda resultar polémico – con el origen "criollo", euroamericano, de la inmensa mayoría de los representantes de la filosofía contextual latinoamericana.

Pero volviendo a un nivel más fundamental, diría, en cuarto y último lugar, que acaso la razón más decisiva, puesto que en ella confluyen las causas anteriores, radica en que la filosofía contextual latinoamericana, salvo raras excepciones, ha reducido la realidad cultural de América Latina a la cultura latinoamericana *dominante*, entendiendo por ésta ahora no la cultura de las elites extranjerizantes, sino más bien la cultura llamada "mestiza", "nacional", que ciertamente es resultado de un proceso de transformación intercultural, pero que se va constituyendo como una cultura en la que no todas las culturas de América participan a partes iguales o, por lo menos, en condiciones de igualdad porque es justo la cultura que va emergiendo en el contexto de un proyecto político-social gobernado por los "criollos"; un proyecto de "nación" que margina al indígena y al afroamericano. Esa cultura es "latinoamericana" y, en cuanto tal, es propia; pero no es propia de todos. No todos se pueden reconocer en ella como sujetos. Por eso la llamo "dominante"; es decir, porque es la cultura, dicho en breve, de la América Latina que se reconoce como "blanca" y que se ha impuesto en la organización política, social, educativa y religiosa del continente a costa de la diferencia de los pueblos indígenas y afroamericanos. Es una cultura que asimila la diferencia del otro a su patrón central "criollo", pero que no deja que el otro la cambie desde sus valores. Por eso, en ese marco "nacional", la asimilación es dominación, y ésta equivale a marginación.

Esta cultura latinoamericana *dominante* es la que la filosofía contextual latinoamericana ha convertido en su interlocutor preferido. Más aún, ha hecho de ella la Cultura latinoamericana con "C" mayúscula, como si fuera la cultura hecha por todas las culturas del continente. Por eso hablo de reducción de la realidad cultural de América Latina. Y ahora debo precisar que se trata de una reducción que alimenta la falacia de la selección o, más exactamente, de la totalidad *seleccionada* que daña al otro en su ser.

Éstas son, pues, las causas que, a mi juicio, han impedido que, en su encuentro con la realidad cultural de América Latina, la filosofía contextual en nuestro continente haya podido descubrir la realidad intercultural de América Latina en toda su amplitud y profundidad. Pero esta deficiencia no anula sus méritos ni invalida la perspectiva de trabajo que ha abierto. O sea que de mi análisis crítico no se desprende una vuelta atrás. Hoy por hoy no hay alternativa coherente al modelo del filosofar contextual. Por eso mi propuesta va más bien en la línea de una radicalización del proceso de contextualización de la filosofía en nuestro continente. Y radicalizar quiere decir aquí reubicar el filosofar contextual en muchos lugares para que pueda brotar con raíces propias en muchos suelos. Ésta es, dicho de otro modo, la propuesta de la filosofía intercultural, entendida como radicalización del filosofar contextual. La presentaré brevemente en el punto siguiente.

3. La filosofía intercultural: Nueva figura del filosofar contextual latinoamericano

Se acaba de señalar que la filosofía intercultural no quiere romper con el filosofar contextual desarrollado hasta ahora en América Latina, pero que sí intenta radicalizar su perspectiva de trabajo para superar sus deficiencias en la percepción de la interculturalidad de nuestro continente. En este sentido, pues, mi propuesta está en línea de continuidad con esta tradición del filosofar contextual latinoamericano. No obstante, como sucede por cierto con todo intento de continuar (creativamente) cualquier tradición, en esta continuidad hay un momento de ruptura que no quiero ocultar. Pues la radicalización que propongo implica una transformación de la tradición actual del filosofar contextual latinoamericano; una transformación que, precisamente por ser fruto de la reubicación del filosofar en las múltiples matrices culturales del continente, reorienta tanto metodológica como sistemáticamente esa tradición en el sentido de que la libera de su ubicación parcial en Amé-

rica Latina, para que pueda contextualizarse en todos los contextos culturales de la misma.

Se ve entonces que lo que critico no es la contextualidad del filosofar contextual latinoamericano sino la parcialidad con que se ha contextualizado y ha percibido nuestra diversidad cultural. Su transformación aspira, por tanto, a superar no el planteamiento, pero sí la parcialidad del mismo. Es, en otros términos, ensanchar la base contextual del planteamiento e intentar transformarlo, mediante el aporte de todas sus contextualizaciones posibles, en un filosofar que, porque es propiedad de todas las culturas, ya no busca la unidad por la vía reduccionista de la selección, que siempre empequeñece, sino en la convivencia de lo diverso con lo diverso, que es como crece lo universal. A esta figura del filosofar contextual transformado desde la diversidad cultural de América Latina le doy el nombre de filosofía intercultural latinoamericana. O sea que con este nombre quiero recoger los momentos de continuidad y ruptura con respecto al filosofar contextual en nuestro continente. Pero ¿en qué consiste concretamente esta propuesta?

Se trata, primero, de un ejercicio del filosofar que reubica la filosofía aprendida o heredada en el contexto del diálogo de las culturas. Vale decir que no ve "la" filosofía como algo que está frente a la realidad intercultural; o, si se prefiere, que no ve la interculturalidad como una dimensión extraña a la filosofía que ésta, en el mejor de los casos, debe apropiarse como un medio para su propio mejoramiento como disciplina del saber, sino que ve la interculturalidad como expresión de la diversidad cultural real en la que de hecho está y desde la cual debe de aprender a ser filosofía, esto es, aprender a ser filosofía *desde* la diversidad, y no sólo ser filosofía *sobre* la diversidad cultural.

La propuesta de la filosofía intercultural supone, segundo, un ejercicio del filosofar – lo que se desprende de lo anterior – que supera el prejuicio universitario según el cual el lugar propio de la filosofía es su historia, la historia de sus tradiciones académicas. Frente a este prejuicio la propuesta de la filosofía intercultural "desfilosofa", "desprofesionaliza" – y, dado que la tradición dominante que ha hecho de la filosofía una disciplina y una profesión académica es la occidental, eso equivale a "desoccidentalizar" – la filosofía, y desplaza su lugar a las tradiciones culturales, a los suelos en los que la humanidad vive.

De donde se sigue, tercero, que la filosofía intercultural es el nombre para un modo de practicar la reflexión filosófica que acepta el *renacimiento* de sí misma desde muchos suelos y raíces culturales.

Como programa para el *renacimiento contextual* de la filosofía, la propuesta de una filosofía intercultural supone, cuarto, el descubrimiento pleno de la diversidad cultural como lugar que califica al filosofar en tanto que ejercicio contextual y que en consecuencia lo diversifica según la calidad de los memorias históricas contextuales. Las memorias históricas de la humanidad son el lugar donde el filosofar encuentra su calidad. Para un filosofar intercultural latinoamericano esto conlleva la tarea de aprender a ver la diversidad cultural americana. Es decir que tiene que descubrir la "América profunda",¹⁸ la América que la percepción parcial de lo latinoamericano en la cultura latinoamericana *dominante* oculta, margina o reduce a un mundo folklórico asimilable. Por eso, como he explicado en otro lugar,¹⁹ el pensar intercultural latinoamericano encuentra su verdadera condición experiencial histórica en el "descubrimiento" de las otras Américas. De esto depende su posibilidad de encontrar muchos suelos culturales donde echar raíces y renacer diverso desde ellos. Evidentemente el "descubrimiento" de las otras Américas tiene que ser también otro descubrimiento; un descubrimiento que no conquista ni reduce sino que es un abrir espacios para dar cabida a la aparición de lo nuevo, que no es, en el fondo, la otra cultura sino la experiencia del mutuo reconocimiento y de un proceso de aprendizaje en el que ya no se produce la escisión entre descubridor y descubierto, entre conquistador y conquistado, porque en ese aprendizaje no se aprende del otro; se aprende a ser otro con el otro, es decir, se aprende la práctica de la *convivencia*. Adentrarse en el proceso de este otro descubrimiento significa para los que hacemos filosofía, por tanto, saber abrir espacios para que las culturas amerindias y afroamericanas puedan articular su palabra sin intérpretes ni intermediarios; saber escuchar su sabiduría y aprender a convivir con ellas, renunciando a todo intento de colonización, esto es, sin pretender elevarlas a una figura conceptual (occidental) de filosofía.

El *renacimiento* contextual desde la diversidad cultural de América Latina, consciente y realmente reconocida, significa además – este sería el quinto aspecto de la propuesta – que una filosofía intercultural latinoamericana no puede priorizar o privilegiar una determinada figura de filosofía. O sea que si, por el peso y la influencia de hábitos adquiridos en la escuela de la todavía poderosamente dominante filosofía occidental, partiésemos los que ha-

¹⁸ Cf. R. Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires 1975. Ver también C.M. Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*, Aachen 1999.

¹⁹ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México 1994, pp. 38 y sgs.

ceмос filosofía en esta perspectiva – como acabo de dar a entender citando la pretensión (hegeliana) de elevar al concepto otras formas – de una concepción de la filosofía centrada todavía en el paradigma occidental, en este caso entonces deberíamos explicitar esa ubicación cultural y tomar conciencia de que no podemos convertirla en referente obligado para otras filosofías contextuales. La interculturalidad es una actitud que no está reñida con el tener un punto cultural de partida – esto, creemos, es y será siempre inherente a la condición humana – o, en el caso del filósofo, con tener una posición contextual propia. Lo que sí repugna a la manera de ser y de pensar intercultural es cerrar lo propio y elevarlo a criterio sin más, pues la calidad intercultural se distingue precisamente por el movimiento contrario: abrir lo propio poniéndolo en relación con los otros. Para el ejercicio de la filosofía esto significa el reconocimiento de la pluralidad de las figuras en que se puede practicar eso que solemos llamar filosofía. Por respeto al hecho de la pluralidad filosófica, el filosofar intercultural latinoamericano no debe, pues, como señalé arriba, priorizar ninguna figura filosófica contextual. Su programa busca más bien el crecimiento de la pluralidad en la equidad entre todas.

Por otra parte hay que tener en cuenta que respeto a la pluralidad de la filosofía no quiere decir aislar las filosofías en su pluralidad.

Por eso, sexto, la propuesta de una filosofía intercultural latinoamericana busca ser también una perspectiva de diálogo entre las filosofías contextuales del continente. Y es que entiende que la pluralidad, aislada en cada una de sus manifestaciones, no es plural; la pluralidad es plural cuando se puede decir que se da la circunstancia de "ser más de uno", esto es, cuando hay conciencia de relación y de pertenencia común. Aquí radica, por lo demás, la riqueza de la pluralidad: en la relación, en ser muchos no aislados sino en comunicación. Respetar la pluralidad o diversidad cultural quiere decir, por tanto, respetar y cuidar la relación entre las culturas contextuales, no convertirlas en "reservas" ni "reducciones" sino verlas como procesos que se relacionan. Partiendo, pues, de esta intuición el programa de filosofía intercultural intenta fomentar el diálogo entre las distintas figuras de la filosofía en nuestro continente para que se comuniquen unas a otras sus formas de entender y ejercer la filosofía, mejoren su propia forma en reciprocidad, compartan sus interpretaciones del mundo y, conservando la memoria de la diferencia, busquen la unidad de lo humano en su diversidad. Filosofía intercultural latinoamericana es, a este nivel, no filosofía de las culturas latinoamericanas sino el foro de las filosofías de las culturas del continente; un

foro que tiene su finalidad en sí mismo, a saber, multiplicar las relaciones e interrelacionar las relaciones con sus respectivas interpretaciones. O sea que ese foro no busca una metafilosofía, una filosofía englobante de todas las filosofías contextuales, sino hacer presente la universalidad como ejercicio de comunicación entre las filosofías. Y acaso en ese ejercicio, me permito añadir como tema a discutir, estén las filosofías contextuales realizando también la universalidad de la filosofía.

Lógicamente la propuesta de una filosofía intercultural latinoamericana no es sólo un programa teórico. Es igualmente un programa de transformación práctica del ejercicio del filosofar. Pues no se trata únicamente de transformar nuestra manera filosófica de pensar, sino de cambiar también las formas en que ponemos en práctica esa nuestra filosofía. Paso, por tanto, a un séptimo y último punto en el que quiero enumerar algunos de los aspectos que habría que cambiar a este nivel.

Si se ha dicho, a nivel teórico, que el lugar originario, fontanal, de la filosofía no es la historia de la filosofía con su canon de obras clásicas, sino que las tradiciones culturales son su lugar contextual propio, es lógico que, por coherencia, se reclame un puesto central para el estudio de las culturas autóctonas en la carrera de filosofía. Y aquí conviene volver a recordar a Martí que formuló esta demanda para la educación en general al decirnos: "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra."²⁰

Para el estudio de "nuestra Grecia", de nuestras tradiciones clásicas y fundantes, si queremos de verdad superar el colonialismo, no convertir al otro en "objeto de estudio" y abrirnos a un diálogo entre sujetos, no deberíamos llamar únicamente a especialistas en ... sino también, y sobre todo, a los miembros reconocidos como sabios de las comunidades culturales del continente, y darle acceso al "profesorado" aunque no presenten un doctorado académico.

Esto va unido, por otra parte, a una cierta relativización de la universidad, al menos en su forma de institucionalización actual. Porque una ampliación de los contenidos de estudio y de los sujetos docentes requiere a su vez una ampliación de los lugares de enseñanza y de aprendizaje; ampliación o multiplicación que se hace tanto más necesaria cuanto que tenemos una

²⁰ José Martí, op. cit., p. 18.

universidad que responde sobre todo a los intereses de grupos dominantes y orientada a la preparación de profesionales según los patrones y las demandas del modelo occidental de civilización. Sobre esto volveré luego. Ahora me interesa resaltar no tanto el contraste que hay entre "nuestra universidad" y la realidad intercultural de nuestro continente, como el hecho de que no basta con introducir lo intercultural en la universidad. Hay que ir más lejos y reconocer la competencia de las culturas también en el nivel de ordenar, organizar y estudiar su saber así como en el ámbito de "institucionalizar" la formación o educación de sus miembros.

La multiplicación de los lugares de formación (filosófica) es también una ampliación a nivel lingüístico. Hay que crear centros de filosofías contextuales que trabajen en su propia lengua y que asuman ellos mismos la tarea de la interpretación y de la traducción.

Pero se trata también de ampliar las fuentes que empleamos cuando enseñamos filosofía. Es decir superar el culto al texto escrito para aprender a trabajar con la tradición oral, con la simbología, con las prácticas de la vida cotidiana y su sabiduría profunda. De donde se desprende lógicamente la superación de la filosofía de manual, por muy completa que sea. Pues si es cierto que hay que escribir de nuevo la historia de la filosofía en nuestro continente desde la perspectiva intercultural, lo cual requiere naturalmente escribir libros que den cuenta de las historias de las filosofías en nuestras culturas, cierto es igualmente que el reto intercultural radica a este nivel en superar la filosofía que se vaya codificando como tal en la historia de los manuales y estar atentos a las prácticas de saber de los miembros de cada cultura. Pues la "profesionalización" de la filosofía, que no es ajena al conflicto de interpretaciones sobre las matrices fundantes de una cultura, puede darse en cualquier cultura. Y la filosofía intercultural no quiere ser sólo el foro de los "profesionales" del pensar, llámense "sofos", "tlatinime" o "saila", sino también el foro de culturas filosóficas vivas articuladas a la vida cotidiana de sus miembros. No olvidemos que, en última instancia, se trata de convivencia, y que ésta requiere la experiencia y el aprendizaje de todos los afectados. Pero veamos ahora qué se desprende de esta propuesta para nuestra tarea en el presente coloquio.

4. El posible aporte de la filosofía intercultural latinoamericana al marco teórico de la "Cátedra de Interculturalidad y Sociedad Multicultural"

Aunque, como advertía en mi observación preliminar, el hecho de haber ajustado el tratamiento del tema ("La filosofía y la interculturalidad") al "encargo" que nos convoca en este coloquio, hace fácil reconocer cuál puede ser el aporte de la filosofía a nuestra tarea común, me permito no obstante, sobre todo en razón de facilitar la discusión, resumir en unos breves puntos lo que considero más esencial en dicho aporte:

- Hacer ver que la interculturalidad no es simplemente un dato sociológico ni una realidad etnológica ni la coexistencia más o menos pacífica de las culturas en una sociedad multicultural, sino que es primordialmente aquella actitud ética por la que los miembros de una cultura se convierten en "prójimo" de los miembros de otras culturas abriendo espacios para acoger y hospedar lo "ajeno". Es, en una palabra, teoría y práctica de la "proximidad" como manera de vivir en relación.
- Mostrar que la convivencia que se sigue de la interculturalidad como praxis de la "proximidad" entre las culturas, supera la perspectiva del multiculturalismo por cuanto que la "proximidad" conlleva el aspecto normativo de la obligación a la asistencia mutua y al discernimiento de lo que cada uno llama propio a la luz del ideal de la "proximidad", que es el de la convivencia; pero de una convivencia que comparte y, compartiendo, transforma a todos los que conviven.
- Fundar la necesidad de oír las voces de las culturas marginadas mostrando que ninguna cultura, por muy extensa que sea, detenta la llave de las posibilidades interpretativas del cosmos ni del ser humano. La memoria de la humanidad crece con la intensidad de cada memoria cultural contextual. Crecer en humanidad requiere, por tanto, oír a los ausentes y dejar que organicen sus mundos desde sus memorias.
- Relativizar el peso de la cultura occidental en nuestro continente poniendo en relieve cómo su pretendida universalidad es también contextual y que se trata, por consiguiente, de una cultura regional sin derecho alguno a colonizar a las culturas amerindias y afroamericanas.
- Promover ese proceso de desoccidentalización del continente particularmente en el ámbito cultural, pero muy especialmente en el campo de la cultura universitaria. Retomo aquí la cuestión de la universidad por-

que me parece que hay que preguntarse no sólo por la función de una "Cátedra de Interculturalidad y Sociedad Multicultural" sino también por la universidad en cuyo marco institucional ha de ser creada. Em-palmando, pues, con lo ya dicho a este respecto, cabe añadir ahora que nuestras universidades responden a un proyecto de sociedad y a un ideal cultural de formación insertados en lo que he llamado la cultura latinoamericana *dominante*. Por eso hay que promover una reforma universitaria que, radicalizando la iniciada en Córdoba,²¹ Argentina, en 1918, apunte a la superación de la separación entre universidad y culturas latinoamericanas, de manera que nuestras universidades disminuyan en occidentalismo y aumenten en contextualismo cultural. En este sentido la Cátedra prevista podría ayudar a promover esta transformación de nuestras universidades en talleres de aprendizaje e intercambio intercultural en los que, entre otras cosas, se discute qué, quién, cómo y para qué se enseña.

- Replantear la cuestión del ideal de nuestros saberes y de la formación que queremos transmitir. En esta discusión la filosofía intercultural podría aportar concretamente su visión de un ideal del saber que busca el crecimiento de nuestra memoria de humanidad y su concepción de la formación del ser humano como proceso de educación para la "proximidad", que es, en el fondo, educación para la universalidad, para vivir compartiendo lo diverso y convivir así la unidad en la diversidad.

²¹ Cf. *Manifiesto de Córdoba: La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica*, Córdoba 1918; A. Korn, "La reforma universitaria", en *Obras Completas*, Buenos Aires 1949; D. Curreo (ed.), *La Reforma universitaria*, Caracas s.f.; pero sobre todo: H.E. Biagini, *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuencias*, Buenos Aires 2000.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.