

## **Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas.\***

Con ocasión de la apertura del I. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en México del 6 al 10 de marzo de 1995, señalaba la idea de que con esta iniciativa se intenta consolidar una plataforma internacional para el fomento de una nueva forma de filosofar cuya práctica, superando el horizonte de la filosofía comparada, vaya realizando la transformación de la filosofía que nos exige hoy el diálogo de las culturas.<sup>1</sup>

Y ahora, en la apertura de este II. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, quiero comenzar subrayando de nuevo esa idea para poner en relieve que se trata, en lo fundamental, de fraguar, con la ayuda de estos congresos, los instrumentos y medios efectivos adecuados para la realización de la transformación intercultural de la filosofía, entendiendo por ésta la práctica de un filosofar que, estando a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas, rehace la filosofía en todas sus dimensiones desde nuevas experiencias de interfecundación entre las distintas culturas filosóficas de la humanidad.

No se me oculta que con esta idea estoy esbozando, ciertamente, un programa de trabajo filosófico de largo aliento; y que, además, nos encontramos todavía dando los primeros pasos. Pero por esto mismo, porque estamos aún comenzando nuestro camino, conviene cerciorarse de la finalidad que perseguimos. Y esta finalidad, insisto, no es otra sino la de la transformación intercultural de la filosofía.

Como coordinador de esta iniciativa me permitiré entonces aprovechar la oportunidad de esta introducción temática al congreso para precisar al menos algunos puntos de lo que entiendo como nuestra tarea en los próximos años.

Ya he dicho que, de forma muy general, la transformación intercultural de la filosofía debe entenderse, primeramente, esto es, en su fase inicial, como un poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas. Y, para evitar cualquier malentendido culturalista abstracto, debo precisar de entrada que ese poner el fi-

---

\* Palabras pronunciadas en la apertura del II. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, São Leopoldo, Brasil, del 7 al 11 de abril de 1997

<sup>1</sup> Cfr. Raúl. Fonet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996, pp. 7-13

lososofar a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas implica que la tarea de la transformación intercultural de la filosofía no puede considerarse como una meta en sí misma; pues si se intenta ponerla a la altura de los reclamos históricos con que nos confronta hoy el diálogo de las culturas, es precisamente para que pueda responder mejor a los desafíos del mundo de hoy y contribuir así a la planificación de un mundo transformado interculturalmente.

Cierto, si hablamos de transformación intercultural de la filosofía es porque queremos una filosofía mejor; una filosofía más „colorida“, pluricromática, pluriforme y plurivisional; pero si queremos operar en ella esta transformación es para que esté mejor preparada y equipada para cumplir su función como factor de cambio en nuestro presente histórico.

Importante es, por otra parte, precisar que cuando hablamos de un filosofar a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas entendemos por ello una tarea que no debe hacer abstracción del marco histórico en el que se lleva a cabo el llamado diálogo de las culturas. Es más, debe tomar ese marco histórico como la referencia fundamental para la averiguación de las exigencias reales del diálogo de las culturas. Y creemos que no constatamos sino lo evidente cuando decimos que este contexto histórico real está siendo determinado por ese proceso que se suele resumir en nuestros días con la palabra „globalización“; o sea, por el proceso resultante de una política económica que se expande mundialmente como la única opción civilizatoria de la humanidad y que, justo por entenderse y querer imponer como el único proyecto globalizable, no tolera diferencias culturales con planes alternativos, esto es, culturas con alternativas propias, ni en Occidente ni en ninguna otra región del mundo.

Y hablamos conscientemente de que la globalización tampoco tolera alternativas en Occidente, porque no la identificamos sin más con un fenómeno occidental. Entendemos más bien la globalización como la política y estrategia económicas de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que, reduciendo a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido.

Al menos a este nivel del impacto cultural, el contexto del proceso de globalización nos confronta así con una ideología totalitaria que roba a las culturas de la huma-

nidad el eje estructural básico para cualquier desarrollo ulterior propio, a saber, el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio. Pues en la ideología de la globalización el mercado, como punto de cristalización del modelo civilizatorio sin alternativa, dicta la forma de generar el tiempo y cierra el horizonte de nuestra percepción espacial. El mercado se ofrece aquí como el punto de vista desde el cual el tiempo y el espacio cobran sentido.

Esta caracterización de la globalización nos muestra entonces que, hacerse cargo de este proceso de globalización como contexto histórico-real del diálogo de las culturas, significa reconocer que hoy en día el diálogo de las culturas se nos presenta más como el desafío de un horizonte alternativo de esperanza, que como un hecho de nuestra realidad histórica o como un factor configurante del rostro actual de nuestro mundo. En el contexto actual de globalización de **un** proyecto civilizatorio que se impone por la fuerza del dictado de una política económica neoliberal, no hay tanto diálogo o interacción cultural como conflicto de culturas; porque, si miramos bien, lo que se constata es que no pocas culturas de la humanidad están siendo arrasadas por ese „huracán de la globalización“<sup>2</sup> en que se manifiesta hoy la hegemonía de poder de los representantes y defensores del „Occidente reducido“; un huracán que, justo por ser a la vez expresión y vehículo propagador de una hegemonía de poder que va desde lo económico hasta lo militar, pasando por el control de los organismos internacionales, se expande hoy con una fuerza uniformadora de tal potencia y coherencia que su paso está marcando el comienzo de un proceso de colonización sin precedentes en la historia de la humanidad.

A la luz de este „huracán de la globalización“ podemos, pues, precisar la idea de poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas indicando que dicha tarea tiene que comenzar por aclarar las condiciones reales bajo las cuales se propaga hoy el diálogo entre las culturas de la humanidad.

Por eso hemos tenido cuidado en formular el título de estas reflexiones introductorias en el sentido de un „aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas“; pues entendemos que el programa de transformación de la filosofía desde la expe-

riencia del diálogo de las culturas tiene que ocuparse previamente con la cuestión de la contextualidad fáctica del diálogo intercultural, esto es, con el contexto histórico en cuyo marco se proyecta el diálogo. Dicho en otros términos: no hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo.<sup>3</sup>

Así la primera exigencia de las exigencias reales del diálogo de las culturas es ésta que pide y reclama la revisión radical de las reglas del juego vigentes para crear las bases reales de un diálogo en condiciones de igualdad.

Formular y articular esta exigencia debe ser también tarea de un filosofar que quiere estar a la altura del diálogo intercultural; es una „tarea previa“ en la que la filosofía debe comprometerse tratando de contribuir con sus medios específicos a la aclaración crítica de las condiciones contextuales del diálogo de las culturas.

Concretamente nos parece que correspondería a la filosofía ayudar a desenmascarar la contradicción latente fundamental en una contextualidad histórica que convoca al diálogo, pero sin querer fragmentarse culturalmente, esto es, sin querer promover al mismo tiempo la equitativa repartición cultural del poder real de ordenar y configurar la contextualidad del mundo; esto por una parte. Y por otra parte sería también asunto de la filosofía contribuir a explicitar de manera constructiva el reordenamiento de las condiciones del diálogo en el sentido de que éstas deben ser condiciones en las que se reconozca y respete el derecho de cada cultura a disponer de la materialidad necesaria para su libre desarrollo.

De esta suerte podría, pues, la filosofía ayudar a poner en relieve que la „cuestión previa“ de las condiciones contextuales del diálogo no es una cuestión meramente de orden práctico, de secundaria importancia para el asunto mismo del diálogo intercultural.

---

<sup>2</sup> Cfr. Franz J. Hinkelammert, „El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia“, en *Pasos* 69 (1997) 21-27

<sup>3</sup> Cfr. Ulrich Duchrow, „Dialog - oder Kampf der Kulturen?“, en *epd. Entwicklungspolitik* 18 (1996) 26-30

ral, sino que se trata, por el contrario, de una cuestión decisiva y perteneciente a la dinámica interna de las exigencias del diálogo de las culturas. O sea que no es una cuestión „anterior“ o externa, sino que debe ser asumida y ventilada como parte del proceso de comunicación de las culturas. Y la razón de ello ya está insinuada en lo que acabamos de esbozar como posible compromiso de la filosofía con esta „cuestión previa“, a saber, que en la cuestión por las condiciones contextuales del diálogo se debate el punto de arranque decisivo que es el del espacio material para la práctica del derecho que tiene cada cultura a que se la tome **realmente** en serio.

Creemos, en efecto, que el aporte de la filosofía puede profundizar y radicalizar esta pregunta por el contexto del diálogo de las culturas, insistiendo precisamente en la conexión intrínseca que existe entre las condiciones contextuales y la posibilidad de tomar las culturas en serio; ya que tomar una cultura en serio implica necesariamente reconocerle y respetarle su derecho a **tener mundo propio**; y también, por consiguiente, su derecho a no ser impedida por coerción en sus posibilidades de desarrollo real. Pero esto es justo - conviene subrayarlo - lo que las condiciones contextuales actuales no permiten, ya que fortalecen un sistema de poder que tiende a la anulación de la capacidad de las culturas para modelar y constelar su materialidad desde sus propios valores y metas.

En un sentido todavía más positivo y concreto podríamos resumir este posible aporte de la filosofía diciendo que su compromiso con la tarea crítica de denunciar la asimetría de poder consagrada en el contexto mundial dominante tiene que cumplirse al mismo tiempo como un intento de explicitar el programa del diálogo de las culturas en el sentido profundo de la calidad intercultural que debe caracterizarlo, a saber, como modelo alternativo al modelo vigente de la globalización. Es, pues, también de la competencia de esta filosofía comprometida formular el **plan** de la crítica o, si se prefiere, mostrar que la crítica del monoculturalismo contextual y de la globalización uniformadora del mundo tiene un **plan**: la alternativa de un mundo constelado por relaciones interculturales basadas en la observación práctica del derecho de cada cultura a ser sí misma.

Por otra parte cabe señalar que la filosofía podrá hacer este aporte sólo si comprende que su compromiso con esta tarea es ya parte integrante de su propia transfor-

mación intercultural. O sea que la cooperación de la filosofía en la aclaración crítica de las exigencias reales del diálogo de las culturas hoy constituye para la filosofía, evidentemente, una exigencia frente a sí misma; por cuanto que, cumpliendo dicha tarea, la filosofía se ve impelida a revisar todas sus referencias, a rehacer el árbol geneológico de sus conceptos y métodos y a discernir, en fin, su posible encerramiento teórico en el horizonte de un determinado ámbito cultural. Y es que la tarea de la aclaración crítica de las exigencias reales del diálogo de las culturas hace que la filosofía participe de un movimiento crítico que la confronta no solamente con la contextualidad determinada por la globalización, sino también con las fuerzas culturales que animan ese movimiento crítico y que se expresan en él en forma de resistencia y de modelos alternativos. Participando de este movimiento crítico la filosofía aprende a ver la otra cara de la contextualidad de la globalización: la lucha de culturas vivas por sus propios espacios contextuales; lucha que es a su vez expresión de que en el mundo actual, a pesar de la uniformidad que refleja su superficie, hay realmente contextos con interpretaciones propias. Dicho en breve: en el marco de ese movimiento crítico la filosofía se ve confrontada con una verdadera pluralidad de contextos y de formas de interpretación de los mismos que la desafía a superar su posible ubicación monocultural, para abrirse cabalmente al mensaje que le comunican otras formas de vida en su manera contextual de organizar, pensar, ver, sentir y reproducir todo lo que comprenden como su „mundo“; esto es, el mensaje de sus metas y valores.

Se notará que estamos suponiendo una concepción de cultura en la que cultura no significa una esfera abstracta, reservada a la creación de valores „espirituales“, sino el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar. O sea que no hay cultura sin materialidad interpretada u organizada por fines y valores representativos y específicos de una sociedad o etnia humana. En positivo: hay cultura allí donde las metas y valores por los que se define una comunidad humana, tienen incidencia efectiva en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque **están** en él.<sup>4</sup> Y por eso decimos que en la lucha de las culturas por su contextualidad o

---

<sup>4</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *Ética de la revolución*, Madrid 1969, pp. 157 y sgs. En alemán: *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt 19065, S. 147ff.

materialidad la filosofía se ve confrontada, en el fondo, con diferentes visiones del mundo y de la vida; esto es, con formas socialmente estructuradas de actuar y de pensar que la desafían como sujetos de interpretación que dicen una palabra propia que debe ser escuchada. Las culturas, aún allí donde aparecen como marginadas y excluidas, no son nunca realidades mudas, simples objetos de interpretación, sino que son fuentes de interpretación y de sentido de lo real; y por ello confrontan a la filosofía con la necesidad de tomarlas en serio también a este nivel de ser portadoras de palabras que tiene el derecho de configurar también el discurso filosófico y que pueden, por tanto, impulsar desde sí mismas movimientos de universalización en filosofía.

En resumen, pues, en el marco de la lucha por la contextualidad propia como exigencia real concreta del diálogo intercultural, la filosofía encuentra no sólo el desafío, sino también la posibilidad histórica de rehacerse a partir de la inter-conversación de los universos culturales de la humanidad; porque en ese **diálogo** por el que se comunica lo propio y se participa en lo diverso, encuentra la filosofía la base histórica necesaria para **universalizarse** realmente; esto es, para superar la etapa monológica de ubicación preferencial en un universo cultural específico, rearticulándose como un movimiento de universalización compartido que crece desde cada universo cultural específico;<sup>5</sup> pero que, precisamente por ser compartido, supera las limitaciones propias de lo específico o particular correspondiente y va esbozando así un horizonte tejido por la comunicación de las visiones del mundo.

La interculturalidad o, mejor dicho, la práctica de la filosofía desde el contexto y las exigencias reales del diálogo de las culturas se presenta de este modo como la gran oportunidad para que la filosofía logre una verdadera universalidad. Pues universalidad real no es descontextualización del pensamiento, como parece suponer Jaspers con su interpretación de la „philosophia perennis“,<sup>6</sup> ni tampoco expansión de un universo específico, sino el proceso abierto de la comunicación entre los distintos movimientos de universalización impulsados por los universos culturales. Pero así como señalábamos que la transformación intercultural de la filosofía no es un fin en sí

---

<sup>5</sup> Usamos el término „movimiento de universalización“ en el sentido que le daba Sartre. Cfr. Jean-Paul Sartre, *Situations, IV*, Paris 1964, pp. 79 y sgs.

<sup>6</sup> Cfr. Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, München-Zürich 1982, pp. 20 y sgs.

misma, debemos indicar aquí que tampoco la universalidad debe representar un valor por sí misma en la filosofía intercultural; pues si ésta busca la real universalidad, es, en definitiva, como camino para aproximarnos mejor a las diferencias culturales; y, dado el caso, para poder enriquecernos mutuamente desde la diversidad comprendiéndola como fuente de posibilidades que también podemos hacer nuestras.

Hasta el momento hemos hablado sobre todo del desafío que implica para la filosofía el aprender a ejercitarse desde las exigencias concretas del diálogo de las culturas, insistiendo en que la filosofía debe asumir un claro compromiso con la lucha de las culturas por su derecho a no ser violadas en su identidad ni invadidas en su territorio ni impedidas en su desarrollo. Hemos subrayado además que, trabajando en ese tarea, la filosofía se trabaja a sí misma; pues ése es el comienzo de su transformación intercultural. Sin embargo en este proceso hay otro aspecto complementario que requiere ser mencionado ahora.

A nuestro modo ver una filosofía que acomete su transformación intercultural, no es sólo desafiada por la diversidad de los universos culturales y la legitimidad de sus aspiraciones - como hemos acentuado hasta el momento -, sino que es por su parte - y ello en medida directamente proporcional al grado de transformación intercultural alcanzado - un desafío para cada universo cultural específico. Nos encontramos entonces ante un proceso de doble sentido; porque si, por una parte, la filosofía no puede ponerse a la altura de las exigencias del diálogo de las culturas sin ser transformada por éstas; tenemos que, por otra, la filosofía en transformación intercultural se convierte en fermento de transformación de las culturas en diálogo. Pues esta filosofía fomenta en cada cultura las potencialidades críticas, fortaleciendo en ella la base que hace posible, en los casos límites, el fenómeno de la „desobediencia cultural“ al interior de la misma. En analogía con el concepto de „desobediencia civil“ queremos acuñar aquí el término de „desobediencia cultural“ para resumir, en su expresión extrema, la función de la filosofía (intercultural) como fermento de transformación en tradiciones culturales estabilizadas. Pero antes de explicar qué entendemos por esta función de la filosofía (intercultural), debemos advertir que la comprensión de la misma tiene que ver con otro aspecto de nuestra visión de las culturas. Por eso debemos complementar lo antes dicho sobre nuestra concepción de la cultura explicitando ahora que entendemos las

culturas como universos originarios, pero sin vincular originariedad con aislamiento, encerramiento solipsista o autóctonia intransitiva.<sup>7</sup> La originariedad de las culturas no excluye la interacción; al contrario, la supone como uno de los factores que la posibilita como originariedad histórica, es decir, como originariedad que no se da de una vez por todas, cual entidad metafísica caída del cielo, sino que va naciendo de procesos en los que se discierne precisamente el „dentro“ y el „afuera“, lo „propio“ y lo „extraño“, etc., esto es, en los que va cuajando una apropiación específica del mundo, una forma específica de tratar con él y de organizarlo. Y es evidente que esos procesos históricos son procesos **en frontera**; y por eso las fronteras que separan a los universos culturales específicos, son al mismo tiempo el territorio donde se pueden descubrir los puentes para transitar de una a otra y constatar la interacción entre ellas.<sup>8</sup>

Por otro lado debemos explicitar que nuestra concepción de la cultura, precisamente por ser histórica, supone además que las culturas no deben considerarse como bloques monolíticos; como manifestaciones del desarrollo de una tradición única que crece sin conflictos ni contradicciones. Suponemos más bien que en cada cultura hay una historia de lucha por la determinación de sus metas y valores; porque, debido a los procesos de interacción por los que va naciendo, genera, al menos como posibilidad, no una sino una pluralidad de tradiciones. Suponemos entonces que detrás de la cara con que se nos ofrece una cultura como una tradición estabilizada en un complejo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de sistema de creencias, etc., hay siempre un conflicto de tradiciones; un conflicto de tradiciones que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas, por ella misma; y que, por consiguiente, cada cultura pudo

---

<sup>7</sup> Cfr. José Antonio Antón, *Ensayo sobre el tiempo axial*, Sevilla 1997, pp. 9 y sgs. Señalamos de paso que con estas observaciones estamos en diálogo con Hans-Jörg Sandkühler quien entre las preguntas que planteaba a la filosofía intercultural, formulaba la cuestión sobre el concepto de cultura que se suponía. Cfr. Hans-Jörg Sandkühler, „4 Fragen zur interkulturellen Philosophie“, en *News 'n' Tools. Mitteilungsblatt der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* 2 (1995) 10-11

<sup>8</sup> Se notará que desde este punto de vista el planteamiento de la interculturalidad no tiene como base una concepción monádica de la cultura, como quiere hacer creer Wolfgang Welsch. Cfr. Wolfgang Welsch, „Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen“, en *Information Philosophie* 2 (1992) 5-20. Por su parte parece olvidar Welsch que la condición posibilitante de su propuesta de la „transculturalidad“ no puede ser otra que la interculturalidad. Sin vivencias interculturales no tiene sentido hablar de la posibilidad de la „transculturación“. Por ello hablamos en su día de „inter-transculturación“. Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, „Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica“, en *Cuadernos Americanos* 18 (1989) 108-119

también ser estabilizada de otra manera como hoy la vemos. De aquí además que en cada cultura deban ser discernidas sus tradiciones de liberación o de opresión.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, podemos precisar nuestra concepción de la función de la filosofía (intercultural) como fomentadora de la „desobediencia cultural“ en el interior mismo de cada universo cultural específico con las observaciones siguientes.

Entroncando con la historia del conflicto de las tradiciones en el seno de cada cultura, así como con los procesos de interacción que supone, la filosofía (intercultural) fomenta, primero, la „desobediencia intercultural“ como actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su forma de estabilización.<sup>9</sup>

Se trata, segundo, de fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable; es decir, un mundo que no se agota en sus tradiciones pasadas o en su forma de estabilización actual, sino que tiene un futuro que debe ser refundado desde nuevos procesos de interacción.

De aquí, tercero, que la filosofía (intercultural) fomente la „desobediencia cultural“ mostrando concretamente, o sea, en base a la experiencia del contraste de los universos culturales, que toda cultura tiene el derecho a ver el mundo por sí misma, pero no a reducirlo a su visión. Es decir que no tiene derecho a imponerse a sus miembros como la única visión que pueden o deben compartir.

Por eso, cuarto, la filosofía (intercultural) cultiva la „desobediencia cultural“ como la perspectiva de fondo a cuya luz cada persona humana debe hacer de su cultura „propia“ una opción. Ciertamente, toda persona humana está y es en una cultura; pero no la sufre como una dictadura que le prescribe totalitariamente su forma de hacer y de pensar, ni la padece como una cárcel de la que es imposible evadirse. Porque la forma de estar y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura. La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de apropiación. La cultura, aun la que se llama propia, debe ser apropiada por sus sujetos. Y es precisamente

---

<sup>9</sup> En este punto estamos también en diálogo con Hans-Jörg Sandkühler que preguntaba igualmente por el significado de la „crítica“ en la concepción intercultural. Cfr. Hans-Jörg Sandkühler, *op. cit.*, p. 11

en estos constantes esfuerzos de apropiación donde la cultura llamada „propia“ se revela en el fondo como una opción del sujeto que crece en ella; pues en esos procesos participa del conflicto de tradiciones latente en su universo cultural y tiene que aprender a discernir su „propia“ cultura, a optar y tomar partido dentro de su universo cultural. Así el sujeto humano nace culturalmente situado; pero esta situatividad no es un destino; porque, por los procesos de apropiación indicados, cada sujeto humano puede resituar su situatividad cultural; es más, puede reposicionar la posición o estabilización de su cultura, y optar por una vía alternativa; sea ya recuperando la memoria de tradiciones truncadas u oprimidas en la historia de su universo cultural, sea recurriendo a la interacción con tradiciones de otras culturas, o sea inventando perspectivas nuevas a partir del horizonte de las anteriores.

De lo anterior se desprende, quinto, que la filosofía (intercultural) potencia la „desobediencia cultural“ porque considera necesario agudizar en cada cultura la conciencia de que sus sujetos deben retomar constantemente el conflicto de tradiciones que trata de ocultar la cara estabilizada de su cultura, para leerlo en la clave de la dialéctica de liberación y opresión - pues nos parece que es esta dialéctica la que da la clave del conflicto de tradiciones -, y optar por continuar o, dado el caso, por invertir su cultura desde las memorias de liberación que guarde. „Desobediencia cultural“ es, pues, praxis cultural de liberación.

Lo que significa, sexto, que la filosofía (intercultural) cumple su función de transformación de las culturas desde una opción ética universalizable, que es la opción por los oprimidos en todos los universos culturales. La „desobediencia cultural“ que fomenta la filosofía (intercultural) cumpliendo dicha tarea, es, por tanto, la actualización de las opciones éticas liberadoras con la que se debe responder, desde cada cultura, a toda cultura cuya estabilización vigente implique un sistema de opresión y de exclusión para la mayoría de sus sujetos reales. Desde esta óptica, dicho sea de paso, liberación e interculturalidad se presentan como dos paradigmas complementarios.

Y por último cabe señalar que la „desobediencia cultural“ promovida por la filosofía (intercultural) quiere ser un instrumento para evitar la sacralización de las culturas. Identidades culturales son procesos conflictivos que deben ser discernidos, y no ídolos a conservar o monumentos de un patrimonio nacional intocable. Con esto, dicho sea

también de paso, se indica que la perspectiva del multiculturalismo no es convergente con la de la filosofía (intercultural), pues aquel quiere lograr una „cultura común“ por la yuxtaposición, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la „desobediencia cultural“, busca la transformación de las culturas por procesos de interacción, es decir, convertir las fronteras culturales en puentes sin casetas de aduana.<sup>10</sup>

Con las reflexiones anteriores hemos querido indicar algunos aspectos de la tarea en que estamos empeñados. Y me parece que ha quedado claro al menos que esta tarea de poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas trabajando en su transformación intercultural, es una tarea que exige de nosotros un doble compromiso; pues hemos visto que, por una parte, hemos de aprender a filosofar y a reubicar nuestra filosofía desde el contexto del diálogo de las culturas y desde nuevas experiencias de comunicación cultural; pero que, por otra parte, hemos de convertir esa filosofía que vamos transformando interculturalmente, en factor de transformación de las culturas en que nos movemos; y con ello, en momento de liberación y de esperanza para el mundo de hoy.

En este sentido, pues, me permitiré recalcar que veo en estos congresos una oportunidad única para emprender la tarea que nos desafía; y por ello deseo terminar rogando la cooperación de todos los presentes para que la iniciativa vinculada a estos congresos vaya cuajando en realidad tangible.

Raúl Fonet-Betancourt

---

<sup>10</sup> Tomamos „puente“ en el sentido que le da María Zambrano, cuando anota: „El puente es camino, y además une caminos que sin él no conducirían sino a un abismo o a un lugar intransitable.“ María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid 1990, p. 107

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.