

EL RETO INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA. APRENDER A DIALOGAR EN CLAVE PLURAL

Bertold Bernreuter
Universidad Nacional Autónoma de México

1. El carácter ambiguo de la diferencia

La orientación intercultural de la filosofía no es una invención de nuestro tiempo. Donde la filosofía, en su historia, florecía de manera excepcional, en muchos casos se basaba en el intercambio y la confluencia de las ideas y cosmologías provenientes de varias culturas. Este *dossier* sobre filosofía intercultural presenta, entre otros aspectos, dos ejemplos de la historia intelectual de la humanidad que se caracterizan por su excelencia en el encuentro intercultural: habla del gran impacto, tanto intelectual como vivencial, que tuvo el budismo en la sociedad china después de su llegada a partir del siglo VII; y segundo, del florecimiento de la ciencia y el pensamiento islámicos en su afán de recibir, digerir y procesar las fuentes del conocimiento de su tiempo, sobre todo helénico, persa e indio, a partir de la segunda mitad del siglo VIII, encarnado en la Casa de la Sabiduría de la pluricultural metrópolis Bagdad. Otros ejemplos serían el *Museion* de Alejandría con su famosa biblioteca, que albergó docenas de generaciones de intelectuales cosmopolitas; o la universidad budista de Nālandā en el Noreste de la India, que floreció durante siglos, también y sobre todo, por la confluencia de las diferencias de las muchas culturas y religiones del subcontinente, atrayendo estudiantes de prácticamente toda Asia.

Sin embargo, la diferencia tiene una doble cara. No sólo estimula el encuentro pacífico, intercambio fructífero y aprendizaje mutuo, a menudo es todo lo contrario, una fuerza destructiva que no busca el encuentro sino la confrontación de culturas. Así que igualmente debemos reconocer el hecho de que la misma diferencia representa la fuerza que muchas veces pone fin al despliegue fecundo de la diversidad cultural. Los centros interculturales del conocimiento fueron a menudo afectados por el choque de culturas distintas y, en ocasiones, hasta extinguidos, como lo muestra el ejemplo de Nālandā: su universidad fue completamente destruida a finales del siglo XII en el transcurso de la conquista islámica de la India; jamás fue reconstruida. Distinto fue el caso del Bayt al-Hikma, la Casa de la Sabiduría de Bagdad. Ya a mediados del siglo IX, durante el califato de al-Mutawakkil, perdió significativamente importancia, debido a la descalificación de la ciencia como “no islámica” por parte de la dinastía. Es decir, fue la propia cultura que, por motivos genuinos, abandonó el proyecto intercultural y, en consecuencia, se convirtió en intolerante respecto al otro. Finalmente fue víctima de esta misma intolerancia cuando, en 1258, durante la invasión de los mongoles, no sólo fue destruida la Casa de la Sabiduría, sino saqueada y quemada toda la capital.

De cierto modo, las historias de Nālandā y Bagdad pueden encarnar el *reto intercultural* de nuestro tiempo: por un lado, pone en juego posibilidades inmensas para un enriquecimiento mutuo. A la vez, tanto el choque entre culturas como el aislamiento cultural no sólo son malas ideologías sino que representan realidades desastrosas. La diferencia cultural, en su ambigüedad, es tan vieja como la humanidad; sin embargo, es nueva la intensidad y la calidad con las que hoy caracteriza nuestra vida diaria.

Este nuestro tiempo se caracteriza como ningún otro por la hegemonía epistémica de *una* civilización, la occidental, sobre todas las demás. Está amenazando la pluralidad de las visiones del mundo y, con eso, la composición plural del pensar humano. Es evidente el peligro existencial que significa el ejercicio de tal hegemonía para la continuidad y el libre desarrollo de muchas culturas, ante todo no occidentales. La interculturalidad nunca es simétrica, frecuentemente se vuelve en dominación cultural y evoca por lo tanto la resistencia contra la hegemonía sufrida. Las reflexiones sobre la noción de *ubuntu* en este *dossier* presentan un ejemplo prominente de la

lucha tanto epistémica como política por la recuperación de la propia forma de ser y pensar ante la hegemonía occidental, ejercida en el colonialismo, imperialismo y neoliberalismo –la llamada “globalización” que en la mayoría de los casos se reduce a una burda subyugación bajo el capital del Norte y sus partidarios.

2. Transformación dialógica de la filosofía

La postura intercultural en filosofía tiene conciencia de que el filosofar parte de la contextualidad y particularidad del pensar. Sin embargo, no niega la posibilidad (y tampoco la necesidad) de construir un pensamiento que tenga validez más allá de la propia experiencia. No se encierra, por un lado, en un relativismo cultural que rehúsa, en sus expresiones extremas, la posibilidad de siquiera comprender al otro, ni acepta, por otro lado, un universalismo a priori que se piensa en posesión de la unidad de la razón, igual y únicamente válida para todo y todos. Opta más bien por un pluralismo que respeta la particularidad cultural, pero busca superarla a través del diálogo. Los caminos hacia tal especie de universalidad a posteriori se distinguen de aquellos de la filosofía universal al estilo viejo: sólo en el diálogo de las perspectivas culturales hacia una temática determinada se puede constatar una eventual concordancia de las posiciones, posiblemente de alcance mundial.

No obstante, la frecuente postura de elevar el carácter universal como requisito indispensable de la filosofía como tal lleva a la exclusión de toda una serie de voces importantes de la razón. Estas se ven descalificadas como no filosóficas y, con eso, son eliminadas como posibles interlocutores en el diálogo intercultural de las filosofías. Sin embargo, no todo sistema del saber reivindica necesariamente una pretensión de validez universal de sus contenidos y aun así puede enunciar proposiciones sensatas –sensatas para el contexto al cual se dirigen. La sobrecarga universalista de la noción de razón impide, en última instancia, la abertura de la filosofía hacia las formas plurales de la razón.

Lo que se requiere es un *giro intercultural* en el pensar, un giro que postula un amplio proyecto de reconfiguración epistémica, lo que el filósofo

cubano Raúl Fornet-Betancourt, uno de los proponentes más destacados de la filosofía intercultural, llama una “transformación intercultural de la filosofía”.¹ Es necesario repensar y reformular toda la filosofía desde sus bases mismas como un ejercicio de liberación para lograr superar su impregnación profunda por un universalismo que no deja lugar para las muchas formas de la razón. Esta transformación delinea una descolonización tanto de los conceptos filosóficos como de las formas del filosofar. Ya no puede figurar el “lobo solitario” como modo usual de hacer filosofía. Muy al contrario, la transformación intercultural de la filosofía, incluyendo las formas de su quehacer, implica necesariamente la integración del otro en el proceso mismo del filosofar; es decir, es un filosofar profundamente dialógico que incentiva la *polifonía* de la mayor cantidad posible de voces filosóficas.

El filósofo austríaco Franz Martin Wimmer formuló un imperativo pragmático para esta forma dialógica de hacer filosofía: “No des por bien fundamentada una tesis filosófica en cuyo surgimiento sólo haya participado gente de una única tradición cultural”. O en su formulación positiva diría: “Busca siempre en lo posible ‘recubrimientos’ transculturales de conceptos filosóficos, pues es probable que tesis bien fundamentadas hayan sido desarrolladas en más de una tradición cultural”.² En consecuencia de tal práctica aboga por una pluralización de los diálogos, por un *polílogo* filosófico, entendido como camino intercultural del objetivo ilustrativo de la filosofía: “Se trata de la continuación del programa de la Ilustración con otros medios: no con el medio de una ciencia libre de tradición, definida sólo metódicamente, ni con un alejamiento de todas las tradiciones especiales, sino mediante un polílogo de tradiciones”.³

Por su parte destaca el filósofo hindú Ram Adhar Mall, junto con Fornet y Wimmer, uno de los pioneros de la orientación intercultural en la filosofía, la importancia de una abertura intercultural para el éxito del diálogo filosófico: “Antes de toda aproximación comparativa en cualquier área, hay que apropiarse entonces de la cultura de la interculturalidad, para crear así las precondiciones de la posibilidad de una conversación filosófica, conducida en respeto mutuo y tolerancia”.⁴

Ahora, la invitación a un diálogo pacífico en igualdad de derechos, pronunciada en la mayoría de los casos por alguna institución de Occidente,

está fácilmente en peligro de parecer, a la luz de las asimetrías extremas en el mundo, como un mero cinismo o al menos como una ceguera solícita ante la episteme dominante, una mera variante más del eurocentrismo persistente en sus muchas caras que tienen nombres como globalización, liberalismo, intervención humanitaria, desarrollo, derechos humanos...

Ante tal reto, el viejo programa de la *descolonización mental* no ha perdido nada de su actualidad y urgencia, no para el Sur y mucho menos para el Norte, tan extraño a éste se lo parezca en concreto. Debería estar fuera de duda que su éxito aumentará en la medida que exista la disposición a dejarse cuestionar fundamentalmente por el otro. Es un proyecto interminable que requiere de esfuerzos siempre nuevos, respondiendo así a las presuposiciones epistémicas cambiantes (y también como protección contra la atracción de la comodidad). Sobre todo, es un proyecto que no se puede reducir a los meros conceptos filosóficos, sino que requiere de una postura comprometida que involucra insoslayablemente a la persona concreta en toda su dimensión humana.

3. Una actitud intercultural en el quehacer filosófico

Con todo esto queda claro que la filosofía intercultural no es una nueva escuela o subdisciplina de la filosofía. Más bien es una nueva orientación y praxis del filosofar; es la preocupación de hacer audibles las múltiples voces filosóficas en el contexto de sus propias culturas y fecundarlas mutuamente en una discusión común con los mismos derechos para todos. Tal praxis requiere de una *actitud* distinta, de una actitud de respeto mutuo, de escuchar y aprender.

La cotidianidad académica con sus frecuentes deformaciones profesionales no favorece tal actitud. La manía de publicar, la objetividad fingida, el furor citativo, el perfilado egocéntrico, todas ellas son formas que nos han alejado de un encuentro vivo y abierto con el pensamiento y la persona del otro. Lo que no se puede subordinar al ideal occidental de una ciencia verificable, se elimina, en lugar de hacer fecundo justamente lo resistente y no manifiesto. La aproximación propia al tema se oculta en vez de revelarla; todo lo humano se elimina. Cualquier sensación de desamparo, rabia, humildad, compasión o

humor se sacrifica en el altar de una fría racionalidad pretendida que las más veces está muy lejos de ser razonable o aun sabia. El amor a la sabiduría está expulsado, y la sabiduría se reduce a mera erudición.

La filosofía intercultural no es una especialización académica sino un camino de pensar y vivir. Requiere de una actitud filosófica que comprende todo el humano, con todas sus deficiencias. El diálogo intercultural, si quiere tener éxito, siempre originará también momentos de asombro, en sentido tanto positivo como negativo. Es contraproducente oprimirlos y encerrarse en la objetividad científica o la cortesía exangüe. Quizás tenemos que volver a aprender a admitir tanto el amor a la sabiduría como también la sabiduría del amor. Y tenemos que aprender a conducirnos de manera recta ante los conflictos. Ellos también forman parte del encuentro intercultural, y quizás son su parte más provechosa.

Tanto más requiere el intercambio intercultural de un *ethos filosófico honesto*. Quiere decir que, por ejemplo, debemos tratar de entender al otro según su intención, sea en el diálogo o en la lectura, y no contra ella. Quiere decir también que debemos preocuparnos por un estilo de argumentación que revele los puntos débiles de la propia reflexión e invite a seguir pensándolos, en vez de hacerlos inatacables. Quiere decir, para hablar con el filósofo-antropólogo mexicano-alemán Carlos Lenkersdorf, que finalmente debemos aprender a escuchar.⁵

4. Lo intercultural: ¿objeto de investigación o modo de pensar?

Al mismo tiempo de la primera formulación de la filosofía intercultural, a menudo también antes, se estableció la orientación intercultural en otras disciplinas, dando con la añadidura del adjetivo “intercultural” el nombre a la nueva disciplina especializada. Este se entendió muchas veces en el sentido de un *genitivus explicativus*, es decir, la pedagogía intercultural como pedagogía de la interculturalidad, la gestión intercultural como gestión de la interculturalidad o la psicología intercultural como psicología de la interculturalidad. Sin embargo, la particularidad de la filosofía intercultural consiste desde el inicio en la comprensión de la denominación “intercultural”

como atributo cualitativo. Se trata de efectuar cualquier actividad filosófica de manera intercultural, de transformar la filosofía como tal interculturalmente, de inscribir la interculturalidad en su alma. Por lo tanto no se conforma con una especialización filosófica en cuestiones de interculturalidad.

Con eso evidentemente no se niega de ninguna manera una filosofía de la interculturalidad. Se sobrentiende que una orientación filosófica que parte de la contextualidad cultural del pensar y se empeña en el diálogo de las culturas se ocupará, de manera particular, del fenómeno de la cultura y las culturas. Justamente en su articulación como fenomenología de la interculturalidad, ella ha producido resultados muy significativos; igualmente en los campos de la hermenéutica, ética y política. Pero no se limita a ello. No sólo es una filosofía de la cultura extendida al campo intercultural. Sencillamente es filosofía; filosofía sin más; una filosofía que intenta practicar una polifonía dialógica y dinámica de las culturas, que abre espacio para la utopía intercultural en filosofía, para el otro como *actor* del filosofar.

Las tendencias hacia su limitación exclusiva al campo de la cultura e interculturalidad marcan una ruptura grave con los objetivos e intenciones de su origen. Se le quita su espuela intercultural. La irrupción inesperada del otro ya no estaría contemplada; al otro se le reduciría del sujeto dialógico al objeto de la investigación. Filosofía intercultural como crítica del poder ya no interesaría tanto; su *potencial emancipador* quedaría en el aire. La concentración en el fenómeno cultural ciertamente no niega la posibilidad de la vitalidad intercultural en el proceso del filosofar ni del encuentro concreto en el intercambio dialógico; logrando eso resultaría, por así decirlo, una filosofía intercultural de la interculturalidad. Sin embargo, tal desarrollo queda hasta la fecha como un desiderátum.

La filosofía intercultural se asimilaría en esta versión reducida a la filosofía y teoría del multiculturalismo como se proyecta en los países anglosajones. Aunque la política multicultural por ejemplo de Canadá ciertamente tiene sus elementos interesantes, su fundamentación teórica padece la misma constelación centrista: se enfoca en la cultura, en los problemas multiculturales, elabora quizás con las mejores intenciones posibles soluciones. Pero no integra al otro como sujeto en el proceso. Al contrario, los destinatarios de la deliberación presuntamente multicultural quedan ampliamente excluidos de

este mismo proceso. La teoría multicultural permanece en el “pensar sobre” monocultural; nunca logró el paso hacia un “dialogar con” intercultural.

5. El momento comparativo en el filosofar intercultural

Sin embargo, para que se pueda dialogar con el otro, no sólo se requiere de la buena voluntad de todas las partes involucradas, sino también es menester un mínimo de conocimiento y comprensión del interlocutor de enfrente. Donde sólo hay diferencia e incompreensión ya no habrá referencias y puntos de partida para el diálogo. La distancia cultural entre los participantes del diálogo no debe ser absoluta. En este dilema, la comparación representa un momento importante en una primera aproximación a la visión del otro mundo. Puede ayudar, a través del camino de una *hermenéutica analógica*, a explorar provisionalmente un terreno que se conocerá más profundamente a lo largo del diálogo.

Sin embargo, este camino es tramposo. No se puede rehusar que la mirada comparativa en muchos casos más bien obstruye una percepción de la otredad del otro en vez de fomentarla, porque, con lo propio como punto permanente de referencia, persigue una perspectiva designada, sea adecuada o no, y por lo tanto carece en gran medida de la apertura necesaria para lo inesperado y sorprendente. Efectivamente es enervante observar con qué insistencia se intenta a veces encasquetar la propia gorra al ajeno, manteniendo la actitud del tercero no involucrado sin considerar el contexto cognitivo del propio interés comprensivo y el propio fundamento lingüístico.

No obstante, este rechazo global se lo toma demasiado a la ligera. Por un lado, desconoce la calidad excelente y la madurez reflexiva de toda una serie de estudios de orientación comparativa. Mas, sobre todo, uno no podrá menos que reconocer que los procesos comprensivos siempre contienen un momento de comparación, ya por la simple necesidad de transmitir la idea ajena al propio mundo lingüístico. Lo nuevo, lo desconocido *se pone en relación* con lo viejo, lo ya conocido. ¿Cómo se podría imaginar la comprensión de otra manera? Estructuralmente, la comparación es una empresa altamente subjetiva. Es el marco del cual difícilmente podremos escapar sin referirnos precisamente al fantasma de un tercero objetivo e indiferente.

Se postula frecuentemente la exigencia para el diálogo intercultural de tomar la perspectiva del otro. Sin embargo, esto jamás puede significar que fuéramos efectivamente capaces de ver el mundo con los ojos de otra persona concreta. Nada más lo veremos con nuestra propia imaginación de cómo pudiera ser la percepción del otro. Difícilmente sobrepasamos en este proceso los límites de nuestro mundo imaginativo; más bien se trata de un diálogo con nosotros mismos que con el otro. El gran hermeneuta Hans-Georg Gadamer lo deja lo más claro: “Comprender lo que alguien dice es... ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias”.⁶

No obstante, el intento de un cambio de perspectivas representa un elemento valioso en la aproximación al otro, en el sentido de un *ejercicio heurístico* que nos permite ante todo hallarnos mejor a nosotros mismos, para así encararnos más conscientemente con los desafíos hermenéuticos del diálogo. El ensayo de encontrarse con el otro, de colocarse en el lugar del otro tiene como condición la necesidad de poner lo propio en relación con lo otro o, por decirlo así, de compararlo.

Este “poner-en-relación” gana importancia particular en el proceso de comprensión intercultural. En este sentido, la comparación acompaña la filosofía intercultural, como también la abertura intercultural debería caracterizar a la filosofía comparativa. Ram Adhar Mall describe la relación entre ambos así: “La filosofía comparativa es ciega sin la orientación intercultural; la filosofía intercultural cojea sin la filosofía comparativa. Las dos se pertenecen mutuamente”.⁷

6. Filosofías en plural

Con el proyecto de la deconstrucción de las tradiciones europeas de la racionalidad, la filosofía intercultural ha hecho, junto con otras orientaciones filosóficas, un importante primer paso hacia una concientización crítica de sus fundamentos. Parece haber desarrollado un oído fino para la multiplicidad de las voces de la razón. Está en camino hacia la comprensión de las *filosofías en plural*. Sin embargo, todavía quedan muchos obstáculos a remontar en el camino, sobre todo con respecto a la definición de la misma noción de filosofía.

Sigue virulento, desde la óptica occidental, el anhelo de separar la filosofía de la *religión* –una separación epistémica que en la gran mayoría de las culturas humanas no existe de tal forma. Una frecuente justificación de esta distinción arguye que la filosofía se basara únicamente en la reflexión crítica y la argumentación racional, mientras que la religión se apoyara en autoridades no cuestionables, adquiriera un carácter dogmático y aprobara la coacción en la consecución de sus doctrinas. Tal argumentación sorprende bastante porque ni siquiera se requiere de una comprobación histórica laboriosa para constatar que tal noción de religión precisamente no describe el fenómeno religioso, sino sólo su remedo fundamentalista.

Las religiones no se caracterizan necesariamente por la fe en la autoridad, el dogmatismo y la coacción, aunque en varios casos indudablemente aplica. Por ejemplo, los aspectos característicos del “budismo comprometido” se manifiestan en el respeto de la responsabilidad espiritual del individuo, la integración de elementos humanísticos de orígenes religiosos y culturales distintos así como la condenación de cualquier forma de coacción y fuerza. A la inversa, en la historia de la filosofía existen innumerables momentos de autoritarismo, dogmatismo y sanciones coercitivas.⁸ El argumento sencillamente falla en acertar la realidad.

Sobre todo, ignora el meollo del problema. No se trata, en primer plan, de una contrastación de filosofía *versus* religión, sino de la oposición de sabiduría e ideología, de sinceridad y manipulación. Tanto la filosofía como la religión conocen momentos de sabiduría profunda, búsqueda incondicional de comprensión y esfuerzo honesto por la verdad. A la vez, las dos conocen también la retórica de doble fondo hablando de libertad mental y espiritual que encierra enseguida al buscador de libertad, en cuanto la toma en serio, en una prisión de ideas, si no peor. Una cosa son los contenidos, otra cosa su abuso. Y una tercera cosa son quizás los contenidos que quieren ser abusados. Ahora, la exclusión de la religión por la filosofía ignora y oculta justamente el cuchillo que acaba con ambas, filosofía y religión, en sus articulaciones honestas. Insiste en una forma determinada de la razón y rechaza todas las demás. En última instancia, da primacía a la palabra racional sobre la idea que se puede articular también de otro modo.

Sin la abertura hacia las voces racionales y razonables desde lo que Occidente denomina religión, la filosofía permanecerá una empresa elitista y exclusivista que no está a las alturas de las exigencias de la amplia pluralidad epistémica que caracteriza nuestros tiempos de comunicación global. Por supuesto que esto no es nada cómodo, que frecuentemente no es fácil distinguir entre las expresiones auténticas de una cultura y el oscurantismo dudoso de un grupo particular. Pero tampoco es un camino viable excluir *de antemano* cualquier manifestación ajena que no nos parece familiar y manejable. Pues, es el privilegio de la cultura ajena de –a veces– parecer extraña.

Para la pluralización de la filosofía, ésta debe superar además otra limitación: su fijación exclusiva en la palabra escrita. Debe crear espacio y formas para integrar también las filosofías oralmente articuladas. La *oralidad* es efímera, difícilmente palpable, en su mayoría expresión de procesos colectivos y respuesta a exigencias pragmáticas. Va en contra de las costumbres arraigadas de la filosofía académica. No obstante, la ausencia de las filosofías orales en las bibliotecas filosóficas no equivale a su inexistencia o insignificancia. Igualmente ignorante es la presunción de un pensamiento acrítico e indiferenciado en las culturas orales: de cierto modo, una etnofilosofía con un solo sujeto pensante, es decir, el mismo grupo cultural. El filósofo ghanés Kwame Gyekye lamenta, con mucha razón, tales prejuicios respecto a las filosofías africanas – prejuicios que igualmente cursan acerca de los pensamientos de los pueblos indígenas de América: “La ausencia de documentos escritos ha llevado a la mayoría de los académicos a creer que el pensamiento tradicional africano es estrictamente monolítico, ofreciendo ninguna posición divergente y, por lo tanto, sin metafísica alternativa”.⁹

La concentración en las culturas literales, tanto en la historiografía filosófica como en el discurso académico actual en filosofía, ignora por completo la enorme complejidad epistémica que caracteriza muchas culturas orales. La orientación unilateral y exclusiva por la literalidad desconoce, a la vez, la relevancia del *carácter integral* de las filosofías orales y de su manifestación por intelectuales orgánicos que no están sujetos a la hiperespecialización académica y eligen, según el contexto, formas distintas para la articulación de sus pensamientos.

Respecto a la posible validez de determinadas articulaciones particulares más allá de su propio alcance cultural, ésta se mostrará, en el caso ideal,

en el transcurso del diálogo intercultural que, como acto comunicativo, necesariamente se fundamenta en el uso de la razón humana, en concreto, de una *racionalidad comunicativa intercultural* que permite la traducción, aunque sea siempre deficiente, de lo particular a lo respectivo. Una idea bailada sólo puede ser entendida por quien conoce los códigos culturales del baile. Sin embargo, la misma idea puede ser explicada, quizás de varias formas y en varios intentos, en un diálogo vivo que abre espacio para un ir y venir de aclaraciones, preguntas, precisiones, analogías, etc., sin que los participantes compartieran los códigos culturales. La experiencia de la historia humana muestra que la comprensión intercultural no es una empresa imposible; más bien es la regla. En los casos cuando no se da, la incomprensión se debe, por lo general, a la falta de voluntad por los participantes, pero no a la naturaleza inaccesible de la cuestión.

7. Los horizontes culturales

Si calificamos el “entre” de las culturas como decisivo para la filosofía intercultural, igualmente interesará cómo se delinearán entonces las fronteras entre ellas. Se puede adelantar lo siguiente: siempre de manera distinta, dependiendo de la naturaleza del enfoque temático discutido. Es decir, más que de fronteras, se trata de horizontes culturales que varían según el lugar cultural desde el cual se está refiriendo a ellos.

Ahora, parece ser una constante histórica que en casi todas las culturas se pueden encontrar ideas iguales o parecidas de índole filosófica en el sentido más amplio; pero las contradicciones más agudas y contraposiciones inconmensurables se formulan dentro de la misma cultura en cuestión. Dicho de otra manera: dentro de una cultura determinada hay una coexistencia de modos fundamentalmente distintos de cómo ver y experimentar el mundo que no sólo son inconmensurables sino también casi no se refieren mutuamente. Normalmente existe un modo culturalmente determinante y los demás son marginados. A pesar de ello pertenecen igualmente a la cultura respectiva. Las diferencias *intraculturales* a menudo parecen ser las más graves en comparación con las diferencias *interculturales*. Este

fenómeno parece aplicar tanto más cuanto más concreta y prácticamente se plantee un problema.

Tanto el relativismo cultural como el universalismo niegan, en gran parte, el *pluralismo intracultural*. Aquél esencializa la cultura, éste la disuelve. Pero no sólo estas corrientes en sus posiciones extremas, sino también la filosofía intercultural está en peligro de omitir la composición plural de la propia cultura, para buscar luego la disputa intercultural con base en unidades homogéneas.

Aprovecharse de esta tendencia es un juego frecuentemente practicado por la política tanto nacional como internacional, sea de procedencia democrática o dictatorial. Las reales estructuras culturales son negadas a favor de una plantilla ideológica: homogeneidad hacia dentro, heterogeneidad hacia fuera. La diversidad cultural en el interior se oprime, las diferencias culturales con otras naciones y regiones mundiales se exageran como “choque de civilizaciones”. Las dos estrategias persiguen el mismo objetivo: apartar de las injusticias sociales y económicas existentes a nivel nacional como internacional e impedir acciones solidarias, atizando pseudo-conflictos culturales para posibilitar así a las élites propias asegurarse su existencia y lucro sin el menor estorbo. Para el encubrimiento pacífico del choque pretendido montan el diálogo como un *espectáculo intercultural* para demostrar de este modo la buena voluntad propia. La filosofía intercultural estará bien aconsejada si toma escasamente en cuenta tales esferas de intereses e influencias, de otra manera correrá el riesgo de convertirse en el auxiliar ejecutivo de los cínicos globales del poder.

Otro peligro consiste en la suposición de tradiciones culturales o culturas tradicionales que han sido marginadas y, según esta perspectiva, necesitan protección. Esta postura se da particularmente con respecto a las culturas indígenas. Es dudoso en tres sentidos: por un lado, pone de manifiesto toda una serie sospechosa de rasgos paternalistas, romanticistas, exotistas y esencialistas que no sólo imponen al otro nuestra propia imagen esquemática de él, o sea nuestros propios anhelos, sino que simplemente socavan su autodeterminación con el fervor proteccionista. Por otro lado, es ciego respecto al carácter híbrido y la dinámica siempre existente de cada formación cultural concreta; en vez de eso persigue la idea de una “puridad” cultural. En tercer

lugar, omite a sabiendas los elementos menos positivos que se podrán hallar en cada cultura. En última instancia se trata nada más de un reflejo colonial, invertido positivamente.

Por desconocimiento de las realidades generalmente complejas, esta postura dibuja a menudo la cultura en cuestión como contraproyecto utópico a las deficiencias de la tradición propia. El otro sirve como pantalla en la cual se proyectan las alternativas a la insatisfacción con lo propio, cosificándole así al fin y al cabo. Lo que se percibe ya no es *el* otro como persona, sino sólo *lo* otro como proyección. Explica el filósofo y teólogo catalán-hindú Raimundo Panikkar, eminencia del diálogo interreligioso, al respecto: “El *aliud* no es el *alius*; lo otro no es el otro. El otro, el otro sujeto de amor y de conocimiento, la otra persona no es puro otro... Haber tratado al otro como lo otro, en vez de como un *alius*, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en mi-yo, es uno de los fallos más grandes que puede tener el ser humano”.¹⁰

Esta separación fatal va acompañada de la posibilidad de juzgar sobre *el* ajeno en oposición a *lo* ajeno. Mientras que la cultura ajena se considere “buena” y digna de protección, esto no aplicará forzosamente a sus representantes, pues puede que ellos actúen en discordancia con lo que se haya definido desde fuera, en un acto de ignorancia total, como su identidad cultural.

Sobre todo niega esta postura el potencial de la cultura a transformarse. Al contrario, conservándola en una forma tradicional, que con frecuencia nada más es una atribución ajena, se crea una reserva cultural. No son pocos los casos cuando sus integrantes se encuentran luego a sí mismos como los objetos de la curiosidad folclórica de sus pretendidos abogados o no les queda otra que vender su autenticidad conservada para la diversión de sus mirones. En cuanto una cultura haya sido privada de la capacidad de determinar su desarrollo societal comenzarán las dependencias de factores externos que cimentarán la alienación de sus miembros. Ya no es muy grande entonces el paso del zoológico cultural exotista al burdel cultural exhibicionista.

Sin embargo, al contrario, el cambio cultural es inevitable, necesario y deseable para que una cultura, bajo circunstancias nuevas, pueda cumplir de manera adecuada con su función. Por supuesto que la protección de la diversidad cultural será una noble tarea para la filosofía intercultural; pero se tratará menos de una protección como tal, sino más bien de la protección de

las posibilidades y sus condiciones para seguir propios caminos culturales. La existencia vital de una formación cultural aparentemente no garantiza de ninguna manera que todos sus elementos sean percibidos por sus integrantes o personas de fuera como positivos y por lo tanto dignos de preservación. A pesar de ello, esta cultura tiene el derecho legítimo a persistir con todas sus deficiencias, a transformarse y mezclarse.

8. La ineludible céntrica del pensar

Siempre será desde la particularidad de un horizonte cultural, donde se articulan las contribuciones al diálogo intercultural de las filosofías. El resultante pluralismo de las perspectivas pronunciadas implica necesariamente tres momentos epistémicos: el punto de partida, la dirección y el modo del interés cognoscitivo. Los tres momentos representan dimensiones de la condicionalidad cultural de la filosofía. Para ello es inherente una *céntrica* fundamental: el interés se articula partiendo de un centro, el yo cultural; toma una dirección que se deriva de las posibilidades cognitivas de la propia cultura familiarizada; y se mueve en formas que parecen razonables a la luz de la propia experiencia cultural.

Esta céntrica del pensar no se puede traspasar. Con eso no se quiere decir que fuéramos prisioneros de nuestra cultura, tampoco de nuestra identidad personal; muy al contrario, crítica y cambio se efectúan siempre y precisamente en la trasgresión de fronteras culturales. Sin embargo, también tal trasgresión tiene un punto de partida cultural, una dirección y un modo que son esenciales para su comprensión. Allí donde el propio centro del pensar se estiliza como el único posible y válido se convierte la ineludible céntrica en un *centrismo* presumido: usurpa la medida de todas las cosas.

Tal es el caso en muchas concepciones tradicionales de la filosofía que confunden su propio etnocentrismo con un presunto universalismo. En primer lugar, podemos pensar en gran parte de la filosofía occidental, pero también, aunque en menor grado, en corrientes de la filosofía china, india y otras. Sin embargo, a final de cuentas, un sinocentrismo o indocentrismo no será preferible al eurocentrismo de Occidente.

Raúl Fornet-Betancourt deja muy claro el lugar de la filosofía intercultural en esta tensión entre céntrica inevitable y centrismos excluyentes: “es nueva la ‘filosofía intercultural’ porque descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es únicamente anti-eurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural... ese anticentrismo de la ‘filosofía intercultural’ no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente”.¹¹

Una característica esencial de muchos centrismos consiste en el hecho de que no se reconocen fácilmente como tales desde adentro. Efectivamente es fluida la transición de la céntrica al centrismo. ¿Cuáles elementos y formas de nuestro pensar se basan en nuestro bagaje cultural y cuáles compartimos con otras culturas? ¿Lo que a mí me parece lógico es también lógico en la comprensión del otro? ¿Existen diferencias culturales a veces sólo aparentes? ¿Qué es cultural, qué es ideológico y qué es sencillamente humano? Todas ellas son cuestiones que no se pueden decidir fácilmente.

La conciencia para la ineludible céntrica del pensar ha caracterizado a la filosofía intercultural desde sus inicios, igualmente el esfuerzo de evitar, en la medida posible, los centrismos excluyentes. Sin embargo, esta conciencia nos dice también que el diálogo principalmente abierto en igualdad de derechos y sin prejuicios entre las culturas y filosofías más que una realidad es un *ideal*. Es el objetivo más noble de la filosofía intercultural de esmerarse en lo máximo en aproximarse a este ideal; es su destino.

Notas

¹ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

² Franz Martin Wimmer, “Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente”, en *Polylog. Foro para filosofía intercultural*, núm. 1, 2000, párr. 22. Online: <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>

³ *Ibid.*, párr. 30.

⁴ Ram Adhar Mall, "The Concept of an Intercultural Philosophy", en *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, núm. 1, 2000, párr. 80. Online: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm> (Trad. por el autor).

⁵ *Cfr.* Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, Plaza y Valdés, México, 2008.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 461.

⁷ Mall, *op. cit.*, párr. 80 (Trad. por el autor).

⁸ Tiene cierta ironía que justamente la filosofía académica moderna muestra una tendencia innegable hacia una servidumbre autoritativa, contraria a sus premisas. La citación de una supuesta autoridad filosófica reemplaza entonces el desarrollo de una idea filosófica. Sin embargo, un argumento no se vuelve más o menos correcto sólo porque Aristóteles, Kant o Wittgenstein también lo hayan aducido.

⁹ Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Temple University, Philadelphia, 1995, p. 44 (Trad. por el autor).

¹⁰ Raimundo Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca, 1990, p. 48.

¹¹ Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 30.

Recepción del artículo: 19 de marzo de 2013

Aceptación del artículo: 12 de abril de 2013