El estado de la cuestión

Coordenadas de la interculturalidad

Diana de Vallescar Palanca

Este artículo introduce a las 'coordenadas' principales de la temática de intercultural. Entendida en primer lugar como movimiento de carácter teórico-práctico, irreductible a un sentido exclusivamente lógico, racional o filosófico. Si bien, ha suscitado el nacimiento de un nuevo modelo de la filosofía –y su concepción de racionalidad– que ya se extiende a diversos lugares del mundo, con una producción bibliográfica significativa. Abriéndose a nuevos sujetos/as, textos, contextos y pretextos que nos revelan múltiples facetas y dimensiones de la realidad, de que son portadores. Algunos descriptores de la interculturalidad serían que es: un horizonte 'descentrado', una opción y experiencia, una alternativa liberadora.

La historia da cuenta que desde siempre todas las culturas o civilizaciones se han configurado sobre la base de sus *relaciones* con otras, a veces más próximas o distantes. Y, que podemos calificar de dominio o subordinación, encuentro e intercambio. La filosofía intercultural se asemeja a una 'filosofía de los caminos'. Los caminos de aguas, luces y estrellas que atraviesan los campos, pero también aquellos de piedra y asfalto, por los que han transitado –y transitan– la gran variedad de culturas, bajo la figura de los peregrinos, los navegantes, los comerciantes, los conquistadores, los extranjeros, las mujeres, etc. Es la abierta itinerancia a través del *pluriverso cultural,* entretejido de saberes y sabidurías de calado y profundidad diversa. Representaría sus horizontes, direcciones y sus diversos cruces y entrecruces.

Saberes y sabidurías que se importan y exportan dependiendo de numerosos factores. Aunque, también, siempre reflejan algún tipo de selección, a veces menos consciente o casi inconsciente. De acuerdo

al grado de aceptación o rechazo 'entre' y 'al interior' de las culturas, hasta que logran separarse de una parte de su propio pasado, asumir y reajustar los nuevos elementos, para asimilarlos. O bien, denegar aquellos que cuestionan sus estructuras íntimas y más valoradas.

Tal complejidad de las relaciones e intercambios, atracciones o rechazos, ha puesto en circulación a millones de personas en la historia, y una gran variedad de formas, manifestaciones y efectos –previsibles e imprevisibles–. Subyace a esto, la idea del cambio, como algo constante entre las culturas, en parte debido a su propia constitución y dinámica, aunque también por el contacto con otras culturas.

Este artículo se centra en una introducción a la interculturalidad y su aporte fundamental: Hacer audible "el grito de la diversidad"[1]. Lo que en términos ético-políticos significa el derecho ético a la dignidad y el reconocimiento de varias categorías de personas que nuestra sociedad deja al margen de la historia. En la perspectiva filosófico-epistemológica, apunta al desvelar nuevas *voces* de la racionalidad, o el camino hacia la «racionalidad intercultural».

Hay que subrayar que la «Interculturalidad» interroga todo el cuerpo de nuestro conocimiento teórico-práctico y que, todavía en la actualidad, mantiene un saldo pendiente con respecto al discurso del feminista[2].

Para establecer las coordenadas del planteamiento intercultural 1º. Delinearé el contexto mundial de su emergencia; 2º. Enunciaré sus antecedentes; 3º. Presentaré la noción de interculturalidad y su génesis; y, 4º. Desarrollo una aproximación sumaria al planteamiento y algunos ejes vertebradores.

---

[1] La expresión es de POTENTE, MA. ANTONIETA (2001). *Un tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura, de religión.* Uruguay: Doble Clic editoras, 12.

[2] En esta línea comienzan a publicarse recopilaciones que retoman el planteamiento de varias autoras representantes de diversos contextos culturales, pero la interculturalidad y la interdisciplinariedad no aparecen como opción específica explícita al tratar temáticas comunes. Cf. MAHNAZ, AFKAMI (coord.). (1998). *Mujeres en el Exilio*. Madrid: Siglo XXI; SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH / AQUINO MA. DEL PILAR. (eds). *En el poder de la Sabiduría. Espiritualidades Femeninas de la Lucha*. Concilium. Revista Internacional de Teología. Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, n. 288 (2000) 7-154.

1. Contexto mundial de emergencia del discurso intercultural

El mundo actual devela el cruce e interacción entre varios fenómenos que, –sin ser exhaustiva– caracterizan buena parte de nuestras sociedades:

– La brecha creciente entre ricos y pobres
– La constatación de la integración de nuestros países a partir de la diversidad de grupos lingüísticos, étnicos y religiosos.
– Una mayor conciencia de la pluralidad cultural y religiosa.
– La globalización neoliberal
– Los nuevos movimientos sociales y la descolonización.
– La fuerza y protagonismo de los diversos movimientos de mujeres.
– La configuración de nuestras sociedades bajo el formato multicultural.
– El rechazo social y jurídico del racismo y la xenofobia.
– El reconocimiento internacional de los derechos humanos, que incluyen los derechos sociales y culturales de todos los pueblos.
– Las grandes migraciones y los cambios que están produciendo.
– La reactivación de los nacionalismos.
– La organización de los Estados en unidades supranacionales.
– Los efectos culturales que produce el influjo constante de la información, los medios de comunicación y transporte.

El conjunto de estos fenómenos apunta al proceso de transformación cultural complejo que atraviesa nuestro mundo y, no en menor escala, la realidad concreta de nuestras naciones y localidades, acompañado de problemáticas de alcance e intensidad diversa.

Ese contexto internacional exige distintos tratamientos en el ámbito político, social, cultural, etc., y comienza a reconfigurar nuestro modo de ver, comprender y actuar en la realidad. Además de abrirnos a nuevas preguntas. Si queremos aportar respuestas significativas se impone revisar nuestros marcos teóricos para dilucidar con claridad nuestro tiempo, sus cambios y exigencias. De lo contrario, es más difícil la comprensión de nuestra realidad y nuestros enfoques sólo reproducen innumerables contradicciones, al parecer, irresolubles[3].

---

[3] Es frecuente que los especialistas en temáticas como el multiculturalismo o la interculturalidad aunque ven la necesidad de pensar en otros términos la nueva panorámica mundial, sin embargo, no cesan de reproducir la misma limitación: pensarlos a través de los mismos términos y marcos tradicionales. Cuando, al parecer, se nos exige reconfigurar, crear nociones y enfoques distintos.

Ese entorno, es precisamente, el marco propicio para la emergencia del planteamiento intercultural como verdadero imperativo de nuestro tiempo. Si bien, las relaciones interculturales existen desde siempre. Aunque eso no significa que hemos acertado en el modo de practicarlas y, menos aún, de teorizarlas.

El "camino" hacia la interculturalidad es ante todo la búsqueda de diálogo como un elemento clave para la *justa reordenación del mundo*. Supone lenguajes comunes y mensajes diferentes (en contenido y forma), expectativas e interpretaciones, diversas. Con la intención de evocar la comunicación por encima de la distancia y separación desconfiada –o marginación– y su expresión límite, la exclusión. De ahí, que este posicionamiento rechace la poderosa tendencia de la actual globalización uniformadora.

2. Antecedentes de los estudios interculturales

Los antecedentes de los estudios interculturales se sitúan en la Historia de la cultura[4] o de las civilizaciones, los estudios comparativos de carácter religioso, lingüístico, cultural, el desarrollo de la antropología y etnografía moderna, la filosofía de la cultura alemana y la Teoría crítica, los Estudios Culturales de corte anglosajón (*cross-cultural studies*)[5], las filosofías y teologías de la liberación.

---

[4] Cf. ELEY, G. *What is cultural History?* Neo an Interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ Spring-Summer (1995) 19-36

[5] Los «Estudios Culturales» representan algo más que el paso de la Teoría Crítica –en la línea de la Escuela de Frankfurt–, una moda norteamericana, o la disputa por la inclusión en el mercado del financiamiento económico. Son el síntoma de una *sustitución* y el intento de poner en crisis las hegemonías culturales en su conjunto. Ya desde la misma observación etnográfica, se perciben las dispersiones y fragmentaciones político-sociales y discursivas producidas por el capitalismo tardío, expresadas según su nueva lógica cultural. Cf. GRÜNER, E. (1998). «Introducción», en: JAMESON, F./ZIZEK, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Barcelona: Paidós Ibérica, 19-32. El término *«cross cultural»* es de origen anglosajón, se refiere a un tipo de estudios que se proponen como objetivo la *comparación entre dos o más culturas,* o bien, *áreas culturales*, cf. WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY (1986). s.v. *Cross-cultural*, v.1, Encyclopaedia Britannica. USA: Merriam-Webster, 541. Hacia los años 60 se habló de «intercambio cultural y técnico», cf. THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. MICROPAEDIA READY REFERENCE (1990[15]). *Cultural and Technical Interchange Between East and West, Center for*, v. 3. Encyclopaedia Britannica. USA: Merriam-Webster, 782

La filosofía intercultural nace en estrecha relación con una nueva forma de comprender *las* culturas y su mundo, vinculada a una interpretación crítica del modelo predominante –tradicional– de racionalidad filosófica y su respectiva cosmovisión, que ha mantenido por tantos años –no sin consecuencias de lamentar. Conforme a esto, hay que destacar un par de enfoques de gran incidencia[6]:

El primero de ellos, se remonta a la filosofía de la Ilustración. Ésta nos transmitió la existencia de una 'Cultura' –con mayúscula– que se caracteriza por ser única, racional, universal y permanente. Desarrollada bajo una comprensión metafísica-esencialista, semejante a un todo homogéneo y estático, hipostasiada y deducida de un modelo ideal –la cultura occidental–. Este modelo proveyó las normas para juzgar toda realización cultural de nuestro sistema-mundo, interpretando las diferencias como fallo, déficit o retraso cultural[7].

Tal aproximación a la cultura, de suyo, es problemática. No sólo por su carácter monocultural, sino por su aislamiento de la esfera empírica. Incluso porque concluyó la universalización de su comprensión. Y, en correlación con ésta, definió un modelo de Racionalidad único que, apoyó a través de su institucionalización académica y determinadas políticas. Hoy podemos afirmar que, tanto su comprensión de la cultura como su procedimiento, son inadecuados para una auténtica aproximación cultural.

Por contrapartida, la perspectiva socio-antropológica[8], apoyada en la investigación de campo y la observación participante, afirmó que: *todos los seres humanos son seres culturales*; pero además, *exis-*

---

[6] Asumo que estos enfoques, no se demarcan completamente entre sí, como durante mucho tiempo se nos quiso mostrar, sino que mantienen una condición de 'cruce'. Cf. HABERMAS, J. (1996). *Sobre el desarrollo de las ciencias sociales y las ciencias del espíritu en la República Federal de Alemania,* en: *Textos y Contextos.* Barcelona: Ariel, 223-230; PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 129-142.

[7] Cf. GERBOD, P. (1982). *Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días.* Barcelona: Labor, 1-97; WIESE, B. VON. (1979). *La cultura de la Ilustración.* Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 15-27; BENETON, P. (1975). *Histoire des mots culture et civilisation*. Paris: Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, 3-36.

[8] Cf. APARICIO, R. (1981). *Sociología de la cultura.* Madrid: Narcea ; BEATTIE, J. (1993[3]). *Otras culturas: Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*. Méx.: FCE, 17. JULIANO, MA. D. (1981). *Cultura popular.* En: Cuadernos de Antropología, n. 6. Barcelona: Anthropos: 1-13; BACHOFEN J., J. (1978). *El derecho natural y el derecho histórico*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 18-19.

ten una pluralidad y originalidad de culturas. Lo cual se traduce en una gran variedad de estilos, formas de acceso a la experiencia, el conocimiento y la realidad, así como procesos y ritmos culturales distintos. Así, la cultura dejó de ser un factor de mérito para concebirse como una *adquisición social.* Este planteamiento llevó a interrogar el modelo de racionalidad dominante y a postular que, de acuerdo a las distintas culturas, existía *una pluralidad de racionalidades.* Algo escandaloso e inadmisible, todavía en la actualidad, para determinadas filosofías. En el fondo, debido a que cuestiona: lo que entendemos por entender –o sea la actividad por excelencia de la razón– y su vinculación al lugar de la manifestación de la verdad.

Los movimientos sociales y culturales de los años sesenta, la descolonización y el nuevo entorno internacional, evidenciaron la necesidad de renovar, entre otras cosas, la mentalidad. Lo que afecta, a un determinado modelo de la filosofía que, hasta ahora se ha concebido como el "único", no-afectado por las circunstancias, el espacio, el poder y el tiempo. Y, como ya advierte la sociología del conocimiento y los feminismos, un conocimiento que siempre se ve afectado por el género, la raza / etnia y la clase social. Pese a ello, todavía hay renuencia para aceptar las «filosofías locales», especialmente, aquellas que proceden de una matriz no-occidental.

3. Noción y génesis de la Interculturalidad

La noción de interculturalidad no es muy clara, esto se debe no sólo a su novedad, sino a que muy pocos autores le dedican atención y, otros, simplemente rechazan una definición especulativa restrictiva.

Al parecer, la voz «interculturalidad» proviene del ámbito anglosajón. Se entiende como con una *condición precisa* de la sociedad multicultural[9]. Todavía no suele aparecer en los diccionarios. Una breve alusión a ella, se encuentra en la entrada que redacta M. Beuchot, en el Diccionario de Hermenéutica[10]. En donde aborda la temática de la filosofía y la interculturalidad desde la noción –olvidada– de universalidad analógica. El Diccionario *Le Robert Noveau Pe-*

---

[9] Cf. A. Garcea, E.A. (1996). *La comunicazione interculturale. Teoria e practica.* Roma: Armando Editore, 53.

[10] Cf. Beuchot, M. (1997). *Interculturalidad.* Diccionario de Hermenéutica, Ortíz- Osés, A./ Landeros, P. (dirs.). Bilbao: Universidad de Deusto, 376-383.

tit. Dictionnaire de la Langue Français"[11] enuncia ese término junto a los de 'multiculturalismo' y 'transculturalidad', sin hacer ninguna distinción entre ellos.

Una referencia más explícita a la interculturalidad, se halla en una entrada del *Lexikon der Ethik* titulada: *Interkultureller Diskurs*[12]. Es planteada a partir de la perspectiva moral y del derecho. Sitúa sus antecedentes en el peligro que suponen las culturas extranjeras y el propio eurocentrismo. Rastrea sus orígenes en autores como Hegel (*espíritu del pueblo*) y Herder (*genio del pueblo*). Por último, la relaciona con las categorías del pluralismo y el relativismo, y el contexto contemporáneo de la globalización.

Existen varias investigaciones acerca de la interculturalidad encabezadas por distintas disciplinas- política, sociología, antropología, psicología, filosofía, historia, etc., y, una producción bibliográfica significativa que incluye obras, revistas monográficas, diversos artículos y temas interrelacionados con ésta. En ellas, también es frecuente que sea utilizada de forma intercambiable con los términos arriba mencionados, además de los *'cross cultural studies'* y la *transdisciplinariedad.* O su comprensión como una nueva filosofía de la cultura o una súper filosofía englobante[13]. Aunque sus matices varían de una sociedad a otra, la línea que vincula a todos estos términos es la idea de una *realidad en devenir* y una *ampliación de horizonte*. Sin embargo, la interculturalidad acentúa en su reflexión filosófica la *relación entre las culturas* históricas, originarias y comunicables, entre sí. Además, acredita el aprendizaje mutuo mediante el diálogo y mantiene el principio de la dignidad y soberanía de todas ellas.

La interculturalidad no puede ser identificada con una especie de equilibrio –espiritual– que supondría, de un lado: el problema del internacionalismo, la técnica, el comercio y las ciencias naturales; y de otro, las filosofías, religiones y culturas diversas. Pues, lo que pretende es formular un *punto de partida distinto,* en lo posible, alejado de (meras) convenciones, pero con repercusiones locales, nacionales

---

[11] Cf. Nouveau Petit Le Robert. Dictionnaire de la Langue Française 1. (1993). s.v. *Culture*, Montréal: Dictionnaire Le- Robert- Paris, 525.

[12] Cf. Höffe, O. (1997). *Interkultureller Diskurs*, in: *Lexikon der Ethik.* Höffe, O. (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Forschner, M. / Schöpf, A. / Vossenkuhl, W. München: Beck'sche Reihe 152, 143-144.

[13] Para la distinción detallada entre esos términos, cf. De Vallescar P., D. (2000). *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural.* Madrid: PS edit, 113-134.

e internacionales. Y, la plena conciencia de que ésta no puede ser impuesta desde arriba, ni por una cultura dominante.

Desde la perspectiva aquí asumida la interculturalidad representa un *avance* con respecto al multiculturalismo. En el sentido de que el multiculturalismo, en general, se refiere a la *presencia, en un mismo lugar, de culturas distintas, que no están necesariamente en relación o estarían con relaciones conflictivas*[14]. Y ya que, únicamente, pretende defender la libertad e igualdad de las culturas, sólo exigiría una actitud de respeto y tolerancia. Reivindicando, la necesidad del reconocimiento, como una actitud complementaria[15]. En cambio, la interculturalidad, además del respeto y el reconocimiento exige –independientemente de la forma de gobierno que se prefiera– conceder a cada miembro *la facultad de contribuir con su aportación particular*[16]. Para ello asume la tarea de una renegociación continua de roles, los espacios, el discernimiento de los valores que entretejen y orientan los procesos de síntesis, de acuerdo a la dinámica propia de cada sociedad. Aunque, eso, también constituye una exigencia de las relaciones interculturales. En el fondo, se trataría de realizar el *paso* de una sociedad multicultural (hecho o fenómeno social) a una de carácter intercultural (abierta a las distintas voces y su aportación singular).

---

[14] La clave de esa perspectiva es el espacio que comparten varias culturas bajo un marco político común representado por la Constitución que ha de regir sus relaciones. Cf. Lamo de Espinosa, E. (ed.). (1995). *Fronteras Culturales.* Madrid: Alianza, 13-79; Lucas, J. de (1994). *La respuesta del derecho en una sociedad multicultural,* en: *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza.* Barcelona: Icaria, 75-101. Habermas, J. (1994). *Identidades nacionales y postnacionales.* Madrid: Tecnos, 121.

[15] Hay que distinguir entre respeto y tolerancia. Siguiendo a Ch. Taylor, ambas actitudes pueden captarse en una sociedad caracterizada por la diversidad cultural. Pero el respeto resulta ser más discriminante, pues, refleja un punto de vista moral y, no necesariamente que se comparta una postura determinada. En cambio la tolerancia admite un abanico de opiniones posibles con tal que no resulten amenazantes, ni causen daño alguno –directa o indirectamente–. Cf. Taylor, Ch. (1993). *"El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'"* Méx.: FCE, 43-107. También es importante destacar que el mismo hecho de que el reconocimiento, no surja simple o espontáneamente en nuestras sociedades modernas, nos lleva a concluir que no está siempre garantizado.

[16] A. Garcea, E.A. 1996: 53-54; Taboada, L. (1992). *From multicultural to Intercultural. It is necessary to Move from One to the Other?,* in: *Cultural diversity and The Schools. Education for Cultural Diversity: Convergence and Divergence.* Lynch, J./ Modgil, C./ Modgil, S. (eds.). Vol. 1. The Falmer Press. London. Washington D.C., 153-166.

La génesis de la interculturalidad se ubica en un sistema-mundo y su desvanecimiento de muchas fronteras. Por un lado, la globalidad unifica mercados, capitales, los hábitos de los nómadas modernos –turistas, políticos, hombres de negocios, periodistas, investigadores, etc.–, y forja una mayor interdependencia, así como la conciencia de que ya es imposible hacer cualquier cosa solos. Por el otro lado, se despierta la identidad de los pueblos y colectivos que, durante mucho tiempo, quedaron articulados a los estados-nación, dando la imagen de una tradición 'cohesionada y estabilizada'. Cuando en el trasfondo siempre se dio una lucha de tradiciones diversas.

La dinámica mundial ha potenciado una pluralidad imposible de pasar desapercibida por la gran variedad de maneras y formas en que aparece. Esto supone riqueza, ambigüedad y, numerosos conflictos. En algunos casos hemos logrado tolerarla, pero aún no aprendemos a con-vivir con ella, sin dejar de sentirnos amenazados o destruidos por ella. Y, que, objetivamente, hay que resaltar que ese marco de tradiciones diversas, también nos rebelan una serie de actitudes irreconciliables entre sí. Frente a ello hay que preguntarnos *¿Cómo podemos tolerar o, incluso, comprender al otro, cuando no es factible de ninguna forma - racional, razonable o inteligible?*[17]. También crece la conciencia de la mutua ignorancia y de que es inevitable que cada uno tenga su propio punto de vista. Lo que implica el uso de sus categorías y un lenguaje específico –como expresión de un contexto y una cultura determinada, a los que pertenecemos.

Parece que continuar reproduciendo las relaciones de dominio, conquista o imposición no es la solución. Pero tampoco un tratamiento de la diversidad bajo pseudo soluciones como la asimilación, disolución, segregación –o *apartheid*– e integración. Así, nace la exigencia y la necesidad de la interculturalidad, entendida como el *esfuerzo por crear un espacio todavía inexistente en nuestra sociedad*, en donde pueda regir el diálogo y la convivencia entre las diversas culturas implicadas[18]. En el nivel más elemental, se trata de *una experiencia desde donde compartimos nuestra vida e historia con el otro distinto,* a partir de nuestro ámbito más común y, supuestamente, propio[19]. Mediante el que, además, asumimos y nos hacemos

---

[17] Cf. Panikkar, R. (1990a). *El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*. En: *Sobre el Diálogo Intercultural.* Salamanca: San Esteban, 21.

[18] Cf. Panikkar, R. *Religión, Filosofía y Cultura*.«Illu» 1(1996) 125.

[19] Fornet-Betancourt, R. (2000). *Filosofía e interculturalidad*. En: *Interculturalidad y Globalización*. Frankfurt/ M. : IKO-San José, Costa Rica: DEI, 68.

cargo de la realidad histórica que vivimos para idear alternativas frente a la panorámica arriba descrita. En ese sentido, la interculturalidad se convierte en un verdadero desafío actual.

4. Aproximación a la Filosofía Intercultural

A finales de los años 80 y principios de los años 90 aparecen las primeras publicaciones acerca de la constitución de la filosofía intercultural[20]. Nacen un par de sociedades internacionales que albergan a varios autores procedentes de distintos lugares y culturas. "Sociedad para la Filosofía Intercultural": *«Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie»* (GIP), fundada en Colonia (1993) y *"Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie* "Sociedad Vienesa para la Filosofía Intercultural" (WiGiP), fundada en Viena (1998).

Esta filosofía se caracteriza por hacer de la temática intercultural –y aledañas– su materia central de reflexión. Para lo cual no duda en 'desdefinir' los parámetros tradicionales del pensamiento y sus fronteras, abriéndolos a otros autores, textos, contextos y pretextos, que postulan las diversas tradiciones culturales. Así nos sitúa frente a nuevas sensibilidades y horizontes. Detecta y pone al descubierto los intereses políticos, sociales y económicos que definieron rutas muy importantes en la construcción-validación y difusión del conocimiento, y su respectivo modelo –predominante– de racionalidad filosófica de carácter científico-técnico, eurocéntrico y –supuestamente– universal, apoyado en un sistema institucional y educativo, reflejo de la cultura dominante.

Además, la filosofía intercultural asume el aporte de los nuevos conocimientos socio-antropológicos, históricos, filosóficos, etc., de los años sesenta y un entorno caracterizado por *procesos de transformación cultural* múltiples y variados, que denotan la conciencia de la configuración multicultural de nuestras sociedades y sus distintas mezclas o contextos de hibridización cultural[21]. Puede abrirnos a descubrir y disfrutar de las "reservas de humanidad" presentes en todas las culturas. También nos interroga si desde la perspectiva actual es posible aceptar que una cultura pueda, o continué planteándose,

---

[20] Para la crónica del nacimiento, congresos, debates y una detallada bibliografía de la Filosofía Intercultural, cf. De Vallescar, P. D. 2000: 181-333; 429-446.

[21] Cf. Candu Vera, Ma. *Educación y diversidad cultural.* Crítica: n. 847/ Jul.-Ago. (1997) 51-52.

en términos de dominio absoluto o 'modelo suficiente' para todas las demás culturas.

En una visión panorámica sobre el desarrollo de la filosofía intercultural, destacan los siguientes eventos internacionales, que van consolidando y difundiendo esta perspectiva:

– «El Primer Simposio Internacional de Filosofía Intercultural». Realizado en Kunsthof (Bonn), el 4 de abril de 1992. En donde se asentaron los principios en torno a la interculturalidad[22].

– Cuatro congresos internacionales de filosofía intercultural. El «Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural»: *Balance de los estudios filosóficos interculturales en los distintos continentes*, celebrado en la Universidad Pontificia de México, del 6-10 de marzo de 1995[23]. El «Segundo Congreso Internacional de Filosofía Intercultural»: *Caminando hacia una filosofía intercultural*, realizado en la Universidad de São Leopoldo (Brasil), del 7-11 de abril de 1997[24]. El «Tercer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural»: *Las culturas entre la Tradición y la Innovación ¿Estamos en los finales de las culturas tradicionales?* realizado en August-Pieper-Haus (Alemania) del 22-25 de noviembre de 1999[25]. Próximamente, se realizará el «Cuarto Congreso Internacional de Filosofía Intercultural»: *Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, en el Shanthi Sadhana Research Institute, del 16-21 de septiembre del 2001, en Bangalore (India).

– Asimismo, se han celebrado diversos seminarios, coloquios y talleres[26].

---

[22] Cf. Scheidgen, H. J. *Tagunsbericht zum ersten Symposion der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie. Thema: Philosophie im Vergleich der Kulturen.* Concordia. Revista Internacional de Filosofía: n. 23 / (1993) 125-128.

[23] Cf. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.). (1996). *Kulturen der Philosophie, Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie.* CRM, Bd. 19, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung.

[24] Cf. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.). (1998). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie,* Bd. 4, Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie.

[25] Cf. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.). (2001). *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* Frankfurt/ M. IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie.

[26] El «VII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur»: *Derechos Humanos desde una Perspectiva Intercultural e Interdisciplinaria.* Realizado en la Universidad Centroamericana José Simón Cañas (UCA),

Además cuenta con una amplia bibliografía de autores / as procedentes de diversos contextos culturales. Revistas especializadas sobre la temática intercultural[27]. Y, desde hace tiempo, varias universidades promueven no sólo cursos de filosofía intercultural, sino cátedras y iniciándose una revisión curricular de la carrera filosófica desde ese enfoque[28].

Hasta el momento son cuatro los modelos pioneros de la filosofía intercultural:

– El modelo interreligioso-intercultural de R. Panikkar[29].
– El modelo liberador-intercultural de R. Fornet-Betancourt[30].
– El modelo de la hermenéutica intercultural de R. A. Mall[31].
– El modelo de la polilógica de la razón de F. Wimmer[32].

San Salvador, del 26-30 de julio de 1998. El «Congreso sobre la Interculturalidad»: *Einheit und Vielfalt-Das Verstehen der Kulturen*. Realizado en la Universidad de Bremen, del 8-11 de octubre de 1997; El «Seminario Internacional sobre la *História do Imaginario Religioso Indígena»,* que se llevó a cabo en la Universidad de São Leopoldo (Brasil), del 17-21 marzo de 1995. Y el «Seminario: *Interculturality of Philosophy And Religion»,* organizado por el Department of Post Graduate Studies and Research in Christianity, en la Universidad de Mysore (India) con la colaboración de la Sociedad Intercultural de Filosofía (Colonia), en octubre de 1994. Finalmente, hay que mencionar la «Semana de Ética: *Teoría Crítica, Liberación y Diálogo intercultural*». Promovida por la Universidad Intercontinental de México, en colaboración con la Universidad Autónoma de México y el Instituto Goethe, del 29 de septiembre al 2 de octubre de 1997.

[27] Pueden verse: *Interculture* (Montreal); Polylog (Munich-Austria); Revista Internacional de Filosofía "Concordia" (Aachen); Hay editoriales especializadas en la temática como la IKO- Verlag *für Interkulturelle Philosophie*.

[28] Pueden citarse las Universidades de Amsterdam, México, Brasil, Nairobi, Viena, Madrid, etc. Destaco el proyecto de revisión curricular iniciado por Missionswissenschaftliches Institut Missio de Aachen.

[29] Cf. Panikkar, R. (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press;- (1979). *Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press. -(1990). *Sobre el Diálogo Intercultural*. Salamanca: San Esteban.

[30] Cf. Fornet-Betancourt, R. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México; -(1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Bd. 1, Frankfurt a. M./ IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

[31] Cf. Mall, R. A. (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung in die Interkulturelle Philosophie.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft; -(1996). *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* , in: *Interculturality of Philosophy and Religion*, Gregory D'Souza (ed.) Published by National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore (India).

[32] Cf. Wimmer, M. F. (1990). *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie,* Bd. 1, Wien: Passagen Verlag, 299. -(1995). *Filosofía Intercultural ¿Nueva*

Es común a estos modelos, no sólo el intentar presentar una nueva imagen, sino una reflexión crítica de la historia de la filosofía, y ofrecer una orientación distinta. Subyace la idea de que cada contexto cultural plantea y resuelve –implícita o explícitamente– sus propias preguntas. Pero cualquiera de estos modelos requiere al menos de ciertos *prerrequisitos.*

R. Panikkar señala como prerrequisito fundamental de toda filosofía intercultural la filosofía *imparativa*[33], que nos dispone para una filosofía dialogal, implica:

– Tener «la disposición interna de escuchar y aprender –en sentido amplio y con todas sus implicaciones– de cualquier rincón del mundo».
– Intentar «hablar un lenguaje inteligible» fuera del propio recinto pudiendo recurrir a la metáfora, las formas simbólicas, el álgebra, el mito, etc.
– Plantear un lenguaje «capaz de revelar la *verdad* de las filosofías respectivas» y, no sólo, la corrección formal. Es decir, una filosofía *abierta y procesual,* que durante el mismo diálogo sabe preparar el terreno para eliminar los malentendidos, críticas y, ocasionalmente, la mutua fecundación. Desde ahí, configura reglas y criterios.

También es importante rescatar la aportación de E. Fromm acerca del Triple Filtro socio-cultural[34]. Él enfatiza que toda sociedad y/o cultura posee su propio modo de relacionarse, de sentir y de percibir. Sobre esa base desarrolla su propio sistema de categorías que fundamentan sus *formas de conciencia*, y operan como un 'filtro' socio-cultural condicionante. Esto significa que, ninguna experiencia puede entrar en la conciencia a menos que pase por ese filtro, que puede o no permitírselo[35]. De ahí que, no todas las experiencias que se nos pre-

---

disciplina o nueva orientación de la filosofía? Revista Filosofía Universidad de Costa Rica, XXXIII, 80 (1995) 7-19.

[33] El término imparativa, procede de '*imparare',* que es un verbo del latín no clásico, '*in-parare'*. En donde *'parare'* equivale a preparar, proporcionar, proveer, aprender... Cf. Panikkar, R. (1990). *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?* En: *Sobre el Diálogo Intercultural.* Salamanca: San Esteban, 84.

[34] Cf. Fromm, E. (1996). *La importancia de la psicología social para revisar aspectos de la teoría psicoanalítica*. En: Espíritu y Sociedad. [Obra póstuma, n. 6] México: Paídos, 35-37 - manuscrito del año 1937-.

[35] Cf. Suzuki, D. T. / Fromm, E. (1964). *Budismo Zen y Psicoanálisis*. México: FCE, 105-123.

sentan puedan ser fácilmente percibidas o 'entran' al nivel de la conciencia. La captación de algunas de ellas –i.e., las de carácter afectivo, que son más sutiles– dependerá del *grado* en que son cultivadas por cada cultura. Así, puede afirmarse que (a) hay experiencias que pueden ser percibidas por todas las culturas. Éstas generalmente coinciden con las sensaciones de supervivencia: i.e., dolor, el deseo sexual y el hambre. Pero también (b) existen experiencias más sutiles y complejas, desarrolladas por cada cultura de forma específica: i.e., la apertura del capullo de una rosa al amanecer, una gota del rocío, el sol que sale... serían experiencias propias de culturas orientales. Éstas, al no ser experiencias suficientemente importantes o significativas para la cultura occidental, suelen pasarle desapercibidas, o al menos, tiene dificultades en captarlas –a excepción de los poetas, artísticas y místicos.

La conciencia humana es sumamente compleja; y, se organiza a través de varias categorías que operan de forma diversa. Esto supone que, para que pueda penetrar cualquier experiencia a nuestro campo de conciencia, es necesario que sea *comprensible*, de acuerdo a las categorías en que se organiza el pensamiento consciente. También se desprende de esto que, algunas categorías forman parte de la 'percepción común' de todos los hombres y, en ese sentido, son universales: i.e., el espacio, el tiempo– aunque, luego cada cultura los organice de modo distinto. Pero también hay categorías que son *"válidas para muchos, pero no para todas las formas conscientes de pensamiento"*: i.e.: la causalidad, el símbolo, el concepto. Finalmente, hay categorías *"menos generales que difieren de una cultura a otra"*: i.e., lo normal y lo anormal, la esfera de lo público y lo privado, en íntima correlación con la concepción de lo masculino y lo femenino.

Además, el reordenamiento de nuestra conciencia se realiza a partir de tres elementos básicos como el lenguaje, la lógica y los contenidos de la experiencia. De modo que para comprender cualquier cultura, y con mayor razón cuando se trate de una cultura más distante a la propia, hay que intentar llegar a los campos de conciencia desde donde se fraguan su lenguaje, lógica y contenidos de experiencia que después encontramos formalizados.

5. Ejes vertebradores de la filosofía intercultural

Tres de los ejes vertebradores de la filosofía intercultural son: (a) el pluralismo y la pluralidad de la filosofía, (b) el diálogo, (c) la razón contextual.

a) El pluralismo y la pluralidad de la filosofía

La realidad actual caracterizada por la velocidad de las comunicaciones, la movilidad cultural e interdependencia, y el contexto del pluralismo como dato experiencial común a todos, instaura la necesidad de construir una filosofía desde la perspectiva del diálogo inter-intra- cultural o «filosofía intercultural».

El término "filosofía" de origen griego, llevó a M. Heidegger a afirmar que por esencia la filosofía era *exclusivamente griega*[36]. El sentido que adquiere aquí, es el de *quehacer o potencialidad humana, que puede ser y de hecho es, cultivada en todas las culturas de la humanidad.* A través de una pluralidad de formas de pensar y de hacer. Sin absolutizar ninguna de ellas, ni convertirla en la única válida. Se trata, por tanto, de *liberar a la filosofía,* no sólo de sus orígenes culturales, sino de proponerla como una actividad que nace en muchos lugares, se hace y se expresa en muchas lenguas y es contextual[37]. El prefijo o adjetivo *inter* (procedente de interculturalidad), no es ningún apéndice o suplemento, sino que resulta ser la parte más relevante. Ya que denota la *relación de (semejanza)-diferencia,* que existe entre filosofías, culturas y religiones.

Lo anterior supone que *existen culturas diversas que han producido formas propias y específicas de filosofía*; pero también nos plantea *cómo es posible el entendimiento* entre estas culturas filosóficas[38].

En este sentido la filosofía intercultural puede ser el nombre de *una actitud o enfoque –filosófico–* que a pesar de reconocer sus centros, intenta ir más allá de todo centrismo[39], superando todo planteamiento comparativo. Pues éste implicaría un punto *'fuera de'* o *neutral* –inexistente– desde donde compararlas con justicia[40].

Lo anterior refleja un cambio en la concepción del horizonte de la alteridad, si consideramos que durante mucho tiempo fue sinónimo de lo inauténtico, lo inválido e indigno. Acotado por límites fronterizos, políticos, lingüísticos y sobre la base de su diferencia recibió un trato discriminatorio, en clave de inferioridad, dependencia

---

[36] Cf. Heidegger, M. (1960). *¿Qué es eso de Filosofía?* Bs. As., 16-17.

[37] Fornet-Betancourt, R. (2001). *Filosofía e Interculturalidad en América Latina.* En: *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud.* Heise Ma. (comp./edic.). Programa FORTE-PE/ Convenio Unión Europea. Lima, 63-64.

[38] Cf. Wimmer, F. M. 1995: 7.

[39] Cf. Mall, R. A. 1995: 49-57.

[40] Cf. Panikkar, R. 1990b: 70-94.

y sumisión. Lo que refleja una historia tejida de aceptaciones, rechazos, límites, reconocimientos, etc. Representada por figuras como el bárbaro, el pagano, el no-cristiano, el extranjero, el no-ciudadano, el inmigrante, el indígena, la mujer, etc., todas ellas distantes, ajenas, excéntricas, fronterizas y extrañas. A tal grado, no fueron aceptadas por una colectividad dominante que, ésta se cegó y dudó sobre su estatuto de dignidad humana. Una dignidad que descansa en el paradigma del reconocimiento de *mutualidad* y del *pluralismo dinámico*[41].

La interculturalidad postula que el Otro diverso se convierte en un itinerario especial capaz de transformar radicalmente toda estructura, relativizar centros normativos de la conciencia y abrirnos a nuevas e inusitadas posibilidades. Pero reconoce que la pluralidad y su impacto nos ha cogido de sorpresa en nuestra vida (!) Y, en este momento, representa conflictividad, caos y un problema de carácter existencial en nuestras sociedades y culturas. Esto significa, de algún modo, que no es en el planteamiento político, cultural y sociológico, en donde podremos encontrar la solución 'teórica' adecuada para resolverlo –aunque es un paso importante. Pues el problema –del pluralismo– nace desde nuestra experiencia directa, y sólo ahí podrá tener alguna solución. La razón última de esto, se haya en la idea de que el mismo pluralismo está enraizado en la naturaleza de la Realidad y la propia coexistencia humana.

Así, el pluralismo pasa a concebirse como la conciencia del otro y de lo otro: *aliud et alius*, fundada en la convicción, de que *"la conciencia de que yo (mi razón, mi conciencia, mi ser) no agoto lo real, no soy su centro –de ser algo, tan sólo soy uno de sus polos* . –Pues– *hay otra cosa: aliud, lo otro. Y, esto, no sólo además de mí y el yo, sino que también, frente a ello e incluso más allá de ello"* [42]. Es decir, *el otro* implica, en cierto sentido, mi identidad, en cuanto me revela como *un ser en relación*. Pero como –al menos– desde la remota tradición griega, lo hemos considerado de forma objetiva y objetualmente, eso impidió que lo consideráramos como *él otro*. Es decir, sujeto de amor y de conocimiento, y con una forma de verse a sí mismo.

---

[41] Fornet-Betancourt, R. (1985). *Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía: n. 12, 318.

[42] Panikkar, R. 1990a: 47.

La interculturalidad se juega, por tanto, en un doble movimiento: *querer-entender* y *querer-ser-entendido*. Acompañada de la disposición de retomar continuamente y, en actitud de diálogo, la propia visión y percepción del mundo. Lo que supone apertura, no-reductividad y creatividad en la búsqueda del 'cruce' o entrecruce que existe –por varias razones– entre las filosofías, culturas y religiones.

b) El diálogo

La interculturalidad es *un camino de relación*, que entraña la comunicación pensamiento-vida. En el terreno de la filosofía supone que no hay posibilidad de pensarla fuera de esa dinámica relacional. Esto significa que, el diálogo representa no sólo un método, sino una parte esencial de nuestra reflexión. Trasvasada por el esfuerzo de tener presente el ser –o cualquier cosa en sí misma, los hechos, etc.– tal como yo los veo, pero incluyendo las perspectivas que tienen los otros sobre ellos –su visión y autocomprensión– inclusive, sobre mí. Aún cuando éstas no coincidieran con la propia visión y comprensión. De modo que asumimos un «doble registro o contenido» que ha de revertirse en un proceso de intercambio, de 'ida y vuelta'.

En esto último radica la novedad del planteamiento intercultural: la asunción del pensamiento y la comprensión del otro (autocomprensión). Así se ve la razón de concentrarnos en el modo de acceder a la manera en que el otro se entiende a sí mismo, antes de ponerle frente a cualquier argumentación. Se trata entonces de plantearnos cómo conocer al cognoscente y representa una forma indirecta, pero personal y existencial, para preguntarnos por la naturaleza del conocimiento. Lo que supondría aplicar una nueva hermenéutica.

Se trata de la hermenéutica «diatópica»[43] capaz de poner de relevancia el peso y la importancia de cada cultura, en la tarea de interpretación; así como apuntar a los diferentes mitos que subyacen a ellas, que por lo general difícilmente compartimos con los otros.

---

[43] Esa la hermenéutica que se requiere para lograr una comprensión distinta en la filosofía que, permita *superar la distancia entre dos (o más) culturas que se han desarrollado independientemente, espacios distintos (topoi) sus propios métodos de filosofar y sus modos de alcanzar la inteligibilidad, junto con sus propias categorías*. Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 70-94; y, para su desarrollo práctico y más amplio en el ámbito de la filosofía, cf. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, especialmente, pp. 46, 92, 96.

El diálogo es, pues, el "ambiente" y el medio para el encuentro entre las diversas personas, filosofías y/o culturas[44], algo imposible de alcanzar, exclusivamente, a través de un medio legal o jurídico. Tampoco es ajeno a la filosofía desde sus orígenes que contó con figuras como Sócrates, Platón o las Upanishads –escrito de origen indio–, de lo cual puede entreverse su importancia. Esto supone de fondo, que toda filosofía se ha realizado siempre –de modo implícito o explícito– en diálogo con el mundo y el hombre –intentando abrirse hoy a las mujeres. Aunque, tradicionalmente, se vio asociada a una tarea individual y aislada, o encabezada por las diferencias y dominancias, entre las distintas escuelas.

Pero este diálogo parte de las condiciones concretas, tanto de los sujetos que dialogan como de su entorno –político, social, económico, religioso– y, la asimetría básica que muchas veces existe con respecto al entorno internacional, que le afecta. En el sentido de que por ella no son tomados en serio todos los interlocutores. Pero, además, tampoco escatima poner en la mesa del diálogo dicha asimetría. Es pues un diálogo que penetra –o se dirige– al ámbito de lo lógico para superarlo –no denegarlo– y está circunscrito a un contexto que no desconoce. Puede presentarse bajo dos modalidades, que comprenden el carácter dialógico del ser humano, y están íntimamente relacionadas entre sí: el diálogo dialógico y el diálogo dialéctico.

El diálogo dialógico o conversacional, es el más propicio para abordar cuestiones personales e interculturales. Ya que considera a la otra persona y/o cultura como un tú, irreductible, desde su polaridad constitutiva. Se trata de un diálogo entre *aquellos* que sustentan determinadas opiniones, y no simplemente de poner éstas últimas frente al otro, para discutirlas. Pues el otro, es un 'tú' real –no un ello– y fuente de entendimiento. De ahí, nace el interés por conocer los procesos que le llevaron a ellas y el contexto vital de su comunidad, que nos traduce y explicita parte de su autocomprensión.

Esto significa que, en mi trato con ese 'tú', además de intervenir las ideas y su persona, se necesita algo más. Esto es, de un lenguaje en donde se fragua el pensamiento. Lo que supone que –en todo diálogo– siempre hay algo 'afuera' y, en cierto modo 'superior' a las partes, que los vincula. Es decir, ambos interlocutores tienen que hablar de 'algo' y este 'algo' posee una estructura íntima que han de

---

[44] Para un tratamiento detallado de la temática, cf. Panikkar, R. (1979). *Intra-religious Dialogue.* New York: Paulist Press.

reconocer y respetar. Ya que no se trata únicamente de un mediador convenido, ni una serie de pensamientos o ideas objetivadas, sino que *forma parte de ellos mismos* –no se puede deslindar– y, también, de su peculiar intencionalidad dialógica.

"Es un encuentro humano total y, de ahí, que el componente intelectual sea importante. Pero también *es precisamente la importancia de la propia materia subjetiva la que revela la profundidad de sus respectivas personalidades y conduce al diálogo dialógico propiamente tal"*[45].

Por contrapartida, el diálogo dialéctico, es un diálogo acerca de los objetos que nos interesan, o de las 'materias sujetivas' comprendidas por opiniones, doctrinas, puntos de vista, etc. Se funda en nuestra naturaleza racional y en que el conocimiento está regido por la Razón y el principio de la no-contradicción. En este diálogo cada interlocutor presenta sus puntos de vista frente al tribunal de la Razón, que merece plena autoridad y confianza y, de alguna forma, en la 'razonabilidad de la razón' –o su proceso histórico total–. La premisa básica es que nadie conoce exhaustivamente la totalidad de los datos, por tanto, se intentará hacer caer al otro en la contradicción, rendir su opinión o superar el 'impasse'. Si alguno de los interlocutores no aceptara entrar en este diálogo, solemos atribuirlo –aunque no lo expresemos abiertamente– a su incompetencia para participar en el 'justo juego de la dialéctica', temor a la derrota, o hasta pensar que es un débil mental.

La modalidad dialéctica es un intermediario necesario de la comunicación e intercambio entre los seres humanos. No podemos desplazar o denegar la razón –o la razonabilidad– ya que así, no sólo sería imposible todo diálogo, sino que al suprimir su función discriminadora caeríamos en el irracionalismo.

Nunca se da un diálogo al margen de lo personal y tampoco un diálogo exclusivo de ideas, porque, uno y otro intervienen, aclarando o, a veces, oscureciendo el encuentro como partes integrantes de la estructura humana. A esto hay que sumar que, también intervienen *opciones* enraizadas en distintas formas de autocomprensión. Subyacen dos ideas, el hombre / mujer no son únicamente seres pensantes y, además, ninguna teoría puede nacer de forma aislada e independiente de un contexto, que la genera y hace suya.

---

[45] Cf. Panikkar, R. (1984). *The dialogical dialogue,* in: *The World's Religious Traditions. Current Perspectives in Religious Studies.* Essays in honour of Wilfred Cantwell Smith, ed. F. Whaling, (T&T Clark), London, p. 210.

En algún momento todos hemos vivido ambas modalidades del diálogo. Y los hemos practicado en ámbitos específicos. En general, primando el momento del diálogo dialéctico y, obviando o suprimiendo el del diálogo dialogal. Esto hace que nunca lleguemos a comprender con detenimiento al otro, en cuyo lenguaje está inscrito su pensamiento.

Finalmente, la distinción clave entre ambos tipos de diálogo radica en la 'voluntad de diálogo' enfatizada por el diálogo dialógico, algo apenas latente en el diálogo dialéctico. Ésta no puede interpretarse simplemente como mantener la boca cerrada, si no quiero entrar en diálogo. Pues se trata de una disposición tal, que si carezco de ella, incluso cuando hablara con el otro/a, no entraría en diálogo dialógico, y ningún pretexto lo conseguiría. Por esa razón, cualquier otra intención más allá del diálogo –i.e., convertir, dominar, incluso conocer al otro para motivos ulteriores, etc.– podría destruirlo. En cambio, el diálogo dialéctico puede ser un instrumento de poder y significar 'voluntad de poder'.

Algunos de los requisitos fundamentales para entablar el diálogo serían[46]:

– La confianza en el otro, considerado como verdadera fuente de comprensión y conocimiento.
– La escucha atenta a mi interlocutor.
– La búsqueda común de la verdad (sin asumir que ya conocemos los significados de cada palabra).
– La aceptación del riesgo de ser vencidos, convertidos o simplemente quedar desconcertados.

En el ámbito psicosociocultural, individual o grupal, podemos 'calibrar' el comportamiento intercultural de nuestras sociedades y culturas, de acuerdo a una triple condición[47]:

– Si suponen como condición inicial que se dan entre personas de distintas culturas.
– Si facilitan relaciones de comunicación a través de comportamientos en los que ambas partes quedan co-implicadas personalmente.
– Si, precisamente, en los momentos críticos de esa relación se provoca un cambio significativo en los juicios sobre la competencia social o personal de individuos, personas o culturas distintas.

---

[46] Cf. Panikkar, R. 1984: 211.
[47] Cf. A. Garcea, E. A. 1996: 53-54.

Puede afirmarse que existe un 'coeficiente de interculturalidad' distinto para cada sociedad. A ese respecto, hay que observar actitudes, tales como la *aceptación* y *comprensión* que, resultan claves para este tipo de relaciones. Pues despiertan y, con ello, favorecen un *proceso* que podría traducirse en el aumento de las capacidades de comunicación, cognitivas y perceptivas y del mismo trabajo en común. Inclusive éstas contribuyen al cambio de la propia imagen y la adecuación a la nueva situación intercultural. Precisamos, por tanto, de actitudes para adecuar nuestro comportamiento a la nueva situación específica, pero también de construir un modelo capaz de reconocer las propias necesidades, sobre la base del respeto de los otros. Sin dejar de subrayar que el marco de intercambio entre personas de diferentes culturas también depende de la existencia de un plan político e internacional, que lo permita o facilite.

c) La razón contextual

El contexto viene a ser como el "suelo" en donde se fragua cualquier filosofía. Desde éste formula no sólo sus modos de expresión, sus enfoques, el funcionamiento de un tipo o estilo de racionalidad, inclusive las preguntas y problemas básicos, que orientan la construcción del saber, nunca son neutras. En este sentido, tanto la definición de qué cuestiones requieren ser esclarecidas como el tipo de explicación –o respuesta– que se da, es de importancia fundamental. Lo cual está relacionado con múltiples formas de relaciones, el tiempo, el espacio, los actores sociales implicados en ellas, las prácticas y las representaciones, etc.

La filosofía intercultural es particularmente sensible a esto último, desde su propia génesis que pasa por la crítica a una comprensión de la universalidad (occidental), como resultado de la autoproclamación y extensión monocultural. De hecho, asume, una *universalidad histórica* y *concreta*, que se construye mediante la inculturación y el diálogo. En tanto que, la razón siempre se ve afectada sustancialmente por las notas de la facticidad e historicidad.

La referencia a una razón en singular pretende significar *"El difícil programa de continuo tránsito trans-portador de formas racionales hacia otras formas que, precisamente porque se configuran en la superadora contrastación de los niveles de racionalidad alcanzados hasta este momento, nos enseñan quizá figuras inéditas de la razón –pero que incluso– vistas desde anteriores tipos de racionalidad, pue-*

den aparecer (...) como no-racionales."[48] De lo que se desprende: a) La razón es *constitutivamente* plural; y, que ésta no sólo es racional de diversas maneras, sino que *"tiene maneras o posibilidades de realización concreta que escapan al horizonte racional"*[49]. b) La racionalidad es una especie de *estructura formal sintetizadora de la pluralidad en la que la razón puede ser racional* –pero esa no es su única figura, únicamente una dimensión o una vía, entre otras, de la «razonabilidad de la razón»[50]. Es decir, que podemos encontrar la razón en formas diferentes o bajo un modelo de racionalidad, que nunca la agota.

Así se entiende su rechazo para discernir cualquier filosofía a través del estatus filosófico de la razón, ya que ésta no basta; pues, es considerada como *"un programa de tránsito y transportación hacia formas trans-racionales que no son decidibles desde ningún nivel o tipo de racionalidad"*[51].

El camino hacia la "trans-racionalidad" es el proceso de una razonabilidad, que se caracteriza por la «crisis de la razón», en donde propiamente se plantea su "qué" el "cómo". Es decir, *"las razones que la razón tiene para ser racional en ésta o aquella forma, son puestas en tela de juicio desde un margen de razón que queda indeterminado por las racionalidades vigentes y representa (...) el margen en que se abre la dimensión de la razonabilidad como posibilidad constante de la razón para transfigurar sus formas por el diálogo continuo con su exterioridad "*[52]. En ese sentido la razón se comprende como *un programa que está decidiéndose siempre,* en el propio proceso. La denominada *«razón contextual»* nos indicará una determinada 'regularidad' y, su respectiva sistemática, y constituye la *única forma para poder potenciar la razón.*

Hay que añadir que si la filosofía fuera capaz de trabajar en su principal referente –es decir, la razón–, sólo bajo el precio de su diferenciación, sería plural. Puesto que en ella se determinaría novedosamente «cómo está» o «es» cada filosofía, a medida que sistematiza su racionalidad, a través de su trabajo con la razón. De ahí que, ninguna filosofía puede arrogarse el derecho a ser la representante ex-

---

[48] Cf. Fornet-Betancourt, R. (1990). *Filosofía Latinoamericana ¿posibilidad o realidad?* Logos. Revista de Filosofía. México: Universidad La Salle, 54.

[49] Cf. Fornet-Betancourt, R. 1990: 54-55.

[50] Cf. Fornet-Betancourt, R. 1990: 55.

[51] Cf. Fornet-Betancourt, R. 1990: ídem.

[52] Fornet-Betancourt, R. 1990: ídem.

clusiva y absoluta de la razón[53]. Ya que ninguna desarrolla o produce completamente el *«proceso de transracionalización»*. En consecuencia, la importancia de cada filosofía radica en su *aportación a la racionalidad* y su *proceso*, y, no sólo, en ser una *llamada* de la razón. Lo que tendría que llevarnos considerar con mayor seriedad su significatividad contextual[54] –o aporte concreto. Superando la perspectiva que mantuvo una idea de la universalidad equivalente a un modelo de razón, cuando no hay obstáculos para que ese modelo pueda cambiar en la manera como ha sido concebida hasta ahora.

La filosofía intercultural asume como premisa básica que el pensamiento *siempre se ve condicionado y mediado por tradiciones de pensamiento y de acción'*[55]. Esto significa la imposibilidad de pensar *sin* una tradición que medie. Sin embargo, se trata de ir más allá, de la (mera)administración o interpretación del pensamiento. Pues concibe que éste deja de ser un pensamiento vivo si pierde contacto con su tiempo y su contexto, dos de sus datos principales. Eso supone, abrirse a una permanente 'creación' y 'respuesta'. Implica el desarrollo de una forma de pensamiento, en la cual, la pregunta de su «relación con el tiempo» y, con respecto al «contexto de la verdad y de la historia» no sea considerada una pregunta de carácter ulterior o secundario. Algo que no es contrario a la definición que diera Hegel –tomada como referencia por ser una definición 'fuerte' de la filosofía–, cuando la interpreta como «comprender, dar cuenta de su tiempo» (" *ihre Zeit in Gedanken erfaß* "); o bien, como «pensamiento del mundo» ("*Gedanke der Welt*"). Por eso el pensamiento intercultural contextual, se sitúa en una forma de pensar a la que le pertenece la tarea de un continuo esclarecimiento de esa pregunta. Una pregunta –contextual– que se podría formular en la expresión: *de qué manera o forma ese pensar 'pertenece' a su tiempo*. Supone contar con una primera fase de información para después poder preguntarnos cómo y qué entiende –esa filosofía– de su tiempo[56]. Y,

---

[53] Cf. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg).(1993). *Vernuft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie,* in: *Ethik und Befreiung,* Bd. 4, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 113.

[54] Cf. Fornet- Betancourt, R. (Hrsg). 1993: ídem.

[55] Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.). 1996: 10-11; López Saenz, Ma. C. *El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica.* Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. (1996) 151-170; Shreiter, R. J. *The changing contexts of intercultural theology: a global view.* Studia Missionalia, v. 45 (1996) 359-380.

[56] Cf. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (1998). *Einführung. Armut im Span-*

una concepción de la cultura como 'lugar de tránsito y encuentro', con una visión ventajosa y desventajosa del mundo diverso, materia potencial de la creatividad y renovación.

Líneas conclusivas

A modo de cierre, la filosofía intercultural concibe que el hombre/ mujer es un ser pensante, pero piensa diversamente, partiendo de su propio suelo. Esta filosofía se atreve a *aprender a pensar de nuevo*, a la luz de las diversas tradiciones. Así, se inscribe entre las tradiciones con una clara opción liberadora y la pretensión de evitar cultivar la tendencia ejercitada –durante mucho tiempo– de convertir, conquistar y asimilar a mi visión y autocomprensión, al otro/a distinto.

Un proyecto auténticamente intercultural tendría que expresar, a través de toda su dinámica y finalidad última, una *deliberada interrelación* entre las distintas culturas. Se desprenden cinco posibles opciones:

– *Mantener* la cultura hegemónica de una sociedad determinada.
– *Reconocer* la existencia de una sociedad multicultural.
– *Fomentar* la solidaridad y reciprocidad entre las culturas.
– *Denunciar* la injusticia provocada por la asimetría cultural y la lucha contra ella.
– *Avanzar* en la dirección de un proyecto propedéutico, interdisciplinario e intercultural, que ha de incluir la opción intercultural y la lucha contra todas las formas de discriminación.

Únicamente los proyectos que se vean orientados por las tres últimas finalidades pueden ser considerados «interculturales-liberadores», en formas o grados distintos. Y, una condición fundamental de ese «proceso intercultural» es su comprensión como un *proceso optado, permanente* y *siempre inacabado*[57].

Septiembre 2001

---

nungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms. Frankfurt/ M: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 10-11.

[57] Cf. Candau, V. Ma. (1998). *Interculturalidade e educaçao na America Latina.* Novoamérica: 77 (1998) 42.

Filosofía Contemporánea y Cristianismo:
Dios, hombre, praxis

¿Cuáles han sido las contribuciones contemporáneas de la filosofía al cristianismo y del cristianismo a la filosofía? ¿Tiene aún un papel que jugar la sabiduría cristiana en el mundo actual? ¿Cómo desmontar el prejuicio de la incompatibilidad de la filosofía contemporánea con el cristianismo? ¿Es posible y deseable una mutua fecundación o colaboración de ambos?

Autores: Andrés Torres Queiruga, Raúl Gabás, Jacinto Choza, Carlos García Andrade, José Antonio Zamora, Esperanza Bautista Parejo, José María Mardones, Sonia Arribas, Ignacio Quintanilla Navarro, Teófilo González Vila, Augusto Hortal Alonso, Adela Cortina, Ramiro Flórez y otros.

Al reflexionar sobre la relación contemporánea de filosofía y cristianismo, que ha sido conflictiva y tormentosa, los autores de este libro ofrecen propuestas sobre lo que podemos hacer hoy en ese campo a la altura de nuestro tiempo.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid). 1998. 320 pp. 3.200 ptas. 25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico. Apdo 121. 28770 Colmenar Viejo. Teléfono: 610 70 74 73; Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@ctv.es

Filosofía de las Estructuras Matemáticas
Tomás Gallarta Campo

¿Son las Matemáticas una creación o una invención? No deja de ser misterioso que la ciencia más antigua y exacta por antonomasia haya ocultado durante siglos su más íntima naturaleza: qué clase de entes son los números, por qué el mundo es matemático, etc.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo, 1994, 118 pp. 950 ptas
25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico. Apdo 121. 28770 Colmenar Viejo.
Tfno. y Fax: 91 846 29 73