

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

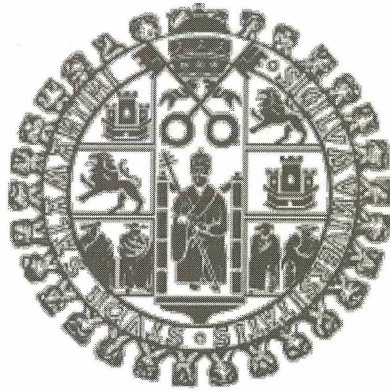
TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

La Filosofía Intercultural Iberoamericana: entre la tradición y la modernidad

Tutores: Prof. Dr. Roberto Albares Albares

Prof. Dr. Alfredo Marcos Martínez

Alumno: Jorge Yika Rivera



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

La Filosofía Intercultural Iberoamericana: entre la tradición y la modernidad

Alumno: Jorge Yika Rivera

Tutor: Prof. Dr. Roberto Albares Albares

VºBº:

A handwritten signature in black ink, which appears to read "Roberto Albares". The signature is written in a cursive style and is positioned to the right of the "VºBº:" label.

Salamanca, 24 Junio de 2011



UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

La Filosofía Intercultural Iberoamericana: entre la tradición y la modernidad

Alumno: Jorge Yika Rivera

Tutor: Prof. Dr. Alfredo Marcos Martínez

VºBº:

A handwritten signature in blue ink, appearing to be "A. Martínez", is written over a horizontal line.

Valladolid, 14 de Junio de 2011

Índice

Introducción.....	2
Capítulo I. El Concepto Intercultural	
1.- Genealogía del concepto: La versión europea de Franz Martin Wimmer y Ram Adhar Mall.	5
2.- El Multiculturalismo y sus precedentes anglosajones: Charles Taylor y Will Kymlicka.	13
3.- Reconocimiento de la Identidad.	23
4.- La Transculturación y la Heterogeneidad en las propuestas de Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar.	26
Capítulo II. Aporte Latinoamericano al Estudio de la Filosofía Intercultural	
1.- Perspectiva pluralista del conocimiento social.....	33
2.- Filosofía intercultural y la experiencia histórica	35
3.- Praxis ético- política de la interculturalidad.	38
4.- Críticas, desafíos, y propuestas desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana.	42
Conclusiones.....	49
Bibliografía.....	52

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se presenta en consonancia con una de las dimensiones principales del Máster de Estudios Avanzados en Filosofía que está definido por su carácter interdisciplinar y orientado a sentar las bases de una posterior investigación a nivel doctoral.

Nuestro estudio se entiende en el contexto de la realización de un proyecto de investigación de tesis doctoral que está ubicado en el campo de la filosofía iberoamericana, y concentrado en el rubro de la filosofía intercultural, motivo por el cual se hizo necesario precisar las siguientes tareas: 1. Delimitar genealógica y conceptualmente lo intercultural como categoría operativa que sirva de engranaje dentro de las líneas de nuestra investigación. 2. Identificar y conocer las líneas principales de la filosofía intercultural exponiendo sus aportaciones, interrelaciones y deslindes. 3. Confeccionar una bibliografía mínima como punto de partida para la presente y una subsecuente investigación.

Estas tres tareas nos han servido para dar estructura al presente trabajo que queda conformado por las siguientes cuatro partes:

1. La introducción que delimita el objeto, tema, estructura y metodología.
2. El desarrollo de los propios contenidos en dos capítulos que aborda el primero, la genealogía y clarificación de lo intercultural desde la perspectiva filosófica, y el segundo, que se centra en la aportación de Raúl Fornet- Betancourt, uno de los principales representantes de esta llamada filosofía intercultural.
3. Las conclusiones pertinentes con una primera posición crítica de mi parte respecto a las varias propuestas generadas desde la perspectiva de proyectos en filosofía intercultural.
4. El apéndice bibliográfico que recoge tanto las obras citada explícitamente como otras obras que son tomadas en cuenta para una próxima investigación.

Precisamos que dentro de la tradición filosófica iberoamericana que se periodiza reconociendo inicialmente tres etapas: la primera referida a la generación de los *patriarcas o fundadores* (1900-1915), la segunda, llamada de la *Normalización* (1930-1950), y, la tercera, con el nombre de *Filosofía de la Liberación* en los años 60, emerge -en las dos últimas décadas del siglo XX- una cuarta etapa de lo que ha venido a denominarse *Filosofía Intercultural Iberoamericana*. Su reflexión crítica y proyecto cultural -que están redefiniendo los presupuestos de la filosofía iberoamericana- son el objeto de nuestro estudio. Es en esta línea que nuestro trabajo de investigación se centra en el estudio de la Filosofía intercultural iberoamericana destacando la genealogía de su origen y de los conceptos que la han ido conformando como una nueva propuesta de repensar la razón filosófica desde las tradiciones heredadas y las transiciones a la modernidad acontecidas en la experiencia histórica latinoamericana.

El reconocimiento de vivir en contextos cada vez más multiculturales que se constituyen y dinamizan con referentes poliaxiológicos encontrados y conflictivos nos urge a reflexionar sobre la realidad latinoamericana desde una perspectiva que tenga en cuenta las continuidades, hibridaciones y rupturas que han ido conformando su tradición y variantes de modernidad desde espacios de confluencia, aceptación y rechazo. La lectura intercultural de estos espacios nos ayuda a esclarecer que las entidades culturales son construcciones heterogéneas y lo que llamamos identidad se afirma por la diversidad que lo fundamenta y cuestiona dentro de la realización y búsqueda desde una elusiva pero aspirada convivencia humana.

El estudio enfatiza que la racionalidad de lo intercultural filosófico necesariamente tiene que pasar por la reevaluación de los conceptos de contexto, alteridad, particularidad y universalidad fin de entender la construcción del sujeto histórico latinoamericano como manifestación de tradiciones culturales conflictivas que tratan de resolver sus diferencias en espacios comunes o ajenos. Nuestra lectura intenta poner en claro que la argumentación intercultural filosófica no puede evitar que sus propuestas tengan un contenido político formulado en un horizonte axiológico y de convivencia. El proceso de transición de lo tradicional a lo moderno es visto en una dinámica que toma en cuenta los espacios multiculturales en los que la diversidad conflictiva se realiza y desenvuelve. Se considera que el reordenamiento de estos procesos conduce a un conflicto de valores en cada esfera de la actividad humana y permite la emergencia de sujetos plurales que buscan entender y negociar a pesar de sus diferencias. Precisamente, en la base de cada proyecto intercultural que han

emergido desde los años 80 del siglo XX, nuestro estudio reconoce el diálogo como un elemento común que juega un rol principal en el cómo aproximarse a diferentes espacios, actores y agencias culturales.

Es sobre este horizonte de pensamiento que el propósito de esta investigación es relacionar a la filosofía intercultural europea con el desarrollo que ha experimentado el pensamiento filosófico intercultural iberoamericano a través de una reflexión crítica y pluralista de la sociedad y la historia. Tendremos en consideración los aportes que han precedido a los estudios sobre interculturalidad en Iberoamérica desde sus primeras formulaciones en el mundo del pensamiento germánico de Europa central y de la tradición anglosajona liberal.

Discutiremos en este contexto las principales directrices de los trabajos de Franz Martin Wimmer y Ram Adhar Mall. Asimismo destacamos las contribuciones pioneras de algunos intelectuales latinoamericanos como difusores de los conceptos de heterogeneidad y transculturación considerados fundamentales para el análisis de la complejidad cultural latinoamericana.

Sobre este marco procuraremos diferenciar y distinguir temas y tareas de hermenéutica y diálogo que han ido constituyendo el trabajo de los filósofos iberoamericanos con sus propuestas de reflexión intercultural sobre el entramado social e histórico de las sociedades en las que viven y vislumbran sus posibilidades de futuro.

Capítulo I. El Concepto Intercultural

1. Genealogía del Concepto: La versión europea de Franz Martin Wimmer y Ram Adhar Mall.

1.1.- Franz Martin Wimmer

Nuestro estudio dedica la primera parte de este apartado inicial al trabajo pionero de Franz Martin Wimmer desde la reflexión filosófica que genera su propuesta incluida en su libro *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* (1990)¹, donde su preocupación central gira en torno al posicionamiento dominante de la filosofía occidental en relación con otras tradiciones de pensamiento y al rol que le compete a la filosofía en un mundo cada día más globalizado. A partir de aquí su proyecto intelectual sobre filosofía intercultural presentará al quehacer filosófico como una labor a realizar desde múltiples marcos de referencia que desconoce el dominio o preponderancia de uno en particular. Su idea erosiona la concepción que el mundo cultural occidental (orientado eurocéntricamente) tiene de su filosofía como la única merecedora de este estatuto por el rigor de su pensamiento y la tradición que la sostiene, considerando a otras formas pensamiento filosófico como periféricos o relegándolos completamente. De manera clara propone que desde una historiografía no-occidental se revise y reconozca que la filosofía –en un sentido general- tiene varios puntos de origen en el mundo. Esta apreciación no es anecdótica sino que va engarzada a la idea de tener bien determinada la definición de filosofía tanto por los métodos que usa como por sus orientaciones. Aquí pone de manifiesto que su punto de partida es occidental en la manera de concebir cuestiones como la estructura básica de la realidad (metafísica, ontológica y antropológicamente hablando), la cognoscibilidad (la teoría del conocimiento y lógica) y la formas normativas (ética y estética). Esto es de capital importancia -en su opinión- pues nos permitirá de manera sensata recoger formas y tradiciones de pensamiento, que por prurito de afirmación cultural o negligencia social han sido excluidos de una consideración filosófica, y también diferenciarlos de aquello que aunque circule con una envoltura filosófica, no es más que una apariencia o desvirtuación de la misma. Añade que la presencia ineludible de condicionantes del pensamiento en diferentes culturas (imágenes del

¹Wimmer, F. M.: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie.*(Vol. 1).Viena, Passagen Verlag, 1990.

mundo y escala de valores), traducidos en mitos, costumbres, religión e instituciones, serán los referentes que nos encontraremos y deberemos interpretar desde la tradición de la cual procedemos y, en la cual nos situamos en una similitud y diferenciación paralelas, que se entrecruzan y son simultáneas.

Wimmer, con estas precisiones previas -respecto a tener bien definido nuestro campo conceptual de lo que se entiende por filosofía- nos está diciendo en qué medida los presupuestos de la filosofía occidental (dentro de un debate que tiene la obligación de cuestionarla) pueden llegar a convertirse en material adecuado para un *filosofar intercultural*. Indudablemente, ser consciente de esto nos permitirá partir desde un predio cultural propio (con sus limitaciones y posibilidades) para intentar entablar un diálogo con otras tradiciones de pensamiento de manera seria y respetuosa. En este mismo tenor sostiene que «no es recomendable ir en pos de teorías filosóficas amarradas a una sola tradición y, cada vez que sea posible, hay que mirar por solapamientos transculturales que provienen de otras líneas de pensamiento y que están presentes en las ideas y conceptos que rutinariamente manejamos»². La pregunta que surge aquí es cómo lograr desplazamientos de comprensión transculturales y globales válidos o verdaderos si nuestras percepciones del mundo y -los medios por los que son expresadas- están alojados en un contexto particular. Antes de abordar esta cuestión es necesario precisar la idea que nos presenta de cultura con características universales internas³ que, desde el interior de la misma, perfila las realizaciones vitales de los grupos humanos en los procesos de su manifestación material y simbólica, los cuales gradualmente van haciéndose receptivos como dominio propio diferenciado y, que al mismo tiempo, la ponen en relación interactiva con una exterioridad que va a constituir el espacio global compartido. Es desde este horizonte de una universalidad interna donde se produciría el reconocimiento de aquellas producciones humanas procedentes de ámbitos culturales regionales que se quieren ver proyectadas en el acervo global de la humanidad y que permitirían responder al interrogante fundamental sobre qué valores e imágenes de lo humano construidos desde particularidades culturales pueden ser aprovechados en el tratamiento y gestión de problemas presentes y previsibles de la humanidad⁴.

²Wimmer, F. M.: *Op. Cit.* p. 41 [Original en Alemán. Traducción propia].

³ Véase Wimmer, F. M.: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Viena, Fakultas, 2004.

⁴ Véase Wimmer, F. M.: "Filosofía Intercultural ¿Nueva Disciplina o nueva orientación de la Filosofía?". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIII/80 (1995) 7-19.

Con este precedente retomamos la cuestión de lo que puede considerarse válido en términos globales, siguiendo el itinerario por tres caminos conceptuales que Wimmer va evaluando antes de presentar su propuesta metodológica: el primero está referido a la todavía persistente idea de la excelencia de una lengua en particular (Hegel y Heidegger) para expresar filosóficamente el mundo; el segundo persigue construir un método sin tener en cuenta la tradición o acuíñamiento cultural. Estas dos aproximaciones que podemos llamar de preponderancia lingüística y de negación del contexto son consideradas por Wimmer como eurocéntricas y desestimadas como tales. El tercer camino se formula con el término de Etnofilosofía⁵ que si bien privilegia las filosofías locales (dando respuesta a la vieja lectura de Hegel de que sólo se hace filosofía en Europa), cae para Wimmer en el mismo centrismo que se está buscando superar y que la imposibilita para ofrecer visiones globales válidas. Vale anotar aquí dos observaciones que hace Wimmer respecto a que ninguna cultura puede ser absolutizada en una condición estática (cuando se la reduce solamente a una periodización histórica que la compartamentaliza con fines didácticos o etnológicos o se la ve en un estado de constante peligro ante el cambio o la innovación) como tampoco pretender que se encuentre en un dinamismo puro (que representaría el otro extremo de esta idea límite). Entendemos que su lectura quiere encontrar un sentido que se aleje de estas posiciones mencionadas para entender la cultura en un sentido más espontáneo, manifestado como permanente realización de todas las creaciones humanas.

Llegados a este punto retomamos la cuestión de cómo responder metodológicamente a qué se considera una respuesta válida y quién debe darla. Wimmer (quien considera a los tres proyectos conceptuales mencionados arriba como no viables) nos dice que tenemos que hablar de un *polílogo filosófico*⁶. Comienza - para esto- explicando que si bien la literatura sobre lo que ha venido a denominarse interculturalidad la ha colocado en un lugar expectante y ha sido tomada como herramienta conceptual por varias disciplinas académicas (con las correspondientes objeciones de quienes ven en ella una pérdida de prerrogativas culturales), no se debe olvidar que cuando hablamos de *filosofía intercultural*, el uso que damos al prefijo “inter” tiene que ser resultado de una reflexión sostenida sobre conceptos, interrogantes y métodos que avalen una sólida argumentación filosófica que no tiene

⁵Véase Note, Nicole et al. (Eds), *World Views and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural perspective*. (Series: Einstein Meets Magritte. Vol.10). Brussels, Springer, 2009.

⁶Vallescar Palanca, Diana de.: *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid, PS Editorial, 2000, p. 191 y s.

por qué ser legitimada en una sola lengua o tradición de pensamiento a la que se considere como la más apta. Hay que recordar siempre que estas son manifestaciones culturales, y no naturales, en las realizaciones humanas. Wimmer resume su programa intercultural en dos puntos centrales: primero, pide una revisión de la historia del filosofar para ofrecer nueva mirada reflexiva. Y, segundo, en cada interrogante o ejercicio interpretativo debe tener lugar un polílogo entre el mayor número posible de tradiciones, por el sencillo hecho de que no ha habido, ni hay, una lengua de la filosofía⁷.

El polílogo es definido como la situación «donde muchas personas provenientes de diversas tradiciones filosóficas participan en un debate argumentativo sobre uno o más problemas o tópicos»⁸. Esto es contrapuesto a lo que se da en el diálogo bilateral donde dos posiciones pueden discutir asuntos entre ambas. Wimmer considera que este diálogo de ida y vuelta no es capaz de romper nuestros patrones centristas de hacer filosofía, pues lo que se necesita son múltiples participantes y marcos de referencia para esta tarea. Esto lo lleva a denominar su propuesta como polílogo no-centrista donde hay influencias de cada tradición que se reconocen en un interés mutuo y que contribuyen al trabajo de reflexión con igual intensidad. Se trata por ejemplo (si abordamos el polílogo referido a la humanidad) de que cada uno de los participantes en la tarea filosófica se encuentre en disposición y bien informados para explicar y evaluar la connotación que tienen las palabras *humanity* o *menschheit* como en otras lenguas, o conceptos que proveen fundamentos sobre el tema. El propósito no es un mero ejercicio comparativo en filosofía sino la búsqueda del logro de un conocimiento universalmente válido⁹. El uso del concepto polílogo tiene una gama de consecuencias como las que se presentan en el tratamiento de la relatividad de los puntos de vista al ponderar las diferentes narrativas de la filosofía y la percepción de que las clasificaciones dicotómicas pueden ser consideradas heurísticamente deficientes. Tenemos que subrayar que, aun con el manejo del polílogo, seguiremos usando diferentes lenguas con sus particularidades expresivas culturales y ninguna podrá ser suficientemente adecuada para lo que pensamos o queremos decir. Si bien la cuestión de la diferenciación y las definiciones permanecerá (como debe ser) como un asunto abierto, no podemos quedarnos con apreciaciones relativistas pues empobrecerían nuestra capacidad de transitar por otras tradiciones de pensamiento.

⁷*Ibidem*.p.192

⁸Wimmer, F. M.: "Cultural Centrisms and Intercultural Polylogues in Philosophy". En: *International Review of Information Ethics*, Vol.7 (2007) 6-8. [Traducción propia].

⁹Véase Wimmer, F. M.: "Polylog der Traditionen im philosophischen Denken". En: R.A. Mall/N.Schneider (Eds), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi 1996, 39-54.

El programa intercultural de Wimmer tiene que ser apreciado dentro del rol que asigna a la filosofía en una cultura global con dos consideraciones básicas: la primera, pide a la filosofía que provea reglas metodológicas para comprobar nuestro conocimiento acerca de las culturas en general y de la situación presente de la humanidad y, la segunda, reclama de la filosofía discutir las contribuciones y valores realizadas por culturas tradicionales regionales del pasado, para aprovecharlas y hacerlas aplicables en el presente. Esto aspira a hacer de la cultura un objeto de la filosofía, en lo primero; y, en lo segundo, abordar la función del conocimiento histórico en el campo de la filosofía.

1.2.- Ram Adhar Mall

En este segundo punto abordamos la propuesta filosófica de Ram Adhar Mall desde su enfoque de hermenéutica intercultural que ha venido construyendo desde la publicación de su trabajos fundamentales en *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie* (1995)¹⁰. Su concepción parte de la constatación de que vivimos en un mundo interculturalmente globalizado que ha desbordado las nociones hermenéuticas que hemos recibido históricamente del mundo griego y de la tradición judeo-cristiana. Sobre esta observación -nos dice- se ha llegado a confundir las reales fundamentaciones de la verdad y la tradición sobre presupuestos exclusivistas que han devenido en marcas distintivas de la cultura occidental. Su lectura pone en evidencia que parece como si se hubiera olvidado que la capacidad de pensar filosóficamente es resultado de producciones culturales que nacen en el tiempo sin desconsideración si viene de una fuente poética o mitológica. Ve en las marcas diferenciadoras de una tradición a otra que no son *per se* lo que origina las diferencias “esenciales”, sino las ideas que construimos sobre éstas desde nuestros referentes culturales. Sobre esta línea menciona que en la universalización de la tradición filosófica occidental han influido decisivamente factores extra-filosóficos (sociales, económicos, imperiales, coloniales y religiosos) que han sostenido su preeminencia histórica universalista¹¹ desde tiempos de Diógenes de Laercio, pasando por Husserl y Heidegger, y llegando a nuestros días en un contexto complejamente problematizado en términos globales. A continuación observa que es precisamente en el debilitamiento de esos factores externos a la filosofía y a los esfuerzos de reflexión que han partido del continente europeo y de otras regiones del mundo que esta situación ha empezado

¹⁰ Mall, R. A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie- eine neue Orientierung*. Darmstadt, Wissenschaftliche. Buchgesellschaft, 1995.

¹¹Véase Mall, R. A.: Op. Cit. p. 33 – 37.

a cambiar para ir constituyéndose un giro hermenéutico que reconoce la legitimidad del pensar que una “genuina” filosofía se ha desarrollado en más de una cultura. No se puede negar que esto tiene que ser explicado en los procesos de globalización a escala planetaria, nunca imaginados antes, que no sólo han vinculado a las culturas en términos de *commodities* y mercados transnacionales sino que las han obligado a repensarse frente a otras maneras de vivir y ver el mundo.

El encuentro de diferentes culturas, religiones y filosofías en que vivimos -sin necesariamente haberlo buscado- nos demanda un discurso multidimensional y calificado que involucre responsablemente a los que directa o indirectamente se ven beneficiados, afectados o ignorados como participantes de los nuevos desafíos globales. La pregunta que se hace Mall es cómo y a partir de qué presupuestos podemos pensarnos unos a otros sin negar nuestras provincias culturales.

Mall busca respuestas a este interrogante mencionado arriba partiendo del reconocimiento de dos supuestos: a) superar el espejismo porfiado de los que pretenden ver culturas puras y b) el reconocimiento de tradiciones plurales en filosofía. Este es su punto inicial para hablarnos de una racionalidad intercultural filosófica¹² que tiene que desplazar de su formulación cualquier afán hegemónico centrista que busque traspasar e imponerse fuera de su contexto. Es así que cuando habla del proyecto intercultural de hacer filosofía pone el acento en destacar la mediación que el significado de lo intercultural juega entre la particularidad de filosofías individuales y la generalidad de una filosofía universal. Sostiene que básicamente la perspectiva intercultural no es diferente de una intracultural, pues dentro de una misma matriz cultural existen varios modelos epistemológicos, éticos y políticos. Lo que hace la perspectiva intercultural es ampliar y diversificar la gama de modelos, destacando semejanzas y esclareciendo diferencias. Vemos sobre esta descripción que una lectura intercultural es impensable sin tener en cuenta las nuevas formas que los circuitos de comunicación han establecido entre culturas, religiones y visiones políticas del mundo. El argumento comunicativo de nuestro mundo contemporáneo es de tal envergadura que sus implicaciones han alterado radicalmente la manera de percibirse uno mismo y de cómo percibir a los otros. En opinión de Mall la multiplicación de estas nuevas percepciones pueden ser sopesadas productivamente -en el campo del entendimiento intercultural y comunicativo- a través de una herramienta conceptual

¹² Véase Mall, R. A.: “Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la Interculturalidad”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXI/74 (1993) 1-9.

analógica¹³ que se desdobra en tres pliegues a tener en cuenta: a) la conciencia de no-identidad entre culturas; b) la conciencia de la diferencia, pero no de total diferencia; c) la conciencia de la semejanza entre culturas.

Esta aproximación analógica es utilísima al constatar de hecho una nueva situación hermenéutica (donde los no-europeos piensan y escriben sobre Europa) por la que dialécticamente tenemos las cuatro situaciones siguientes: primero, la manera en que los europeos se entienden a sí mismos; segundo, la comprensión del europeo sobre los otros no-europeos; tercero, la forma en que los no-europeos se entienden a sí mismos; cuarto, la construcción que hacen los no-europeos de la imagen del europeo.

Con estos nuevos escenarios que han surgido en los contextos centrales y periféricos de la globalización ya nadie se encuentra transitando por las mismas imágenes tradicionalmente manejadas desde nuestras culturas de origen. Más aún tenemos la posibilidad -al estar expuestos a tradiciones alternativas- de aprovechar nuestra intuición moral para ser capaces de criticar nuestra propia cultura. Es a partir de una razón interpretadora¹⁴ donde lo contingente de los hechos culturales (de los que no decantamos lo conflictivo que portan) tiene que ser apreciado, en el sentido de que nos da múltiples perspectivas sobre nuestra situación específica en el mundo, en la cultura y en la historia, y nos hace iguales en la tarea de pensar filosóficamente el mundo.

Mall es esclarecedor cuando nos dice «La hermenéutica intercultural (...) le permite a una verdad ser regulativa y ser considerada independiente del lugar donde se produjo, aun cuando esté supeditada a él»¹⁵. Esto nos previene de las tentaciones monolíticas que presentan lo que consideran como verdad de una manera exclusiva y reductora. El sesgo innovador de Mall radica en haber propuesto la posibilidad de una nueva racionalidad sobre el encuentro de sujetos y discursos en espacios comunicativos que no quieren desprenderla de sus moldeados locales propios, sino mas bien dotarla de una capacidad comunicativa intercultural que le permita desplazar

¹³Véase Mall, R. A.: "Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der Interkulturelle Philosophie". En: Mall, R. A., y Lohmar, D. (Eds.). *Studien zur Interkulturellen Philosophie. Philosophie Grundlagen der Interkulturalität*(Vol. I). Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1993. p. 60-69

¹⁴ Véase Ortiz, Osés et al. (Eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

¹⁵Apud Gómez-Martínez, J. L.: "La cultura «Indígena» como realidad intercultural". En: Roberto Albares, Antonio Heredia, Ricardo Piñero (Eds.). *Filosofía Hispánica y Diálogo Intercultural*. Salamanca, 2000. p. 109-110.

sus conceptos y métodos más allá de los anclajes multiculturalistas que se sostienen sobre entidades fijas y jerárquicas, y que tienden a hipostasiar la ilusión de la cultura única. Nos dice que el asunto fundamental hacia el objetivo de un entendimiento intercultural pasa por dejar que otras culturas y sujetos argumenten en un horizonte hermenéutico que no reduzca o absorba al pretendido interlocutor o al otro diferente. Es aquí donde la cuestión de dar sentido a una cultura extranjera posee una reciprocidad constitutiva que tiene que resolverse en lo que Mall -líneas arriba- llama una hermenéutica analógica en la que, dada la inaccesibilidad del “otro” con relación a contenidos, ésta puede superarse confiando en patrones estructurales analógicos que hacen posible el entendimiento mas allá de todo centrismo y sin demandar que la identidad sea prerequisite para un proceso de comprensión. Precisa que es en los “cruces” o entrecruzamientos¹⁶ que cada cultura posee donde conceptos -como el mundo de la cultura y la racionalidad intercultural- tienen sus raíces. Por este motivo -añade- es necesario buscarlos, encontrarlos, cultivarlos y otorgarles centralidad. Estas estructuras entrecruzadas son los factores comunes que hacen posible la comunicación y permiten que filosofías y culturas retengan sus rasgos individuales. De lo que se trata es de no aceptar universalidades sin restricciones, sino procurar hacerlas legibles en los puntos de confluencia donde la multiplicidad de los intereses de las racionalidades colectivas nacionales o transnacionales saben explicarse por los particulares que la constituyen.

Los esfuerzos intelectuales de Mall están dirigidos a que se vea a la filosofía intercultural como un ejercicio de reflexión independiente que no debe ser confundido con, ni es, «una determinada convención, la filosofía de una determinada cultura, un eclecticismo de distintas tradiciones filosóficas, [...]; ni una reacción o construcción subsidiaria frente al pluralismo filosófico más patente en la actualidad; ni la estetización de un romanticismo cultural, [...]»¹⁷. Lo que sí quiere es presentarla como una polifonía de discursos donde la verdad filosófica está disponible y es alcanzable por las distintas tradiciones de pensamiento. Es sintomático señalar aquí que una de las supuestas debilidades que se atribuía a los discursos filosóficos no-europeos o a los que sesgadamente estaban influenciados por la tradición cultural occidental era su falta de uniformidad y la presencia en ellos de elementos foráneos (haciéndose referencia a lo que procedía de las tradiciones autóctonas) que los descalificaban frente al canon cultural europeo. Ante esta situación Mall nos dice que es posible

¹⁶Véase Mall, R. A.: *Intercultural Philosophy*. Rowman and Little Field Publishers, Maryland, 2000, p. 6

¹⁷Vallescar, Diana de: *Hacia una Racionalidad Intercultural*, Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 2000, p. 195.

pensar la unidad sin la uniformidad y que el decurso histórico de la presente globalización ha puesto de manifiesto que tanto la diversidad como la unidad tienen que ser vistos como fenómenos originales¹⁸, que no empobrecen sino que dinamizan el diálogo conflictivo entre las tradiciones sin que estas tengan por que representar dimensiones apriorísticas históricamente invariables¹⁹. Reconocemos que en la base del proyecto filosófico de Mall hay una implicación del compromiso ético, por el cual el pensamiento intercultural adquiere sentido en su intención de dar respuestas a una emancipación humana que ha sido relativizada por una racionalidad instrumental, que con sus extraordinarios logros en la ciencia y tecnología no ha sabido ver que no basta el reconocimiento de pluralidades para dejar vivir a otros, sino no más bien se trata de pensar la “otredad” en términos de que esa también es otra de las auténticas posibilidades de cómo la condición humana es realizable. Un “logos” filosófico que se atreva a traducir los requerimientos humanos de justicia, dignidad y compasión, en un sentido liberador, será lo que me avencine y solidarice con los *iguales diferentes* que pueden poblar - según Mall - nuestra razón desde un imaginario intercultural.

2. El multiculturalismo y sus precedentes anglosajones: Charles Taylor y Will Kymlicka

El nacimiento del término multiculturalismo podemos rastrearlo en las políticas implementadas por el gobierno de Canadá a partir de los años 60 (para tratar de superar el *impasse* de una posible separación de la minoría francófona) con la promoción de las diferencias étnicas y culturales desde un proyecto gubernamental que -por igual- tomaba en cuenta a todas las minorías aborígenes de su territorio. Se considera que este es el primer ensayo de un Estado-nación democrático que formula una política de convivencia que -en 1971- refrenda su política oficial multicultural con la aceptación de la culturalización de las particularidades étnicas diferenciadas.

2.1.- Propuesta Multicultural

A partir de aquí –con la difusión de la idea multicultural- se va a producir una explosión en su semántica y en su aplicación que al tomar como referencia a la concepción de ciudadanía diferenciada (presentada de manera segmentada por

¹⁸Véase Mall, R. A.: *Intercultural Philosophy...*, p. xiii.

¹⁹Véase Mall, R. A.: “Is the intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy”. En: D Souza, G. (Ed.). *Interculturality of Philosophy and Religion*. Bangalore (India), National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1997, p. 45-57.

territorio, lengua e historias particulares) será motivo de la aparición de variadas y conflictivas perspectivas. Esto se debe en principio a que tanto desde ámbitos estatales y académicos como desde la sociedad civil, se reducía el concepto a un asunto de minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían, o se procedía a entender la cultura (de manera laxa) como un hecho diferencial al que necesariamente le correspondían derechos. El cuestionamiento de la postura liberal que pretende indiferencia o neutralidad por parte del Estado con respecto a todas las culturas es lo que ha generado el argumento central de la crítica de Charles Taylor²⁰ frente a una idea que quiere tratarlas como si fuera el caso de un asunto de fe religiosa u opción sexual que puede pasar por una elección privada con total ausencia de una mirada tutelar de parte del Estado. Es importante subrayar que la idea más relevante sobre el multiculturalismo se sitúa en la dimensión jurídico-política- como el reconocimiento de culturas diferentes frente a una de formato hegemónico que tradicionalmente ha sido postulada, sostenida y defendida históricamente por el Estado. La otra dimensión - considerada- es la conformada por el espacio público donde concurren ciudadanos de la más variada procedencia socio-cultural y étnica (dado el caso) que deben transitar por corredores institucionalizados para hacer efectiva su pertenencia a una "ciudadanía oficial" que iguala pero no diferencia. Es necesario que nos remitamos a la historia para hacer presente que la teoría crítica de la ilustración –ya en el siglo XVIII- se encargó de dismantelar el aparato intelectual de las elites preilustradas y proporcionó el fundamento filosófico al desarrollo de las políticas igualitaristas y homogeneizadoras de los estados nacionales modernos. Precisamente, el primer vaciado en ese espacio público -referido arriba- toma el nombre de educación pública gratuita. Es de primera importancia mencionar esto, pues este concepto, que empieza a desparramarse por el mundo, es el que primero propone políticas inclusivas de acceso al sistema educativo -en nombre de la igualdad de oportunidades- a los que hasta ese momento estaban excluidos de la ciudadanía. El punto de partida para cualquier entendimiento del llamado Multiculturalismo²¹ tiene que pasar por estas coordenadas históricas que significaron el logro de la equidad ciudadana universal en el plano jurídico y político. Aquí está ya ese concepto de reconocimiento²², tan caro a Taylor, que incluye esas identidades sociales marginadas o ignoradas en un Estado de derecho dentro de las sociedades democráticas que se iban consolidando. Por igual, ya estaba presente también -eso que enfrenta contemporáneamente a liberales y

²⁰ Taylor, Charles. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

²¹ Véase Raz, Joseph.: "Multiculturalism, A liberal Perspective". En: *Dissent*, nº 54 (1994) p. 67-79.

²² Véase Taylor, Charles.: Op. Cit. p. 15-20.

comunitaristas- la asimetría que se traducía en que la equidad de acceso no implica equidad de resultados. Es una ironía en la historia política ilustrada, pero las propias políticas igualitarias de esos estados nacionales modernos²³ -que buscaban abrir nuevos espacios públicos- consolidaron la discriminación étnica y de género dentro de ellos. Cuestiones como la identidad y la cultura nacional presentes hoy en el debate multiculturalista supusieron en el programa ilustrado un proyecto uniformizador que exigía un desaprendizaje paulatino de formas institucionales, y de expresiones culturales y lingüísticas propias (el caso de los bretones en Francia es un ejemplo emblemático).

Utilizando la jerga sociológica moderna vemos que las estrategias racionales del asimilacionismo cultural uniformador ya funcionaban como estrategia estatal en donde las políticas de argumento igualitario no eran otra cosa que políticas de *discriminación implícita*. La supuesta “neutralidad” liberal (cuenta con su primer bosquejo aquí) que se quiere presentar como ciega a las diferencias, no es otra cosa que la expansión de una cultura hegemónica. La posterior constitución de los estados democráticos y liberales será la que dinamice estos principios de neutralidad moral y cultural anclándolos en unos derechos individuales “para todos” que garantizará la funcionalidad social. Vale objetivar que la preciada tolerancia liberal cumple a partir de aquí una función ambigua que por un lado descalifica la práctica de la *discriminación*, rasgo distintivo de sociedades jerárquicas estamentarias *explícitas*, pero, por otro lado, la promueve. Es en las entrelíneas de lo programático de las políticas liberales donde subyace lo sutilmente coercitivo de la ley que informa que todos los ciudadanos sin excepción disponen la libertad para elegir la identidad y el culto de su preferencia.

Hay que tener presente que cuando hablamos de reconocimiento de las culturas diferentes en un estado o territorio tenemos que aclarar previamente de qué culturas se trata al utilizar como herramienta hermenéutica el multiculturalismo. No es irrelevante recordar que el devenir cultural milenarismo - por ejemplo- del mundo andino o mesoamericano que ha antecedido a la cultura hegemónica en espacios de hecho pluriculturales, es muy diferente de aquellos ámbitos de marco multicultural²⁴ al cual han ido llegando continuas y nuevas olas migratorias. Las realidades históricas, que son interpretadas por el multiculturalismo en uso en los Estados Unidos y Canadá, son indudablemente distintas a lo que este término traduce en Europa occidental o

²³Véase al respecto Giddens, Anthony: *The consequences of Modernity*. Stanford University Press, 1991.

²⁴ Véase Kymlicka, Will: *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.

América central y del sur. Esta precisión es muy importante para distinguir metodológicamente cuando se habla de multiculturalidad y multiculturalismo. La primera constata el hecho de una diversidad o pluralidad de culturas, mientras la segunda hace referencia a un orden normativo²⁵. Es precisamente a partir de este orden normativo sobre el que lo ideológico (pensamos en un sistema de valores), lo político o lo que porta una organización o movimiento sociocultural designará al termino multiculturalismo. Según sea el caso al cual nos referimos (el latinoamericano, el andino, las diversas situaciones europeas y la versión norteamericana estadounidense y canadiense, etc.), la aproximación y diseño normativo tendrán claras variaciones al reconocer las diferencias y al modo de organizar el sistema social.

Es necesario señalar que un aspecto distintivo del multiculturalismo de matriz anglosajón y de sus políticas multiculturalistas²⁶ es hacer incidencia en el rol de las comunidades de origen de los individuos (trátense de etnias, culturas o religiones) como bisagras institucionales intermedias entre el individuo y el Estado. Esta relevancia otorgada a la representación de la comunidad como a la representación política de los individuos es el sello característico de la democracia liberal. Taylor en su conocido ensayo "La política del reconocimiento" argumenta que la razón por la que la demanda de algún reconocimiento social de parte de muchísimos grupos en diferentes latitudes se ha convertido en una cuestión urgente y central del debate contemporáneo no es debido únicamente a un asunto material sino fundamentalmente a una cuestión de las identidades de los que participan y actúan en la vida de cualquier sociedad. Esto hay entenderlo no únicamente circunscrito a una sociedad moderna, sino también a aquellas más tradicionales -que quiéranlo o no- están envueltas en una dinámica global que nos muestra que la identidades pueden formarse en diálogos abiertos (sin un guión social predeterminado) y que- al mismo tiempo- han hecho de la política del reconocimiento un asunto mucho más problemático. El primer principio de una política del reconocimiento -en su fundamentación- tiene que ver con la demanda de derechos y concesiones particulares que se explican en una *política universalista*²⁷ que haga énfasis en la igual dignidad de los ciudadanos. Considera -categóricamente- que la igualdad en dignidad es impensable sin la equidad material. Es sobre este presupuesto y, yendo más allá, de su concepto de igual dignidad que infiere su propuesta de una *política de la diferencia*²⁸ donde el reconocimiento universal vuelve a

²⁵Véase Taylor, Charles.: Op. Cit. p. 24-28

²⁶Véase Kymlicka, Will.: Op. Cit. p. 11-18

²⁷Véase Taylor, Charles.: Op. Cit. p. 36

²⁸Véase *Ibidem*, p. 40

ser expresado pero ahora como marca de dignidad de un individuo o grupo que lo distingue de otros. El mayor cargo que levanta a la política contemporánea viene de aquí, por el hecho de haber ignorado o asimilado “la diferencia” en el mar de una mayoría dominante. Precisamente, el conflicto que surge entre estas dos formas de reconocimiento surge en el sentido de que mientras la política de dignidad universal pone el acento en la lucha contra toda forma de discriminación (que se ha mostrado “ciega” a la manera en que los ciudadanos difieren), la política de la diferencia redefine el concepto de no-discriminación como requerimiento de que se haga -de estas distinciones- la base del tratamiento diferencial. Esto lo podemos expresar gráficamente así: mientras la política de la diferencia defiende derechos especiales para los nativos u aborígenes (por ejemplo: autogobierno) o para ciertas minorías (a fin de preservar su identidad cultural excluyendo -muchas veces- a otras), para los proponentes de la política de dignidad original (léase liberal) esto les parece una traición o negación de su más caro principio. La réplica de los que sostienen la política de la diferencia es que el principio de no-discriminación no es suficiente porque -esta perspectiva niega la identidad- forzando a la gente a entrar en un formato social homogéneo y falso para ella. Es claro- hasta aquí - que Taylor ve lo correcto en las políticas de la diferencia y lo contrario en el liberalismo (al menos en esta postura) que no oculta su poca hospitalidad a la diferencia. Es aquí donde se hace más dura la crítica de Taylor sobre la solución que ofrece Will Kymlicka²⁹ en su esfuerzo por mostrar que el liberalismo sí puede acomodar a la diferencia. La solución de Kymlicka es mantener una posición de neutralidad liberal argumentando que -desde que los individuos necesitan ciertos productos culturales básicos a fin de llevar a cabo una buena vida- la neutralidad implica otorgar a ciertos grupos derechos diferenciales (que les permitan mantener su integridad grupal) para que sus miembros tengan la misma oportunidad de poder realizar una vida más plena. En opinión de Taylor el problema que presenta esta solución es que «sólo funciona para colectivos de gente que se encuentran atrapados y bajo presión en las fronteras de una cultura y su única salida es florecer dentro de ella o vegetar. Esto –naturalmente- no justifica el diseño de medidas para asegurar su supervivencia a través de generaciones futuras»³⁰.

2.2.- Debates y contrapropuestas

Este debate sobre el multiculturalismo en lo concerniente a los derechos colectivos en sociedades comprometidas con la defensa de derechos individuales

²⁹ Véase Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford. Clarendon Press, 1989.

³⁰ Taylor, Charles.: Op. Cit. p.41

queda mucho más sistematizado cuando Michael Walzer³¹ expone su distinción entre lo que llama Liberalismo 1 y Liberalismo 2. En sus palabras, el Liberalismo 1 pone de relieve y prioriza los derechos individuales. Desde esta óptica se postula un Estado neutral tanto religiosa como culturalmente. Por otra parte, el Liberalismo 2 emplaza prioritariamente en su agenda “la supervivencia y florecimiento de una nación, cultura o religión en particular”, pero tomando bajo un principio central de protección a los derechos individuales que no pueden ser vulnerados. Si se da la circunstancia de que se tiene que elegir entre la supervivencia cultural y el respeto a los derechos individuales, puede darse el caso que se elija la supervivencia cultural. Subrayamos que el horizonte del Liberalismo 2 es más amplio y con un sesgo de tolerancia que abarca como posibilidad de opción al Liberalismo 1. La recepción por parte de los multiculturalistas respecto a la versión del Liberalismo 1 cuestiona radicalmente la pretendida neutralidad como una coartada ideológica donde las naciones-estado se encargan de uniformizar y reproducir a hombres y mujeres con un mismo patrón identificador. Ven como una idea falaz el pensar que un Estado puede dejar de estar en el momento de decidir qué lengua o qué historia transmitir social o educativamente, pues la única manera de que ese Estado sea reconocido como tal viene de la forma o formas que tomará la identidad colectiva de su sociedad. Es importante exponer que cuando un Estado quiere explicarse en términos de neutralidad lo que hace no es sino poner a sus ciudadanos en un espacio de libertad con opciones de elección ficticias. Esto se aprecia claramente cuando el ciudadano se ve obligado a elegir entre una cultura operativa y socialmente funcional (que marca la pauta hegemónica) y otra que posee una mínima operatividad y una baja estima de prestigio social³². El resultado es que para acceder a los circuitos o espacios sociales (acceso a la educación, a la administración de justicia, a las fuentes de trabajo, a los medios de comunicación, etc.) ratificados por la cultura hegemónica, tendrá que alienarse de su filiación cultural. La pregunta que una discusión sería sobre multiculturalismo no puede evitar responder es cómo generar las condiciones más realistas para que el ciudadano ejerza su libertad de discernir y elegir lo que debe ser constitutivo de su identidad y del horizonte moral donde proyecte sus aspiraciones personales y colectivas. El texto siguiente resume una idea descriptiva de lo expuesto hasta el momento que sin afán generalizador refleja una situación presente en diversos continentes:

³¹Véase Walzer, Michael.: “Comment”. En: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. p. 99

³² Véase Margulis, Mario et al. (Eds.). *La segregación negada: cultura y discriminación social*. Buenos Aires, Biblos, 1999.

“[...] en aras de la construcción de una identidad y cultura nacionales, el proyecto uniformizador suponía un desaprendizaje paulatino, pero seguro, de las instituciones y expresiones culturales y lingüísticas propias. En ese marco, la integración fue asumida no como articulación democrática ni, menos aún, como la cohesión social en aras de ideales comunes sino, más bien, como la absorción o asimilación cultural y lingüística de las minorías sociológicas indígenas -que en varios casos constituían verdaderas mayorías nacionales- o de las minorías que provenían de migraciones internas o externas, por parte de los sectores hegemónicos de nuestras sociedades”³³.

Tenemos que encuadrar las líneas precedentes dentro de la lógica liberal en relación a la concepción que tiene sobre el estado moderno. La idea liberal siempre ha encontrado difícil ensamblar dentro de sus proyectos nacionales a aquellas identidades culturales y étnicas que no calzaban en sus políticas de asimilación uniforme. Decididamente el pensamiento liberal ha apostado siempre (aun en sus versiones más inclusivas democráticamente) por la construcción de una identidad única de pertenencia como necesidad primera para la constitución de un Estado Nacional.

“Es una exigencia funcional de la economía moderna que necesita una fuerza de trabajo móvil, educada y culta. En segundo lugar, refleja la necesidad de un alto nivel de solidaridad dentro de los Estados democráticos modernos. El tipo de solidaridad esencial para un Estado del bienestar exige que los ciudadanos tengan un fuerte sentimiento de identidad común y pertenencia común, y se da por supuesto que esta identidad común requiere (o, cuando menos, se ve facilitada por) una lengua y una historia comunes. En tercer lugar, la provisión de una educación pública estandarizada para toda la sociedad se ha considerado algo esencial para asegurar la igualdad de oportunidades para las gentes de distintas clases, razas y segmentos de la sociedad”³⁴.

Tenemos que tener muy en claro -siguiendo la intención del texto precedente- que históricamente la sola insistencia en las semejanzas (desde tiempos del feroz etnocentrismo griego) es tan peligrosa y empobrecedora culturalmente como incidir sólo en las diferencias.

³³ López, Luis Enrique: *La cuestión de la Multiculturalidad*. Santiago de Chile. Unesco, 2001, p. 383

³⁴ Kymlicka, Will: *Ciudadanía Multicultural...*, p. 113

2.3.- El Multiculturalismo y la cuestión de la justicia

El debate sobre el multiculturalismo cuenta con una presencia insoslayable en la figura de John Rawls que con la publicación de su *Teoría de la Justicia* (1971)³⁵ es una constante referencia que va más allá de lo que es el ámbito del mundo cultural y académico anglosajón. Su interpretación filosófica del liberalismo como doctrina moral y política es lo que lleva a consolidar la idea de que el punto de partida y llegada de un orden político liberal debe ser la salvaguarda de los derechos de individuos racionales y moralmente autónomos. Considerado esto último -en ciertos contextos normativos- funciona como un óptimo horizonte cohesionador. Los problemas surgen cuando el lenguaje liberal de los derechos (asunto central en el discurso multiculturalista presente y venidero) entra en el resbaladizo espacio de la cultura. Esto es explicable cuando se considera que en los proyectos filosóficos neo-comunitaristas, los argumentos y contenidos culturales se han amalgamado en una idea de comunidad (*Gemeinschaft*)³⁶ moral que se postula como reivindicadora de aquellos valores que son pulverizados por el liberalismo. En la argumentación sostenida que hace Kymlicka sobre ciudadanía multicultural procura -esforzadamente- conciliar la autonomía individual y la integración de culturas en realidades sociales más complejas. Su planteamiento (de matriz liberal) ve a la pertenencia cultural como un bien que necesita ser protegido porque solo a partir de los significados culturalmente mediados pueden los sujetos concederle sentido a sus juicios y decisiones. Kymlicka está convencido de que la presencia de los valores liberal-democráticos³⁷ en los espacios de las identidades culturales se pueden dar si los derechos individuales del liberalismo conforman el correlato de determinados derechos colectivos que sean capaces de sostener, reproducir y proyectar estructuras de sentido dentro de una comunidad. Para los propulsores del multiculturalismo en realidades con urgencias sociales pragmáticas, la tarea es encontrar una gestión razonable de las diferencias, entre el igualitarismo abstracto del modelo liberal y el atomismo social del comunitarismo tradicionalista. La dificultad que encuentran con las categorías liberales es que éstas son presentadas en una dimensión atemporal que obvia situar a los conceptos de identidad y autonomía (individual o colectiva) como resultado de procesos históricos particulares y concretos. La identidad y autonomía se han ido constituyendo en una larga cadena de complejas transformaciones culturales y mutaciones conceptuales en

³⁵Rawls, John.: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1997.

³⁶Véase Franck, Thomas: *Tribe, Nation, World: Self- Identification in the Evolving International System*. En: *Ethics and International Affairs*, Vol. 11 (1997) 151-169

³⁷Véase Kymlicka, Will: *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona 2003, p. 100-128

lo concerniente -a lo que políticamente otorga o niega significado- a un término cultural en su contexto histórico.

La otra dificultad con la propuesta liberal tiene que ver con la cuestión de las fronteras que Kymlicka³⁸ desde la postura liberal las confirma y justifica en relación a las naciones –hablando políticamente. Esto tiene que ver directamente con la igualdad de derechos y de los recursos disponibles de los que viven en cierto territorio. Ya es de sobra conocido el tema liberal de que quien nace en un determinado territorio- y solo por esta razón- goza de privilegios que están vedados a otros. Es aquí donde los principios liberales e igualitarios de su propuesta normativa se muestran contradictorios. Justificar las fronteras no puedo evitar desigualdades de estatus jurídico, lo que significa que ya estamos tocando el punto sensible de los derechos. A partir de aquí se inician las teorizaciones justificativas de esos tránsitos que hacen de una persona ciudadana. Esto es lo que hace emerger la cuestión de si es lo mismo hablar de igualdad de personas que de igualdad de ciudadanos³⁹. Se suma a esto la idea que nos dice que solo las fronteras funcionan como marcadores de hasta dónde llega lo que se considera ciudadanía. Sobre este punto los liberales no dan salidas directas sino que buscan resolverlo sin sentido normativo cuando manifiestan que el refuerzo de la nacionalidad en el interior de las democracias liberales no se convierta en una negación de los mismos principios liberales. El atajo tomado por el liberalismo nos lleva a un paraje peligroso: que las fronteras de los Estados corran sobre el mismo riel que las fronteras culturales y las hagan idénticas. De aquí al sueño nacionalista ya no hay trecho de separación. En la búsqueda de pivotes para su construcción de identidades nacionales el liberalismo se dirige a la lengua como el mejor justificante de que la comunidad lingüística será el mejor indicador de frontera. Viene así a ser considerado que «el ejercicio democrático en unidades lingüísticas nacionales se hace más efectivo, participativo y auténtico»⁴⁰. No es difícil percatarse que este tipo de afirmaciones son cuestionables por el desproporcional sentido de pertenencia otorgado a la comunidad lingüística en términos políticos. En la lógica liberal la mayor preocupación pasa por que no se ponga en riesgo la posibilidad de elegir, que estaría implicado por la pérdida de la cultura, y relega a un plano secundario lo importante que es el saber por qué vías se llega a ella. La pregunta que nos formulamos es cómo entender el multiculturalismo con impronta liberal cuando leemos en su programa que

³⁸ Véase Kymlicka, Will: *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*. Madrid, Trotta, 2005.

³⁹ Véase Spinner, J.: *The Boundaries of Citizenship, Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

⁴⁰ Miller, David: *Sobre la Nacionalidad*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 40 y s.

las democracias liberales están obligadas a llevar a cabo estrategias de cobertura nacional para difundir e instalar una red de instituciones que, respondiendo a una matriz común, se encarguen de la “promoción” de la identidad nacional común.

Es necesario destacar que la propuesta liberal se vale de mecanismos y procedimientos (que muchas veces son provisorios y frágiles conceptualmente) para intentar explicar la alta complejidad del funcionamiento de los Estados nacionales modernos. Por ejemplo, se afirma que lo que diferencia a los nacionalismos liberales de otros, radica en que la concepción de identidad nacional que proponen se «gestiona con grados limitados de coerción y con un amplio espacio para debatir y consensuar diferencias en la esfera privada»⁴¹. Esos otros nacionalismos aludidos arriba (por los liberales) son los que sobre un “civismo” totalizador hacen de la identidad nacional, su primer principio “democrático” que borra toda huella de la diferencia.

La situación con la que nos quedamos frente al proyecto del liberalismo se podría llamar de perplejidad razonable frente a la insistente tarea de conciliar liberalismo igualitarismo y multiculturalismo. Esto se acentúa al ver que el tráfico con las ideas de justicia, igualdad y democracia han sido puestas artificialmente al servicio de tesis comunitaristas o identitarias (tan exageradamente consensuadas) que ya no responden con eficacia a la marcha y demandas del mundo real. Tenemos que recordar que no hay aparato conceptual que defina objetivamente lo que es una nación y, al mismo tiempo, tenemos que tener presente que no podemos atravesarla sin pensar que la convivencia humana no se explica sin ella.

Bien podría ser un reactivo intelectual y moral estimulante el tener presente lo expresado por Taylor:

“Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud, pues, sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce”.⁴²

Sin lugar a dudas la cuestión de las diferencias es el desafío más urgente que las democracias tienen que afrontar para asumir una postura razonable y mediadora entre el igualitarismo abstracto de raigambre liberal y el atomismo social del comunitarismo

⁴¹ Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture...*, p. 162 y s. [Traducción propia].

⁴² Taylor, Charles: *Multiculturalism...*, p.73

tradicionalista. En esta perspectiva es importante mencionar que los aspectos doctrinarios del multiculturalismo no abandonan los postulados que nacieron con la ilustración: respeto a las diferencias, equidad social y solidaridad humana. Su proyecto – muy por el contrario- lo que busca es radicalizar los ideales de autonomía y tolerancia para hacer de las culturas subalternas legítimos interlocutores.

3. Reconocimiento de la Identidad

La veta de teorización que ahora manejamos en relación a nuestras reflexiones y debates sobre las diferencias proviene del concepto post-ilustrado de identidad. Es necesario precisar que la propuesta ilustrada entre identidad primaria universal e identidades particulares secundarias -que se hereda del mundo occidental- no pudo resistir a la crítica venida desde el comunitarismo. El postulado ilustrado de la existencia de una identidad primaria universal sobre la que se fundamenta la igualdad de la especie humana y una multiplicidad de identidades accesorias y secundarias (que son circunscritas y relegadas a las identidades étnicas, sexuales y de género) desconoce (de aquí su debilidad sociológica) que las identidades individuales están profundamente enraizadas en un éthos y en una tradición que es lo que da el soporte moral al sentido de pertenencia. Esta pertenencia no es de ninguna manera algo constituido por lo accidental o contingente sino por aquello que lo define como una propiedad necesaria y esencial a la identidad individual.

Vemos que frente al legado del dualismo ilustrado sobre la naturaleza humana, el multiculturalismo (comunitarista) propone una concepción basada en la unidad de la identidad que debe ser entendida no como esencia inmutable y cerrada, sino como un constructo dialógico y narrativo que viene de una tradición múltiple⁴³.

Frente a las oscilaciones entre universalismo y particularismo Mauricio Beuchot⁴⁴ revisa y despliega en una nueva perspectiva los conceptos de identidad, reconocimiento y cultura para buscar explicarlos en las relaciones que establecen al interno de la diversidad que las constituyen. Se pregunta – partiendo de una lectura evaluativa sobre los derechos humanos (que valen aquí como ejemplo paradigmático) cómo hacer compatible el hecho de que sean diversamente entendidos en diferentes culturas y, que al mismo tiempo, puedan ser comprendidos y valorados en el horizonte

⁴³ Véase Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.

⁴⁴ Véase Beuchot, Mauricio: *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, Editorial Ítaca, 2000.

de su universalidad. Nos dice que no es necesario renunciar a la universalidad a fin de salvar las particularidades, como tampoco prescindir de lo particular pensando en la universalidad. Es en este sentido que habla de una racionalidad transcultural que puede ayudarnos a ir más allá de los relativismos con los cuales convivimos en el mundo de hoy.

Su formalización conceptual nos propone a la *hermenéutica analógica*⁴⁵ como una herramienta válida que nos permitirá desde su dimensión hermenéutica ser sensibles a los contextos socio-culturales (y sus particularidades) por los cuales transitemos; y, por la dimensión analógica, nos alertará para no dejar de percibir esa “unidad” de lo particular o fragmentario. Se recupera -así- a la analogía como un instrumento conceptual cuya función (en la tradición hermenéutica) sigue siendo el dar concordancia y hacer coherente lo plural y lo igual, a través de la semejanza⁴⁶.

Las dimensiones problemáticas que implica la interpretación y recuperación de la semejanza -nos recuerda Alfredo Marcos- traducen un argumento contundente: « [...] si la semejanza fallase, el entero edificio del conocimiento, correría riesgo, pues tampoco podríamos apoyarlo en los conceptos próximos de identidad y diferencia »⁴⁷.

La constatación de vivir en mundo con tal diversidad cultural es lo que mueve a Beuchot a pensar esas relaciones que se establecen entre las culturas como las verdaderas posibilidades de que con ellas podamos alcanzar un multiculturalismo que no deje de rehacerse sobre la autenticidad. Considera dentro de su propuesta teórica que recurrir a la virtud interpretativa de la analogía nos permite salir conceptualmente mejorados de lo reductivo que resulta del enfrentamiento entre la univocidad y la equivocidad. Reconociendo a la analogía como semejanza, ve en ella esa funcionalidad intermedia entre la identidad y la diferencia que nos revela que el verdadero carácter de la semejanza tiene más de diferencia que de identidad. Con este predominio de la diferencia en la analogía (que atenúa los temores de que lo particular quede diluido en totalidades de pretendida universal) podemos valernos -en su opinión- de una vía interpretativa para aproximarnos a los fenómenos culturales (dados en el espacio latinoamericano o en otros) teniendo presente que la

⁴⁵ Véase Beuchot, Mauricio: Op. Cit. p. 37 y s.

⁴⁶ Véase Beuchot, Mauricio.: *Hermenéutica, derechos humanos y culturas*. En: *Problemas contemporáneos de la Filosofía del derecho*. México, UNAM, 2005. p. 55 y s.

⁴⁷ Marcos, Alfredo.: “Semejanza”, En.: *Estudios Filosóficos*, vol. LX, 173, (2011). p. 1

particularidad que los constituye (sin negar su universalidad) es más firme que aquello que busca –sin matizaciones- definirse en lo idéntico y lo homogéneo.

Beuchot tiene muy claro que la interpretación sin una reflexión política no procede: “La hermenéutica privilegia la diferencia cultural y el particularismo de las identidades, pero sin acabar con la posibilidad de conexión intercultural o transcultural, logrando universales analógicos que salvaguardan la solución de continuidad y comunicación entre las diversas culturas que conviven, impidiendo que unas se aprovechen de las otras o lleguen a ejercer algún tipo de imposición o de opresión”⁴⁸.

No podemos dejar de mencionar que la modernidad europea que se tejió con los descubrimientos de nuevas tierras y de nuevas gentes repuso en los espacios educados y públicos cotidianos la idea de una alteridad que quería explicarse por lo semejante y lo diferente. La entrada en el imaginario colectivo⁴⁹ de esos nuevos mundos trajo a cuenta la existencia de una pluralidad de culturas que empezaban a ser “entendidas” desde un extremo como la experiencia de lo otro o lo diferente. Es interesante ver que cada época reactualiza a su manera el ejercicio interpretativo para dar sentido a eso que cae dentro de su campo de experiencia social e histórica y le va suministrando representaciones que están construidas y relativizadas por «Una cultura, una teoría, unos intereses o propósitos (...) en definitiva un sujeto cognoscitivo»⁵⁰. En el ensayo -citando a Marcos- se lee que la elaboración de sistemas conceptuales sólo es posible y se da gracias al uso de la semejanza que es puesta en marcha por un sujeto cognoscente activo como protagonista de una relación trádica mantenida y desplegada con los otros dos objetos que hacen posible el uso y consumo de una situación epistémica.

Este sujeto cognoscitivo -en nuestra opinión- es el que está expuesto a las “distorsiones” que la facticidad de la vida conlleva de suyo y, que no pocas veces, bajo el pretexto de la historicidad o diversidad se contenta o se refugia en una comprensión enajenadora de lo “otro” constituido. Esto queda bien explicitado en el siguiente texto:

⁴⁸Beuchot, Mauricio.: Op. Cit. p. 61

⁴⁹ Véase Castoriadis, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets Editores, 1975.

⁵⁰ Marcos, Alfredo: “Semejanza”, p.7

“[...] el olvido de las diferencias nos distancia del mundo real, de las cosas mismas. Si la razón lo asume, entonces se separa de la vida y de las vivencias, del devenir, del tiempo, de lo diverso, de lo plural, de lo real concreto”.⁵¹

Una propuesta multicultural será más fundamentada y efectiva si toma en cuenta reflexiones que buscan hacer transparente, dinámica y proporcional en un horizonte ético y de sentido común, nuestras interpretaciones sobre la identidad y la diferencia o sobre la particularidad y la universalidad.

4. La Transculturación y la Heterogeneidad en las propuestas culturales de Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar.

Partimos teniendo como referente que la idea de transculturización fue acuñada en 1940 por Fernando Ortiz en su libro titulado *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La presentación argumentativa de este trabajo distingue claramente lo que es “aculturación” y “transculturación”. La primera alude a la situación en la cual una cultura recibe pasivamente los elementos de otra con implicaciones de una posible deculturación. La segunda, se refiere al proceso por el cual una cultura toma creativamente los elementos culturales de otra.

4.1.- Ángel Rama y su propuesta de transculturación

Ángel Rama recoge la idea de transculturización inicialmente en un artículo de 1971 que publica como “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana”⁵² donde entiende la transculturización narrativa como una alternativa a dos movimientos: el regionalismo que se encerraba dentro de sus manifestaciones culturales rechazando lo foráneo, y el vanguardismo que se caracterizaba por su vulnerabilidad cultural. Ante estas opciones, la transculturación narrativa –nos dice Rama- funciona con una especie de “plasticidad cultural” que le permite ir integrando tradiciones y nuevos elementos de procedencia externa a partir de la rearticulación de la estructura cultural propia. Esto se hace posible gracias a las nuevas focalizaciones que juegan con las herencias propias y ajenas. La visión de su concepción quedará ampliada con la publicación de su estudio *Transculturación narrativa en América*

⁵¹ Marcos, Alfredo: “Semejanza”, p.11

⁵² Rama, Ángel: Los procesos de transculturización en la narrativa latinoamericana. En.: *Revista de Literatura Hispanoamericana*. Zulia. Nº 5. 1974.

latina(1982)⁵³ donde considera que el concepto de Ortiz sobre la transculturización era demasiado geométrico en tres puntos: la parcial deculturación, las incorporaciones procedentes de la cultura externa y, además, el esfuerzo de recuperación de los elementos supervivientes de la cultura originaria y los procedentes de fuera. Este diseño -en su opinión- no tenía en cuenta los criterios de selectividad y de invención que propiciaban las dinámicas culturales. Su propuesta en cambio ponía el acento en cuatro operaciones que daban razón de la transculturación: pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones.

“Estas cuatro operaciones son concomitantes y se resuelven todas dentro de una reconstrucción general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante”⁵⁴. Con el fin de ser más ilustrativo explica que estas operaciones encuentran en tres categorías básicas de la literatura su mejor aplicación: la lengua, la estructura literaria y la cosmovisión.

La recepción de la propuesta transcultural de Rama originó tanto aceptaciones como duros rechazos. Se la consideró «una suerte de hegemonía o estrategia de contención de los sectores subalternos por un Estado que se escamotea detrás de un esteticismo populista»⁵⁵ o se veía a la transculturación como manifestación ideológica de la modernidad periférica. Se señalaba -además- que con su aproximación ennoblecida del mestizaje, de la historia y el mito que corren por las culturas regionales habría caído en la fetichización de lo subalterno como lugar de autenticidad. Por su parte, Antonio Cornejo Polar critica el concepto de mestizaje⁵⁶ pues veía que éste no era explicativo de una síntesis que no se cumplía en los procesos de transculturación. Añadía - igualmente- que la supuesta síntesis se resolvía en los espacios de la cultura hegemónica que no daba lugar a la emergencia de discursos que se pensaba no tenían relevancia o que no habían contribuido a la construcción del canon cultural nacional. Posteriormente, Friedhelm Schmidt en una durísima crítica expresa que Rama ha entendido a la cultura latinoamericana – en los mismos términos que la teoría de la dependencia- como una sola cultura homogénea poseedora de un único sistema literario que es reforzado por una malentendida transculturación:

⁵³ Véase Rama, Ángel: *Transculturación Narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1982.

⁵⁴ Rama, Ángel: Op. Cit. p.52

⁵⁵ Larsen, Neil.: *Modernism and Hegemony. Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis, University of Minnesota, 1990.

⁵⁶ Véase Cornejo Polar, A.: “Mestizaje, Transculturización, Heterogeneidad”. En.: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima/Berkeley, n°40 (1994). p. 368-371

“Mediante la transculturación narrativa los materiales de la literatura regionalista son integrados en el discurso superior de la modernidad cultural. En este sentido, expresa [Rama] su opinión de que la “literatura de la región de América que excluye a los países de la colonización anglosajona no puede definirse sino como mestiza (...). La unidad cultural, que es el resultado de la dependencia de América Latina, se refleja en el discurso homogeneizante de su literatura, que es resultado de la dependencia de América”⁵⁷.

La cuestión problemática con el concepto de transculturización de Rama resulta que se le ve incapaz de justificar una “autenticidad” de las culturas vernáculas que adquieren una primacía ontológica que las reduce socialmente en lugar de abrirlas a otras culturas.

4.2.- Antonio Cornejo Polar y el concepto de heterogeneidad

La evolución crítica del trabajo de Antonio Cornejo Polar tiene una inflexión que está marcada por las ideas del pensador peruano José Carlos Mariátegui. La referencia viene por haber sabido reconocer que la cultura de un país puede estar heterogéneamente constituida y que su sistema puede simultáneamente estar conformado por varios sistemas literarios (el culto, el de la literatura popular y el de la literatura en lenguas nativas). Este concepto de heterogeneidad -según Aníbal Quijano- es una de las contribuciones latinoamericanas al pensamiento sociológico y a las ciencias humanas en general:

«La categoría “heterogeneidad estructural” fue acuñada en América Latina, después de la Segunda Guerra Mundial, para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí»⁵⁸. El planteamiento de Cornejo Polar va conformándose en esta línea con su estudio sobre “El indigenismo y las literaturas heterogéneas” (1977), donde aborda la cuestión de su doble estatuto sociocultural⁵⁹. Explica que en una literatura homogénea (la que es producida y consumida, respectivamente, por escritores y público del mismo estrato

⁵⁷ Schmidt, Friedhelm.: ¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturización? En.: *Nuevo Texto Crítico*. Caracas, , vol. VII (1996) p. 14-15

⁵⁸ Quijano, Aníbal.: La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En.: *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas, Unesco/ Nueva Sociedad, 1998.

⁵⁹ Véase Cornejo Polar, Antonio.: El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural. En.: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima, Nº 7/8, 1978.

social), la producción literaria circula dentro de un solo espacio social y cobra un muy alto grado de homogeneidad, podría decirse, que es cuando una sociedad se habla a sí misma. Otro es el caso cuando vemos que: « Lo que caracteriza a las literaturas heterogéneas, en cambio, es la duplicidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso, que tiene por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente una zona de ambigüedad y conflicto»⁶⁰.

Las crónicas de la conquista, la literatura gauchesca y la de temas afro-latinoamericanos, junto a lo real-maravilloso constituyen diferentes ejemplos de literaturas heterogéneas. En todas ellas el espacio problemático es el compartido, cuando confluyen con sus tradiciones y protagonistas.

En posteriores trabajos Cornejo va a manejar las categorías de “totalidad” y de “sistema” (o sistemas)⁶¹. Partiendo de ellas va proponer su idea de que en el Perú (y, por extensión, en Latinoamérica) no hay una sola literatura sino una pluralidad de literaturas con rasgos contradictorios entre sí (la literatura hegemónica en español, las literaturas populares y las literaturas indígenas). Subraya que es la categoría de totalidad la que permite intermediarlas.

Sostiene que una discusión sobre la cultura latinoamericana tiene que estar advertida del «engañoso y simplificador esquema secuencial del positivismo y el empobrecedor esquema pluralista, cuando lo que hay que reconocer en su lugar, que en América Latina no hay una sola literatura sino genuinos sistemas literarios con sujetos, tiempos y espacios distintos, planteándose entre ellos relaciones contradictorias»⁶².

En la propia revisión de su trabajo Cornejo ve que la categoría de heterogeneidad tiene sus limitaciones: en un principio hace uso de este concepto para dar razón de los procesos de producción de literaturas (culturas) que se intersecan en dos o más procesos socio-culturales. Luego -advierte- que la heterogeneidad se infiltra en la configuración interna de las instancias más importantes de tales procesos (emisor/discurso-texto/referente/receptor), por lo que estos se volvían, dispersos,

⁶⁰ Cornejo Polar, Antonio.: *Sobre Literatura y Crítica Literaria latinoamericana*. Caracas, UCV, 1982. p.67-85

⁶¹ Cornejo Polar, Antonio.: *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Lima, Nº 17, 1982.

⁶² Cornejo Polar, Antonio.: *La Formación de la Tradición Literaria en el Perú*. Lima. CEP, 1989, p. 175-199

inestables, contradictorios. A partir de aquí su trabajo se vuelca en tres núcleos problemáticos: los del discurso, sujeto y la representación⁶³. En lo referente al discurso lo encuentra operando en tiempos variados (puede darse en el mito prehispánico, en el sermón evangelizador colonial o en una manifestación vanguardista). En cuanto al sujeto (visto en el mundo moderno como seguro de su identidad y vinculado al poder), podemos hallarlo nutriéndose de otros humus histórico-culturales que lo hacen heterogéneo y sin un centro definitivo. Respecto a la relación que el sujeto individual o colectivo se hace con el mundo -anota- que la mimesis no tiene porque quedar restringida en una función de representación de la realidad.

Lo valedero de las consideraciones de Cornejo es que éstas pueden ser extendidas en el estudio de la realidad latinoamericana (hábale de su cultura o filosofía) subvirtiendo y negando la idea de que para tener cultura o nación hay que tener a priori la idea de “unidad”.

Cuando mencionamos que los países latinoamericanos son históricamente heterogéneos queremos subrayar que poseen una heterogeneidad básica o primaria. Precisamos esto para decir que sobre ella se levantaría otra discursiva o secundaria que muestra que «en la heterogeneidad cultural todo signo referente a la otra cultura entraña homológicamente la heterogeneidad de base. Es, por naturaleza, un signo heterogéneo»⁶⁴. Esto nos llevaría a apreciar que la transculturación no sería una categoría descriptiva (como la heterogeneidad y parcialmente el mestizaje) sino una parte relevante de la dinámicas de la heterogeneidad. Vista así (la transculturalidad) implica el traslado de componentes culturales de un ámbito cultural a otro. En esta perspectiva pueden reconocerse: los de materialidad tangible (si lo trasladado son objetos, tecnología, usos y costumbres); los que portan valores, concepciones, visiones y categorías; y los que transmiten signos, referentes y discursos.

Esta aproximación permite colocar en un horizonte de complementariedad (pero no de oposición) a los conceptos de transculturalidad y heterogeneidad. Se produce así un más completo marco conceptual donde –en el interior de la heterogeneidad- se visualizan dos dinámicas: la transcultural (que busca asimilar

⁶³ Véase Cornejo Polar, Antonio.: *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte, 1994.

⁶⁴ Bueno, Raúl.: Sobre la heterogeneidad cultural en América Latina. En.: Mazzoti, J.A. y Zevallos U. (Eds.): *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Filadelfia, 1996. p. 21-36.

creadoramente los nuevos elementos) y la de aculturación (que somete y dispone pasivamente a la recepción de los mismos).

Las contribuciones de Ángel Rama y Cornejo Polar tienen el valor de haber contribuido a que repensemos nuestra propia tradición cultural a partir de constataciones reflexivas más propias, sin que esto signifique ignorar nuestros vínculos con la tradición occidental⁶⁵ que es también nuestra tradición y, en la cual, tenemos que dejar notar nuestra diferencia específica⁶⁶. Lo trascendente de su esfuerzo es habernos mostrado la importancia y necesidad de contar con un propio corpus de categorías elaboradas para hacer legible la complejidad vinculante de los productos u objetos culturales propios y ajenos que a diario nos suministra la realidad. El uso de de tales conceptos como la transculturalidad y heterogeneidad no busca eliminar el conflicto “creativo” inherente a toda cultura y sociedad sino que quiere movernos a vislumbrar e intentar descifrar los códigos que en diferente medida divergen, coinciden, se enfrentan o entrecruzan con nuestros propios referentes de vida.

Hasta aquí hemos visto la constelación de propuestas representativas realizadas desde distintas disciplinas, preferentemente pertenecientes al ámbito de las ciencias sociales, así como la diversidad de perspectivas (incluso terminológicas) para referirse y caracterizar el concepto “Intercultural”. Si ahora nos acercamos a la historia de la filosofía con una perspectiva que no sólo sea académica vemos que si queremos tener una idea más integral de la misma debemos prestar atención a los procesos de transformación que ella experimenta y que regularmente la reubican tanto teórica como contextualmente. Uno de estos procesos de transformación ha llegado a colocar – en los últimos años - como centro vertebral de su reflexión filosófica a la categoría de interculturalidad. De aquí ha nacido un proyecto que se conoce como Filosofía intercultural que se presenta con una propuesta programática (en la que la Filosofía Iberoamericana ha realizado importantes propuestas, de las cuales estudiaremos una de las más fecundas e importantes en el capítulo siguiente), que podemos delinear descriptivamente con las siguientes características:

- Partir del concepto de interculturalidad para una transformación de la filosofía teniendo en cuenta las distintas prácticas filosóficas con que nos confrontan las culturas de la humanidad.

⁶⁵ Véase Bloom, Harold.: *El canon occidental*. Anagrama. Barcelona, 2002

⁶⁶ Véase Fernández Retamar, R.: *Para una teoría de la cultura latinoamericana*. La Habana, 1984.

- Buscar (más allá del análisis y comprensión filosóficas de las culturas) pistas que permitan la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiverso de las culturas.
- Articular la reflexión filosófica (que de ninguna manera es un producto aislado) a un movimiento multidisciplinar e internacional de pensadores para proponer alternativas al desafío más grande del mundo de hoy que se presenta en cómo gestionar la convivencia humana.
- Optar por un planteamiento filosófico y político que tenga en el reconocimiento de la “diferencia” su matriz fundamental.
- Proponer una nueva racionalidad intercultural para entender a procesos de globalización que postulan al mercado como respuesta a las necesidades sociales sin respeto por individualidades o existencias comunitarias y/o tradicionales. En esta línea se interroga la legitimidad ética de la globalización.
- Plantear que lo “intercultural” solo es concebible en forma de un diálogo -que entendido de manera integral y en constante dinamicidad- implica el “ambiente” y el medio para el encuentro entre personas, filosofías y/o culturas. Aquí radica su cualidad superior frente al formalismo estrecho liberal que acota al diálogo entre lo legal o jurídico.
- Exponer que el reconocimiento del pluralismo evita que caigamos en esencialismos u ontologizaciones de las culturas.
- Situar a la contextualidad como garantía de que la universalidad se da históricamente en la diversidad de culturas particulares.

Capítulo II. Aporte Latinoamericano al Estudio de la Filosofía Intercultural

En este capítulo abordaremos en concreto el proyecto de Filosofía Intercultural Iberoamericana formulado y llevado a la práctica por Raúl Fornet-Betancourt, tanto en sus líneas generales, como en una de sus aplicaciones concretas, precisamente en el interior de la Filosofía Iberoamericana Contemporánea.

1. Perspectiva Pluralista del conocimiento social.

En nuestro mundo presente emprender una discusión sobre el conocimiento y, más aun, incidiendo en el sesgo pluralista que pensamos le debe corresponder, necesariamente significa pasar por los espacios del mercado, el Estado y la sociedad, que –en nuestra lectura- constituyen tres instancias articuladas alrededor de las cuales se organizan representaciones simbólicas, se despliegan acciones sociales, se articulan propuestas políticas, y toda una gama de saberes que filtran necesidades, actitudes y demandas culturales. Una aproximación a las fuentes de racionalidad social⁶⁷ (que son traducidas por una pluralidad de saberes) solo desde el análisis filosófico -para precisar estructuras universales- quedaría siempre incompleta. Esta es la razón por la que el pensar cómo estas estructuras se especifican en sociedades y unidades históricas y culturales particulares, nos remite al campo sociológico que de manera complementaria va a buscar evidencias en el vínculo social y cultural concreto. Es claro que cualquier reflexión sobre las fuentes del conocimiento social se encuentra fuertemente marcada por el contexto histórico. Es interesante observar como en la particular realidad latinoamericana que está definida por esa “heterogeneidad estructural” de la que hablábamos en el capítulo precedente conviven todavía diferentes niveles de fundamentación de la realidad que poseen un corte mitológico, religioso y cosmológico (considerados como saberes pre-modernos⁶⁸), al lado de unos saberes de tipo procedimental que representan la racionalidad del mundo moderno. Estos últimos son los que se fundamentan y legitiman en lo que podemos llamar un “acuerdo libre” entre los iguales que argumentan. La producción del conocimiento

⁶⁷ Véase Bobbio, Norberto.: *Estado, gobierno, sociedad*. Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

⁶⁸ Véase Bloor, D.: *Knowledge and Social Imagery*. London, Routledge Kegan Paul, 1976.

social en ambas situaciones -tan diferentes- no puede explicarse sin la praxis en una comunidad o sociedad. Por otro lado, también se ha caído en excesos culturalistas tanto en el pensamiento social como en la reflexión filosófica en América Latina. Como ejemplos tenemos a la teoría de la dependencia y las variopintas corrientes del pensamiento liberador que abocados a la especificidad histórica y cultural latinoamericana han casi conseguido otorgar a las manifestaciones y formas de racionalidad un valor absoluto que dificulta que sean contrastadas con otros parámetros de racionalidad que la filosofía reconoce como universales.

El espacio que busque alentar una perspectiva pluralista de saberes tendrá que crear las condiciones para que redes valorativas y normativas se instalen y sean reconocidas en el todo social compartido que oriente tanto la acción individual como colectiva. La pregunta que se abre aquí es: cómo hacerlo en una complejidad social que presenta distorsiones en las relaciones de producción de bienes, servicios, y en los que proceden del campo de la cultura. Los procesos de producción de saberes⁶⁹ no son ajenos a las diacronías y desarticulaciones de la economía, la política y la cultura. En América Latina tenemos una larga y poco venerable historia de oposiciones que nunca han acabado por resolverse en una fructífera síntesis. Una constante fuga hacia adelante con oposiciones inacabadas es lo que se ve en nuestra historia: Ilustración / Romanticismo, Civilización / Barbarie, Laicismo / Clericalismo, Progreso / Atraso, Democracia / Autoritarismo. Es acaso que nuestras constantes preocupaciones con la Modernidad y la modernización⁷⁰ tienen que seguir dependiendo en su normatividad básica de modelos que nos hagan pasar por procesos de secularización y racionalidad similares a los que maneja estandarizadamente el mundo occidental. Parece como si la funcionalidad (que observamos lograda cultural y tecnológicamente por muchos países), en nuestra realidad ha jugado un papel que ha erosionado horizontes de sentido y significado. Esto imposibilita que los sujetos de una sociedad se sientan que comparten una praxis social con sesgos afines y que menos se aprendan a reconocer en tradiciones y saberes comunes.

⁶⁹Véase Franco, Jean.: *La cultura moderna en América Latina*. México, Grijalbo, 1986.

⁷⁰Véase Gilly, Adolfo.: *Nuestra caída en la modernidad*. México, Joan Boldó y Climent Editores, 1988.

2. Filosofía intercultural y la experiencia histórica.

La cuestión esencial de la filosofía intercultural es la diferencia cultural. En una era de rápida e intensiva comunicación entre países, la experiencia intercultural ha devenido una cuestión de primera importancia en muchas dimensiones de la vida humana. Se hable de relaciones económicas o comerciales, de política, o se debata sobre asuntos ambientales o de grupos culturales, se la puede constatar abierta o sesgadamente. Todos estos tipos de comunicación están caracterizados por un problema fundamental: están condicionados por una lucha en la conquista de espacios de poder⁷¹, y este poder está relacionado con la diferencia.

La emergencia de la llamada filosofía intercultural latinoamericana tiene en el modelo liberador de Raúl Forno-Betancourt⁷² uno de los esfuerzos más notables por tratar de sistematizar y dar coherencia programática a una nueva manera de pensar y hacer filosofía desde la constitución de lo diferente que tiene en el vínculo de lo intercultural su primer fundamento. Las influencias que recibe en su formación europea (Sartre, Lévinas, Foucault, por un lado; y de R. Pannikar, K.O. Appel, M. Bunge entre otros) es compaginada con lo que recoge del mundo latinoamericano en los nombres de J. Vasconcelos, L. Zea, J. Gaos y L. Villoro desde la filosofía; y, por el decisivo impacto que recibe de la Teología de la Liberación a través de G. Gutiérrez, L. Boff, J.C. Scannone, así como de Enrique Dussel con su Filosofía de la Liberación.

Su propuesta para la transformación intercultural de la filosofía queda patente en el desarrollo de su pensamiento filosófico a nivel teórico y de praxis. Esto lo vemos claramente en las siguientes tres fases⁷³ que se han señalado como determinantes en la configuración de su pensamiento:

- Primera: *recepción y crítica de la filosofía europea* (1978-1986), donde pasa de una aceptación de la filosofía europea como si fuera la filosofía sin más, a un inicial reconocimiento de la tarea de la filosofía de la liberación por vincular contexto y filosofía.

- Segunda: *tránsito hacia el modelo intercultural* (1987-1994), que se caracteriza por su radical crítica a lo "inculturado" de la filosofía, por solapar o apagar las voces de los "otros" en proyectos occidentalizantes. Su argumento descentraliza y relativiza el *logos* sea cual fuere su procedencia. Se plantea la posibilidad o realidad de una

⁷¹ Véase Balandier, Georges: *El poder en escenas*. Barcelona, Paidós, 1994.

⁷² Acerca de la figura y proyecto filosófico puede verse Vallescar, Diana.: *Hacia una racionalidad intercultural...*, p. 272-334

⁷³ Véase Beorlegui, Carlos.: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 817-831

filosofía latinoamericana⁷⁴. Su reivindicación del contexto busca que lo propio sea alternativa frente a la tradición de un modelo de pensamiento que niega las instancias de la multiplicidad contextual: «Es desde esta realidad plural [Latinoamericana] desde donde tenemos que pensar ese programa de universalidad, y no a la inversa; si es que queremos, claro está, llegar a una universalidad concreta e histórica que, en lugar de ser el simple y engañoso resultado de un proceso de agresiva abstracción y reducción, sea verdaderamente un ambiente ecuménico conquistado con base en los dolorosos y siempre renovados esfuerzos de comunicación intertranscultural»⁷⁵.

Sus observaciones críticas al ejercicio profesional de la filosofía reclaman un descentramiento de la labor filosófica que se hace en Latinoamérica para que la academia o las instituciones productoras de pensamiento se envuelvan en proyectos que los comprometan con movimientos sociales o políticos para hacer de esas otras periferias de realización humana verdaderos centros de diálogo solidario. Esto no significa para Fonet-Betancourt el sacrificio de una legítima y rigurosa reflexión filosófica. Comenta así:

«Con la aparición de la filosofía de la liberación, desde finales de la década del sesenta, aparece un grupo orgánico que, por sus vínculos con los movimientos sociales populares, no solamente se esfuerza por pensar filosóficamente los contenidos nuevos, sino que emprende, por su mismo estilo de pensamiento y por su opción de fondo, en cierta manera la tarea de desprofesionalizar la filosofía. [...] una forma de filosofía que acontece fuera de la academia y que se ejercita además, siendo esto lo más significativo, por cauces muy heterogéneos y heterodoxos»⁷⁶.

- Tercera: *la filosofía intercultural como nuevo paradigma* (1994-1995), en la que coloca como eje vertebrador de su corpus reflexivo al diálogo intercultural. De esta época data su libro *Filosofía Intercultural* (México, 1994) que también fue publicado – ese mismo año- con el título *Hacia una filosofía «intercultural»* en Costa Rica. Años más tarde se vuelve a imprimir como parte de su obra *Transformación Intercultural de la Filosofía* (2001), por la que nosotros citamos en esta sección. La idea de diálogo

⁷⁴ Véase Fonet-Betancourt, Raúl.: “Filosofía Latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?”. En.: *Logos. Revista de Filosofía*. Nº 54 (1990) p. 47-68

⁷⁵ Fonet-Betancourt, Raúl.: *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México, UNAM, 1992, p.55

⁷⁶ *Ibidem*, p. 116

que se nos presenta esta redefinida por una concepción “polifónica”⁷⁷ en donde cada saber contextual heredero de una tradición desafía el orden establecido y sacralizado de saberes para no quedar encerrado en su historia particular. El reduccionismo hermenéutico (venga de donde venga) imposibilita -según Fornet- una transformación de la razón para entender que el mundo se puede pensar de manera simultánea y diferente. Lo que permite el diálogo intercultural es potenciar la razón interdiscursiva para desplazar la universalidad desde la sola unidad que se piensa hegemónica a una diversa y con capacidad contestataria y de consenso. Lo que podemos disponernos a reconocer es que: «una filosofía de contextura intercultural podría contribuir a que el mundo del hombre sea menos uniforme, o positivamente dicho, a que la historia humana vaya adquiriendo cada día más el carácter de una orquesta sinfónica en la que la pluralidad de voces es el secreto del milagro de la armonía»⁷⁸.

Pero -al mismo tiempo- advierte que no se puede pasar por alto la problematización que nace de la percepción inculturada de la filosofía en relación con su contexto y perspectiva. Es en este sentido muy crítico al establecer una apreciación evaluativa: «La idea de inculturación de la filosofía [...] implica una importante limitación teórica, a saber, que parece suponer algo así como un “núcleo fuerte” en la filosofía y que en su dinámica, por tanto, ese “núcleo fuerte” se pone o debe ponerse en juego hasta cierto límite [...] la inculturación afirmaría ciertamente la historicidad del logos, pero considerando como intocable la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición (occidental)»⁷⁹.

En otras palabras «la inculturación de la filosofía respondería, en resumen, a la dinámica expansiva de una universalidad abstracta que se arroga el derecho de incorporar o integrar, en el mejor de los casos, las “particularidades” de otras culturas; y, en el peor de los casos, las niega»⁸⁰.

No hay duda que la emergencia -en el escenario del mundo de hoy- de pueblos y minorías que buscan una reivindicación cultural e histórica no pueden continuar siendo vistos solo como meros demandantes de igualdad de condiciones y derechos, sino que el verdadero desafío interpretativo es entenderlos como pertenecientes a

⁷⁷ Concepto acuñado por Mijaíl Bajtín en: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona, Barral, 1974.

⁷⁸ Fornet- Betancourt, Raúl.: *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 60

⁷⁹ *Ibidem*, p.62

⁸⁰ *Ibidem*, p.64

verdaderas realidades ontológicas que no dejan de transformarse como sujetos en contextos que experimentan dinámicas y cambios.

3. Praxis ético-política de la interculturalidad

A partir de 1995 Fonet-Betancourt decididamente va ir caracterizando y perfilando la función de la filosofía intercultural en los galopantes procesos de globalización. Adquiere singular relieve el compendio que hace de una serie de ensayos reunidos en su libro *Interculturalidad y globalización* (2000)⁸¹. Los ejes temáticos contenidos podemos diferenciarlos en dos líneas:

3.1.- Globalización e interculturalidad

El fenómeno de la globalización pasa por explicar que el contexto global y local está determinado por dos realidades complejas. La primera, que pone en evidencia el vertiginoso proceso económico desencadenado en los años 80 del siglo XX, pero que ya había sido iniciado históricamente con la modernidad; y la segunda, por el carácter de reivindicación que adquiere la diversidad en forma de reconocimiento y convivencia. Estas dos conflictivas realidades son las que la filosofía tendrá que encarar como responsabilidad histórica. La globalización⁸² –para nuestro autor- es la expresión de los postulados económicos de la ideología neoliberal en su afán por consolidar un proyecto de dimensión planetaria. Sigue a Alain Touraine cuando afirma: «[...] es precisamente el neoliberalismo quien ha inventado la globalización. Se trata de una construcción ideológica y no de la descripción de un nuevo orden económico»⁸³. Y es en este punto donde explícitamente nos dice que no se puede aceptar que los intercambios mundiales, el papel de las nuevas tecnologías y la multipolarización de la producción (por muy autoregulados que se consideren) escapen a los controles políticos.

Frente a estas realidades de la globalización –continúa- se estimula la creación de un nuevo sujeto que quiere presentarse a sí mismo como un propietario y/o consumidor que es capaz de cumplir sus necesidades en el mercado (moviéndose con suficiencia por la multidimensionalidad del trabajo, la informática, lo financiero-económico, lo cultural, etc.), pero estar simultáneamente “ausente” de la *res pública*.

⁸¹Fonet-Betancourt, Raúl.: *Interculturalidad y globalización*. Costa Rica (San José), Editorial DEI, 2000.

⁸²*Ibidem*, p. 116-117

⁸³Touraine, Alan: “La globalización como ideología”, *El País*, (29.9.1996), p.17-18

La contrapropuesta a la visión antropológica⁸⁴ del neoliberalismo globalizador, sostiene Fernet- Betancourt, tiene que venir de un nuevo horizonte intercultural donde se reconstruya esa posible intersubjetividad que permita recuperar al sujeto de ese desarraigo individualista y socialmente atomizador que lo instala ilusoriamente como sujeto de todas partes y de ninguna. Esta dimensión intersubjetiva⁸⁵ es lo que puede permitir un consenso para ofrecer una mirada crítica a los sentidos que porta el proceso de globalización en cuanto afecta al sujeto localmente. Tratar de reaccionar filosóficamente es -en palabras de nuestro autor- ser capaces de enfrentar a la globalización con propuestas y soluciones éticas universales como consecuencias globales de la misma.

3.2.- *Comprensión de la Cultura*

La relevancia que tiene la interpretación de lo que entendemos por cultura -según Fernet- es lo que vuelve o no factible y viable, el dialogo inter e intracultural⁸⁶. Procura en sus reflexiones alejarse de la mera comprensión abstracta y estática de la cultura para incidir en sus aspectos dinámicos. Esta dinamicidad es lo que hará posible que transportemos nuestras tradiciones y dejemos que nos transporten otras. Considera que las culturas son “realidades históricas” que surgen como respuestas contextuales para la solución de sus respectivas preocupaciones, sus necesidades, y sus cuestiones. Esto es lo que se va a erigir como su visión del mundo.

Sobre este horizonte ve que a las culturas les es implícita una dinámica dialéctica del proceso que se desarrolla entre tradición e innovación⁸⁷. Esto se manifiesta como una constante cultural en el desarrollo de la humanidad, particularmente debido a que se remontaría en última instancia a que los miembros de cualquier cultura suelen poner a prueba constantemente su propia cultura en casi todos los campos: desde el técnico hasta el moral y religioso, pasando por el económico y político. No hay que olvidar así mismo que en cada cultura se presenta una tensión entre determinación y libertad, por un lado, y entre opresión y liberación, por otro. Esto es fundamental para entender que en el primer caso, se produce la tensión, entre los particulares proyectos de cada miembro con los macroproyectos del grupo. En el segundo, como respuesta

⁸⁴Véase Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity...*, p.141 y ss.

⁸⁵ Véase al respecto Dussel, Enrique.: *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1974.

⁸⁶Fernet-Betancourt, Raúl: *Interculturalidad y globalización*, p.21-23

⁸⁷*Ibidem*, p.44-45

lógica por los miembros sometidos por los grupos de poder en el interior de la cultura. Colocado esto sobre una concepción no absolutista de la cultura se puede comprender que «la cultura es lo que permite la realización libre de los sujetos actuantes. Por ello es por lo que la cultura no es un fin es sí misma, sino un punto de apoyo o un horizonte de sentido para sus miembros»⁸⁸. Vista así la cultura no sería un determinante sino lo que da posibilidad de plenitud humana. Bueno es recordar, entonces, que nuestras tradiciones serán más vitales cuando no las convertimos en un único referente de validez y sepamos cuestionarlas y confrontarlas con otras.

Durante la etapa más reciente de su pensamiento Fornet-Betancourt formula una serie de tesis sobre la Interculturalidad que, en su conjunto, recogen el procedimiento, contenido categorial fundamental y la orientación de su propuesta de carácter filosófico intercultural-liberador. Además, poseen una orientación prospectiva fundamental con respecto al movimiento de Filosofía Intercultural, que no se entiende como una disciplina filosófica nueva, ni una formulación más de la denominada Filosofía de la Cultura. Las tesis en cuestión son las siguientes:

- 1.- La Filosofía Intercultural pretende ser una filosofía que se "practica desde la mutua asistencia cultural".
- 2.- "Defiende la riqueza y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus propias culturas propias".
- 3.- "Interroga la legitimidad ética y cultural de la globalización".
- 4.- "Opta de manera decidida y radical por las diferencias culturales".
- 5.- Conlleva en su planteamiento un "plan de reconfiguración del mundo".
- 6.- "No defiende la ontologización de las culturas, ni presupone su sacralización".
- 7.- Articula un plan alternativo formulado como una "opción de carácter ético" en contra de la globalización.
- 8.- En su planteamiento conlleva una serie de "consecuencias directas en su planteamiento". En el ámbito filosófico se propone, específicamente, un programa de "transformación de la filosofía", al nivel de sus articulaciones teóricas y en sus reconstrucciones históricas.
- 9.- Afirma que en "cada cultura hay momentos de intercambio e interacción – comercio-cultural".
- 10.- Mantiene que el mundo cultural iberoamericano es particularmente representativo de la interculturalidad. De aquí se sigue la propuesta de una triple tarea a llevar a

⁸⁸ *Ibidem.* p.47

cabo: -"Reorganizar con sensibilidad intercultural" la filosofía iberoamericana, como resultado del encuentro entre cinco grandes configuraciones culturales: cristiana-occidental, islámica, judía, amerindia y afroamericana; - Mostrar cómo el trenzado de culturas filosóficas que distingue a esa filosofía, "dispone de una capacidad de ver y realizar el mundo interculturalmente" y, con ello, proponer un plan alternativo cuyos objetivos serían principalmente: "la creación de un movimiento para organizar económica, política, social y culturalmente la "unión ecuménica de los pueblos y culturas" que, para la afirmación o realización de su identidad, no requieren la negación del otro" —sea que se conciba como una cultura, una porción de la naturaleza— "ya que en su matriz cultural se encuentra inscrita 'una vocación universalista de acogida al otro' que actualmente resuena con fuerza renovada"

11.-Intenta abrir un nuevo paradigma del quehacer filosófico, así como una hermenéutica filosófica que es, al mismo tiempo, una hermenéutica de los contextos de la interpretación de la vida y de la interpretación de las interpretaciones de la vida, que no podemos olvidar, ni marginar al interpretar cualquier texto.

No obstante la propuesta, a partir del análisis de la Filosofía Iberoamericana, a día de hoy considera Fonet, que la interculturalidad es todavía una asignatura pendiente para la filosofía en América Latina. Por eso propone algunas pautas de trabajo, o recomendaciones, que puedan ayudar a saldar la deuda que tiene la filosofía latinoamericana con la interculturalidad.

El propio Raúl Fonet con sus trabajos ha ido mostrando cómo esta Filosofía Intercultural es susceptible además de extrapolación a diversos ámbitos y problemas, convirtiéndose en una nueva forma de ver, de pensar, de hacer la realidad en su radical diversidad. Así, en sus últimas participaciones en el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana de Salamanca ha ido aplicando esta "perspectiva filosófica" a la recuperación de las tradiciones indígenas, a las cuestiones de género, al diálogo entre Ciencia y Filosofía, a la relación Filosofía y Política. El propio Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana ha intentado aplicarla al diálogo intergeneracional, al diálogo interdisciplinar e intradisciplinar (la relación de la disciplina con sus propios problemas), a la propia historia e historiografía filosófica (diálogo presente/pasado). Asimismo en el ámbito educativo se está abriendo paso un proceso de transformación de las prácticas educativas en clave intercultural, a partir de la sugerencia por parte de la UNESCO de impulsar "cátedras" (materias) de "Filosofía Intercultural" y de "Antropología Intercultural".

Pero sin duda, de todas estas aplicaciones una de las más interesantes la aplicación llevada a cabo por Raúl Fornet sobre la propia producción de la Filosofía Iberoamericana contemporánea practicando y dialogando con los principales pensadores iberoamericanos vivos, que veremos a continuación.

4. Críticas, desafíos, y propuestas desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana.

En este apartado se da una revisión a las contribuciones de la filosofía latinoamericana desde diferentes ángulos interculturales y sobre el compromiso asumido para una transformación intercultural de la filosofía. Abordamos con esta intención el libro de Fornet-Betancourt *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual* (2004)⁸⁹, que procura establecer los espacios y límites de la filosofía latinoamericana en su reconocimiento de las alteridades culturales. Su comentario crítico seguirá de manera secuencial las aportaciones de Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Luis Villoro, formulando interrogaciones y cuestionamientos sobre sus propuestas filosóficas frente a la realidad intercultural latinoamericana. Reconociendo la gran tarea intelectual de los mencionados pensadores, sostiene que su crítica no puede dejar de señalar « [...] el hecho de que la filosofía latinoamericana no ha sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con -la historia y la cultura latinoamericana- a sus últimas consecuencias»⁹⁰.

Desde la óptica intercultural, subraya que el encuentro que se ha producido entre la filosofía latinoamericana y su entorno inmediato está marcado por descripciones y explicaciones selectivas para realidades que son complejas y múltiples. Considera que hay cuatro razones relevantes en la explicación de las deficiencias interculturales que crítica en la realización del proyecto de la *filosofía latinoamericana*, que nos son presentadas de la siguiente forma:

- La primera razón la refiere al monólogo cultural que sigue privilegiando con diversos matices una visión eurocéntrica de la historia de la filosofía, en perjuicio de otras tradiciones “menores” y sin capacidad hegemónica. Esto hace juego con la histórica debilidad mostrada para continuar con un «uso colonizado de la

⁸⁹Fornet-Betancourt, Raúl.: *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Madrid, Trotta, 2004.

⁹⁰*Ibidem*, p. 21

inteligencia»⁹¹ que precisamente se intentó superar en el siglo XIX con la llamada “emancipación mental”, y que ahora sigue en las modas teóricas del día que vienen de los centros académicos y culturales estadounidense y europeo. Lo irónico -añade- es que además se busque el reconocimiento de las “metrópolis” culturales y se olvide que la credibilidad de cualquier diálogo empieza envolviéndose en la pluralidad cultural que se tiene en casa.

- La segunda razón es formulada como la apuesta por el proyecto civilizatorio de la modernidad occidental, que la hace tributaria de programas de educación con cobertura nacional y de métodos de enseñanza e investigación ajustados a un canon, que en sus propuestas uniformes se hace impermeable a la emergencia o contacto con otros saberes vistos como no-filosóficos y no-científicos. La opción por las «fuentes escritas y por la forma escrita de expresión, por el análisis de textos y por la producción de textos, en una palabra, por una “cultura filosófica escrita”»⁹² se da curiosamente -subraya- en contextos donde la oralidad juega un papel de primer orden en la creación y transmisión de cultura.

- La tercera razón (relacionada con la escritura) incide en el hecho de que la producción filosófica latinoamericana está asentada en dos lenguas de trabajo: el español y el portugués. Se pregunta cómo es posible “naturalizar culturalmente” la circunstancia de que tengamos una filosofía bilingüe⁹³ en un continente políglota. Luego se interroga en cómo responder al desafío intercultural que plantea la diversidad desde un único predio lingüístico que va a fijar límites de comprensión conceptual frente a esos otros mundos.

- La cuarta razón (considerada fundamental por Fernet- Betancourt) tiene que ver con la insistencia en el hecho de reducir la realidad cultural de América Latina a una “cultura mestiza”. Sin negar que lo mestizo sea un rasgo distintivo latinoamericano y producto de transformaciones interculturales, nos dice que no se puede olvidar que no toda Latinoamérica es mestiza y que la “cultura mestiza” (el mestizaje cultural), por tanto, no es expresión acabada de su diversidad cultural. Advierte que la “cultura mestiza” es *una figura*⁹⁴ concreta de la pluralidad cultural de América Latina. Pretender presentar el mestizaje como expresión total de la cultura latinoamericana es para

⁹¹*Ibidem*, p. 22

⁹²*Ibidem*, p.23

⁹³*Ibidem*, p. 23

⁹⁴*Ibidem*, p. 24

nuestro autor un acto de hegemonía cultural y colonial. A partir de esta idea critica a Leopoldo Zea⁹⁵ (sin dejar de reconocer su honesto compromiso en una reflexión filosófica contextualizada) por su afán de proyectar una “reconciliación histórica”⁹⁶ con el mundo ibérico y de interlocución con el mundo anglosajón tomando a Latinoamérica como un bloque cultural mestizo que nivela y avasalla las diferencias culturales. Indica que la clave interpretativa de Zea, centrada en la idea de “latinidad”, es incapaz de entender el reto intercultural que viene de los pueblos indígenas y afroamericanos. Es por esto -continúa- que las demandas de autodeterminación política y cultural solo las puede hacer inteligibles y visibles cuando las ve asimiladas en su proyecto de mestizaje⁹⁷.

Nuestro autor es concluyente cuando considera que la visión de Zea neutraliza discursos y políticas que son insustituibles en la construcción de un diálogo intercultural más autentico y política e históricamente viable. Atenerse al proyecto Zea es -entonces- reducir la diversidad cultural a un problema de asimilación y entrar por el atajo equivocado.

Al repasar la contribución de Arturo Andrés Roig a la reflexión sobre Latinoamérica destaca su preocupación por la centralidad que da al tema de la identidad. Éste -si bien sigue instalado en los ejes centrales del mestizaje y lo criollo- es recolocado en una nueva perspectiva que no escapa a una sensibilidad crítica de Roig: «Lógicamente que lo primero que se ha de plantear en este sentido es como hemos construido hasta ahora nuestra propia identidad y si ella no ha estado afectada, del mismo modo, por desencuentros, graves, principalmente en relación con etnias y clases sociales, resueltos mediante la violencia de unas formas culturales sobre otras»⁹⁸.

Si bien Roig- precisa nuestro autor- sigue buscando ver a América Latina como sujeto de un dialogo intercultural con Europa y otras regiones del mundo; su reflexión se desplaza para decirnos que la agenda latinoamericana tiene una deuda histórica en la tarea pendiente por construir un dialogo intercultural consigo misma. La única

⁹⁵ Véase Zea, Leopoldo: *Regreso de las carabelas*. México, UNAM 1993.

⁹⁶ Véase Zea, Leopoldo.: “Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo”. En: *Cuadernos Americanos*, Vol. 41 (1993) p. 93-100.

⁹⁷ Véase Zea, Leopoldo: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, 1974 p. 57 y ss.

⁹⁸ Roig, Arturo.: “Descubrimiento de América y encuentro de culturas”. En: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*1. Buenos Aires, 1994. p. 22.

manera de hacerlo «es transitar por lo intracultural de nuestro pasado y presente»⁹⁹. Esta radicalización de su pensamiento que persigue reconstruir la cuestión de la identidad latinoamericana sobre el reconocimiento de la diversidad es considerado por Fonet como un avance epistémico¹⁰⁰ en relación a Zea. Indica también que la aportación substancial de Roig al descubrimiento o redescubrimiento de lo intercultural en la filosofía latinoamericana tiene un déficit que se manifiesta al circunscribir el concepto de la interculturalidad al campo de las relaciones entre culturas y etnias. Precisa que esto conlleva el riesgo de convertir a la filosofía intercultural en «una etnofilosofía»¹⁰¹. Proceder de esta manera solo significaría -en su opinión- dejar de pensar históricamente (o sea sin contextos) y remitirse a buscar respuestas en lo étnico. Si este es el caso, la lectura de Roig tendría serios reparos en aceptar o excluiría de los momentos fundacionales de la filosofía latinoamericana a las tradiciones de pensamiento indígena que han pervivido hasta nuestros días. La paradoja de esta postura -nos dice- es que se piensa en el contexto partiendo de los “textos clásicos” de autores “criollos” del siglo XVII. Lo anterior no cuenta.

También analiza Fonet la posición de Enrique Dussel partiendo de su libro *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*¹⁰². Es claro en reconocer que su trabajo está definido por una opción racional y ética que marca los vectores de su evaluación crítica del origen del mito de la modernidad, postulado por una perspectiva universal de la historia en donde el resto del mundo y el Otro no encuentran lugar o son marginados a un reflejo periférico de lo europeo. Deja que el mismo Dussel lo exprese así: « El 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad [...] La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con el “Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo [...] »¹⁰³. En esta tesis de Dussel - subraya- encontramos (leyéndola positivamente al revés) una nueva interpretación para confirmar con *lugar propio* a América Latina en la historia mundial. Este giro hermenéutico para asumir lo diferente de esa Amerindia¹⁰⁴ es lo que diferencia su propuesta de aquellos proyectos que apuestan por la América criolla o mestiza. Se indica esto porque Dussel – a medida que avanza su reflexión- hace suya

⁹⁹ Roig, Arturo.: “Globalización y Filosofía latinoamericana”. En: *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, 2001.

¹⁰⁰ Cfr. Fonet- Betancourt, R.: *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual...*, p.37

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 40

¹⁰² Dussel, Enrique.: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, 1992.

¹⁰³ Dussel, Enrique.: *1492. El encubrimiento del otro...*, p. 9-10

¹⁰⁴ Véase Fonet-Betancourt, R.: *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual...*, p. 46-47

la tesis (que antes negaba con firmeza) de Miguel León-Portilla sobre la existencia de una verdadera filosofía azteca¹⁰⁵ y, por ende, de otras tradiciones de pensamiento autóctono en tierras americanas.

Sobre la exposición precedente Fernet indica que la argumentación de Enrique Dussel presenta todavía algunos rasgos deficitarios, debido a que su esfuerzo por ver con “los ojos del otro” no logra superar el horizonte conceptual que maneja la filosofía occidental. Es por esto por lo que su aproximación reflexiva depende de las referencias identitarias desarrolladas en la tradición europea. Esto queda explicitado en los siguientes puntos:

- Afirmar que hay una filosofía en la cultura náhuatl (y, por extensión, en otras partes de América) partiendo de la figura comparativa (occidental) de la filosofía como «pensamiento reflexivo abstracto»¹⁰⁶ que lo lleva a formular una forzosísima analogía en donde se lee que había filosofía porque se había llegado a un «altísimo grado de abstracción conceptual»¹⁰⁷.

- Asumir el criterio (para discernir si hay o no pensamiento en sentido filosófico) de la idea del progreso lógico y racional para decir que el tránsito del mito a logos se dio también en las altamente desarrolladas culturas precolombinas¹⁰⁸.

Concluye observando que si trabajamos con estos presupuestos de Dussel, la comprensión del “Otro” y de la alteridad de sus culturas se hace problemático. Presentar a América Latina como la otra cara de la modernidad o ajustarse a referentes de periferia y/o colonia lo que hace es sobrevalorar categorías olvidándose del hombre y su propuesta de diálogo.

Finalmente, revisa la contribución a la cuestión intercultural por parte de Luis Villoro. Recoge el significado que ha tenido la coyuntura histórica en su trabajo desde un libro seminal como *Los grandes momentos del indigenismo en México* publicado en los años cincuenta del siglo pasado, y señala su paso en otras de sus obras a una preocupación universalista y de carácter analítico. Se nos indica que estas reorientaciones se van a ir direccionando en el desarrollo de una filosofía política que,

¹⁰⁵ Véase León-Portilla, Miguel.: *La Filosofía náhuatl*. México, UNAM 1997.

¹⁰⁶ Dussel, Enrique.: *1492. El encubrimiento del otro...*, p.90

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 142

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 143

a partir del contexto de América Latina, toma como uno de sus focos centrales de reflexión la cuestión de la diversidad cultural. La propuesta de Villoro es presentada como «un intento por abrir caminos viables para un reordenamiento de las esferas públicas (política, social, jurídica, económica, etc.) en el que el reconocimiento de las diferencias y su derecho a la autonomía no es un obstáculo sino la condición histórica indispensable para lograr una convivencia solidaria»¹⁰⁹.

La apertura de Villoro a la reflexión intercultural queda registrada en tres momentos:

1. La consideración del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas -que parte de la interpretación de pueblo como unidad de cultura, voluntad de pertenencia y vinculación a un territorio como condición suficiente de reconocimiento jurídico y que hace del pueblo un sujeto de libre determinación¹¹⁰. Villoro subraya que su propuesta es un argumento histórico para dar un legítimo lugar a los pueblos indígenas dentro de un Estado nacional que hegemoniza la cultura.

2. El reconocimiento de los valores de la comunidad indígena fundada en tradiciones propias que han ido perfilando a través del ejercicio de la historia su cosmovisión y la manera de relacionarse entre sí y con el mundo. Es aquí donde nacen sus preferencias y el horizonte axiológico por donde transitan. El respeto y comprensión de los valores comunitarios -añade- no pueden compararse mecánicamente con aquella «asociación por contrato entre individuos que prevaleció en la modernidad occidental»¹¹¹ porque de lo contrario se pierde el sentido y proporción de una *historiaplural* que se busca compartir. La cultura moderna dominante -se menciona- podría valerse de algunos correctivos para recuperar, por ejemplo, el valor de la reciprocidad comunitario como una idea que, si no es vista en términos antitéticos, puede convertirse en un reactivo para estimular la intersubjetividad y el consenso en nuestras alicaídas democracias representativas.

3. El replanteamiento del dilema particularidad–universalidad frente a la acelerada unificación cultural que promueve la globalización con imposiciones niveladoras en prácticamente cada dimensión de la vida humana contemporánea hace que Villoro

¹⁰⁹ Fornet- Betancourt, R.: *Critica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual...*, p.57

¹¹⁰ Villoro, Luis.: “En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas”. En.: *Cuadernos Americanos*, nº 56 (1996).

¹¹¹ Villoro, Luis.: “ El poder y el valor: la comunidad”. En: *Christus*, nº 712 (1999) p. 11-12

manifieste categóricamente que «la tendencia hacia la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino, antes bien, de la dominación y la violencia»¹¹². Esto es lo que ha provocado -en su opinión- reacciones contrarias a aquello que no quiere ver que detrás de cada expresión particular cultural está el valor y el derecho insustituible a pervivir sea en una identidad nacional o étnica. Tenemos que destacar que Villoro escapa de cualquier visión esencialista de la cultura, pues ve a esta como producto de la acción histórica de sus miembros en continuos procesos de intercambio, conflictos y rupturas tanto al interno de la misma como en relación con otras. De aquí que vea que lo peculiar o específico de cada cultura *crece* en sus procesos de realización y, por este motivo, no se la puede convertir en una *forma abstracta idealizada* que la pretende aislar so pretexto de una “falsa” identificación. Lo que aprecia Fonet de esta perspectiva es que ve que «más que un fin o valor en sí misma la cultura está en función de los fines de sus miembros»¹¹³. No hablar de esencias o propiedades da la posibilidad que estas funciones puedan ser cumplidas en una cultura, cualquiera que ella sea. El cumplimiento de estas funciones - nos dice Villoro- califica a unas culturas como más o menos racionales¹¹⁴. Y, es aquí, donde la crítica de Fonet pregunta por los criterios que nos permiten discernir lo racional¹¹⁵. Si se parte de un presupuesto occidental (o cualquier otro) la concepción de Villoro queda problematizada por los límites de un horizonte cultural que tiene que explicar una constelación de valores y “razones” que desborda aquello que paradigmáticamente se asume como racional. De esta manera, queda otra cuestión abierta a la reflexión filosófica.

¹¹² Villoro, Luis.: “Aproximaciones a una ética de la cultura”. En: León Olivé, (Ed.) *Ética y diversidad cultural*, México, 1993, p. 131

¹¹³ Fonet- Betancourt, R.: *Critica Intercultural...*, p.64

¹¹⁴ Villoro, Luis: “Aproximaciones a una ética de la cultura”, p. 150

¹¹⁵ Véase Fonet-Betancourt, R.: *Critica Intercultural...*, p. 71

Conclusiones

La recurrencia del tema intercultural en debates y foros públicos lo ha colocado como tópico ineludible dentro de la agenda política y social tanto a nivel de localidades en relación a países, como internacionalmente. Teniendo en cuenta esto, nuestra tarea en este estudio ha buscado abordar y ponderar el trabajo que se viene haciendo desde los predios académicos iberoamericanos o desde otras latitudes para pensar filosóficamente la realidad iberoamericana en términos de interculturalidad como un proceso que va definiendo su objeto de estudio al mismo tiempo que va constituyendo su propia disciplina de lo que ha venido a denominarse: Filosofía intercultural iberoamericana. Nuestra investigación ha querido contribuir a la actualidad de esta reflexión intercultural en la medida en que se reconoce la urgencia de entender lo plural y diverso de las culturas en contextos sociales y humanos que no escapan a los impactos multiformes y asimétricos de las dinámicas de globalización.

El diseño planteado en el estudio fue concebido sobre dos capítulos que marcan los vectores de nuestro trabajo en áreas bien definidas con la siguiente apreciación evaluativa:

1. La construcción genealógica del concepto intercultural sobre los paradigmas iniciales de la versión de Franz Martin Wimmer y Ram Adhar Mall son apreciados en el sentido de que lleva a una crítica de la filosofía europea sobre sus criterios de validez universal y absoluta. En el caso de Wimmer vemos que su preocupación por reconfigurar la historia de la filosofía a través de descentramientos de la cultura es positiva en su argumentación, pero con la limitación de convertirse en una visión englobante que solo sume o incorpore tradiciones a un macro corpus interpretativo. Por otra parte, la propuesta de Mall referente a la emancipación del pensamiento para redefinir imágenes sobre lo no-europeo es una útil herramienta interpretativa, pero que permanece en la línea del clásico diálogo comparativo de las culturas de cuño occidental. De aquí nuestra

observación de que todavía ambas propuestas carecen de versatilidad para desplazarse por una complejidad intercultural que demanda asunciones éticas y políticas más allá de un mero reconocimiento dialogante y racional.

2. El multiculturalismo en los referentes de Charles Taylor y Will Kymlicka los contrastamos sobre el propio eje del pensamiento liberal que se basa en los principios de una cultura democrática representativa, que trata de acomodar la diferencia (en general) y las tradiciones de las minorías a la idea de una homogeneidad política “plural” que da espacio público a todos sin hacer diferencias. El *impasse* con esta propuesta está en que todavía reivindica una cultura simbólica “mayor”, que sobre una malentendida neutralidad pretende un consenso social con un supuesto reconocimiento igualitario de la diversidad. En nuestra apreciación crítica el multiculturalismo ha problematizado internamente sus propios espacios “naturales” con una receta de homogeneidad y principio jerárquico (que es lo constitutivo del sistema liberal) para explicar una diversidad que escapa y contradice su definición más cara: la ciudadanía.
3. El debate en América Latina sobre la cuestión de la universalidad y particularidad de las culturas ha repuesto el sensible tema del reconocimiento de la identidad desde una saludable perspectiva filosófica que recupera el concepto de analogía para proponer un proyecto de hermenéutica analógica (M. Beuchot y A. Marcos) que recoge las implicaciones contextuales, culturales, y políticas en la búsqueda de una racionalidad que permita explicar lo diverso de nuestra configuración social y humana. En nuestra opinión, lo valedero de esta propuesta está en repensar al sujeto (social) cognoscitivo en términos de interconexiones y continuidades analógicas, que le permiten actualizar sus competencias intersubjetivas, sociales, y políticas, tanto en el interior de su propia cultura como en el contacto intercultural con otras, minimizando o impidiendo los riesgos de imposición o violencia culturales.
4. Las consideraciones en torno a Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar quieren poner al día las categorías de transculturación y heterogeneidad como instancias de interpretación de realidades interculturales que siempre tienen en el rasgo específico o particular una de sus mayores preocupaciones y dificultades metodológicas para explicar su configuración histórica y estructuralmente heterogénea. A partir de sus trabajos sobre lo transcultural y lo heterogéneo la misma idea de pensar la nación como unidad quedó cuestionada y lo

culturalmente diverso entró, por primera vez, en los debates públicos y académicos latinoamericanos con la conciencia de su urgencia e importancia.

5. La perspectiva intercultural – siguiendo el panorama crítico desarrollado en este trabajo- es impensable sin una concepción pluralista del conocimiento que nos permita identificar y reconocer valorativamente la multiplicidad de saberes con los cuales convivimos. Precisamente la interpretación intercultural es lo que puede ayudarnos a superar las carencias históricas que tenemos en América Latina para aceptar y participar de la diferencia. Lo que da la interculturalidad es que podamos transitar en viajes de ida y vuelta por esos saberes sociales sin quedarnos atrapados en “sociedades del conocimiento” excluyentes. Aquí de lo que se habla es de la democratización de los saberes pero no desde la función ilustrada del conocimiento que recibimos a través de la educación formal (y casi siempre hegemónica), sino desde una que nos haga participar en otras tradiciones de saberes reconociéndoles estatus de valía cultural y sin avergonzarse de las mismas. He ahí donde la interculturalidad cobra valor y sentido.
6. Finalmente en relación con la propuesta de Filosofía Intercultural lleva a cabo por Raúl Fornet-Betancourt destaco el manejo que hace de razón y contexto. Esto es de primera importancia, pues hace patente que el pensar la filosofía en términos interculturales solo adquiere sentido cuando se la entiende por su facticidad e historicidad. Solo con estas afectaciones lo intercultural puede ser constituido como posibilidad real de ser operativo en variadas dimensiones de la realización humana. Su propuesta parte de lo más básico de la relación humana –como es el diálogo- para aspirar a una universalidad desde el propio contexto. Si se puede hablar de un programa de razón intercultural, éste buscaría que lo contingente de las relaciones humanas sea visto como esas “regularidades” de la vida e historia del hombre que pueden ser repensadas tratando de encontrar significados contextuales a esas desproporciones y asimetrías que se dan entre la razón y la realidad. Es por esto por lo que la filosofía intercultural no es una invención académica para hablar de lo interdisciplinario, del multiculturalismo o una nueva filosofía de la cultura. Su imperativo es partir de la experiencia humana para intentar frente a la emergencia de lo diferente nuevas opciones donde lo “otro” sea acogido por lo que nos ofrece su alteridad en cuanto tal y no reconstruirlo “como debería ser”.

Bibliografía

Bibliografía Básica.

Bajtín, Mijaíl.: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona, Barral, 1974.

Balandier, Georges.: *El poder en escenas*. Barcelona, Paidós, 1994.

Beorlegui, Carlos.: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

Beuchot, Mauricio.: "Hermenéutica, derechos humanos y culturas". En: *Problemas contemporáneos de la Filosofía del derecho*. México, UNAM, 2005. p. 55-66

Beuchot, Mauricio.: *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.*, México. Editorial Ítaca, 2000.

Bloom, Harold.: *El canon occidental*. Anagrama. Barcelona, 2002.

Bloor, D.: *Knowledge and Social Imagery*. Routledge Kegan Paul, London, 1976.

Bobbio, Norberto.: *Estado, gobierno, sociedad*. Plaza y Janés, Barcelona, 1987.

Bueno, Raúl.: "Sobre la heterogeneidad cultural en América Latina". Mazzoti, J.A. y Zevallos U. (Eds.), En.: *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Filadelfia, 1996. p.21-36

Castoriadis, Cornelius.: *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets Editores, 1975.

Cornejo Polar, Antonio. "Mestizaje, Transculturización, Heterogeneidad". En.: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima/Berkeley, N° 40, 1994. p.368-371

Cornejo Polar, Antonio. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Lima, N° 17, 1982. p. 20-25

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire*. Lima, Ed. Horizonte, 1994.

Cornejo Polar, Antonio. *La Formación de la Tradición Literaria en el Perú*. Lima. CEP, 1989.

Cornejo Polar, Antonio. *Sobre Literatura y Crítica Literaria latinoamericana*. Caracas, UCV, 1982.

Cornejo Polar, Antonio. *Sobre literatura y críticas latinoamericanas*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982.

Cornejo Polar, Antonio.: "El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural". En.: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima, N° 7/8, (1978). p. 42-47

Dussel, Enrique.: *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1974.

Dussel, Enrique.: *The Underside of Modernity*. Humanities Press, New York, 1996.

Dussel, Enrique.: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1992.

Fernández Retamar, Roberto.: *Para una teoría de la cultura latinoamericana*. La Habana, 1984.

Fornet- Betancourt, Raúl.: "Filosofía Latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?" En.: *Logos. Revista de Filosofía*. N° 54, México, Universidad La Salle, 1990. p. 47-68

Fornet-Betancourt, Raúl.: (Ed.). *Los derechos humanos en pugna entre el pluralismo cultural y la universalidad*. Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000.

Fornet-Betancourt, Raúl.: *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Madrid, Trotta, 2004.

Fornet-Betancourt, Raúl.: *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México, UNAM, 1992.

Fornet-Betancourt, Raúl.: *Filosofía Intercultural*. México, Universidad Pontificia de México, 1994.

Fornet-Betancourt, Raúl.: *Interculturalidad y globalización*. Costa Rica (San José), Editorial DEI, 2000.

Fornet-Betancourt, Raúl.: *Kulturen zwischen Tradition und Innovation*, Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2001.

Fornet-Betancourt, Raúl.: *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brower, 2001.

Franck, Thomas.: "Tribe, Nation, World: Self- Identification in the Evolving International System". En: *Ethics and International Affairs*, Vol.11 (1997) 151-169.

Franco, Jean.: *La cultura moderna en América Latina*. Grijalbo. México, 1986.

García Canclini, Ernesto. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Mapas de la interculturalidad, Barcelona, Gedisa, 2004.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.

Giddens, Anthony.: *The consequences of Modernity*. Stanford University Press, 1991.

Gilly, Adolfo.: *Nuestra caída en la modernidad*. Joan Boldó y Climent Editores, México, 1988.

Giusti, Miguel. *Alas y Raíces*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

Gómez-Martínez, José L.: "La cultura «indígena» como realidad intercultural". En.: Roberto Albares, Antonio Heredia, Ricardo Piñero (Eds.). *Filosofía Hispánica y Diálogo intercultural*. Salamanca, 2000, p.103-134.

Heise, María (Ed.). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima, Ministerio de Educación, 2001.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996.

Kymlicka, Will. *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*. Madrid, Trotta, 2005.

Kymlicka, Will. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona 2003.

- Kymlicka, Will. *Rights of Minority Cultures*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Kymlicka, Will.: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford. Claredon Press, 1989.
- Larsen, Neil.: *Modernism and Hegemony. Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis, University of Minnesota, 1990.
- León-Portilla, Miguel.: *La Filosofía náhuatl*. México, UNAM 1997.
- López, Luis Enrique.: *La cuestión de la Multiculturalidad*. Santiago de Chile. Unesco, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge, U.P, 1982.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Notre Dame, U.P, 1988.
- Mall, R. A. *Intercultural Philosophy*. Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 2000.
- Mall, R. A.: "Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der Interkulturelle Philosophie". En: Mall, R. A., y Lohmar, D. (Eds.). *Studien zur Interkulturellen Philosophie. Philosophie Grundlagen der Interkulturalität (Vol.I)*. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1993.p.60-69
- Mall, R. A.: "Is the intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy". En: D Souza, G. (Ed.). *Interculturality of Philosophy and Religion*. Bangalore (India), National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1997. p.45-57
- Mall, R. A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie- eine neue Orientierung*. Darmstadt, Wissenschaftliche. Buchgesellschaft, 1995.
- Mall, R. A.: "Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la Interculturalidad". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXI/74(1993) 1-9.
- Marcos, Alfredo.: "Semejanza". En.: *Estudios Filosóficos*, vol. LX, 173, (2011). p. 1-20
- Margulis, Mario et al. (Eds.). *La segregación negada: cultura y discriminación social*. Buenos Aires, Biblos, 1999.
- Miller, David.: *Sobre la Nacionalidad*. Barcelona, Paidós, 1997.

Montoya Rodrigo, *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima, Sur/Aprodh, 1998.

Note, Nicole et al. (Eds), *World Views and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural perspective*.(Series: Einstein Meets Magritte. Vol.10). Brussels, Springer, 2009.

Olivé, León y Salmerón, Fernando. *La identidad personal y la colectiva*. México, IIF-UNAM, 1994.

Olivé, León. *Ética y diversidad cultural*. México, UNAM/FCE, 1993.

Olivé, León. *Multiculturalismo y Pluralismo*. México, Paidós, 1999.

Quijano, Aníbal.: "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina". En.: *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas, Unesco/ Nueva Sociedad, 1998. p. 25-35

Rama, Ángel.: "Los procesos de transculturización en la narrativa latinoamericana". En.: *Revista de Literatura Hispanoamericana*. Zulia. Nº 5. 1974.

Rama, Ángel.: *La ciudad letrada*. Hannover, New Hampshire, Ediciones del Norte, 1984.

Rama, Ángel.: *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

Rama, Ángel.: *La Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1982.

Rawls, John.: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1997.

Raz, Joseph.: "Multiculturalism, A liberal Perspective". En: *Dissent*, 1994. p. 67-79

Roig, Arturo.: *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001.

Roig, Arturo.: "Descubrimiento de América y encuentro de culturas". En.: *El pensamiento latinoamericano y su aventura* 1. Buenos Aires, 1994. p. 22- 27

Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991.

Rorty, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1996.

Schmidt, Friedhelm.: ¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturización? En: *Nuevo Texto Crítico*. Caracas, vol. VII (1996) p. 14-15

Spinner, J.: *The Boundaries of Citizenship, Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

Taylor, Charles. *Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton, U.P., 1994.

Taylor, Charles. *La Ética de la Autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Harvard U. P., 1989.

Touraine, Alan.: "La globalización como ideología". *El País*, 29.9.1996, p.17-18

Vallescar Palanca, Diana De.: *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid, PS Editorial, 2000.

Villoro, Luis.: "Aproximaciones a una ética de la cultura". En.: León Olive, (Ed.) *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM 1993, p. 131-155

Villoro, Luis.: "En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas". En.: *Cuadernos Americanos*. México, UNAM, N°56, 1996. p. 211-227

Villoro, Luis.: *El poder y el valor: la comunidad*. En.: *Christus*, México, N° 712, 1999. p.11-16

Villoro, Luis.: *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós / UNAM, 1998.

Walzer, Michael. "Comment" En: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*.1994, p. 99-103

Walzer, Michael. *Guerra, Política y Moral*. Barcelona, Paidós, 2001.

Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona, Paidós, 1998.

Wimmer, F. M.: *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*. Wien, Verlag Turia – Kant, 2003.

Wimmer, F. M.: "Polylog der Traditionen im philosophischen Denken". En: R.A. Mall/N.Schneider (Eds), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi 1996, 39-54.

Wimmer, F. M.: "Cultural Centrisms and Intercultural Polylogues in Philosophy" En: *International Review of Information Ethics*, Vol.7 (2007) 6-8.

Wimmer, F. M.: "Filosofía Intercultural ¿Nueva Disciplina o nueva orientación de la Filosofía?". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIII/80 (1995) 7-19.

Wimmer, F. M.: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*(Vol.1).Viena, Passagen Verlag, 1990.

Zea, Leopoldo.: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, 1974.

Zea, Leopoldo.: "Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo". En.: *Cuadernos Americanos* México, UNAM, Vol. 41, 1993. p. 93-100.

Zea, Leopoldo.: *Regreso de las carabelas*. México, UNAM 1993.

Bibliografía Complementaria.

Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Ediciones Trilce, FCE, México, 2001.

Augé, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Boltansky, Luc y Éve Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Hannerz, Ulf. *Transnational Connections*, London, Routledge, 1996.

Ricouer, Paul. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, 1996.

Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad*. México, Grijalbo, 1989.