

¿Etnofilosofía o universalismo?¹

Gerardo Mora Burgos*

Recepción: 20 de mayo de 2004

Aprobación: 14 de julio de 2004

Resumen:

La filosofía intercultural se presenta hoy día como una de las pocas alternativas ante la globalización, que trata de imponer un universalismo homogenizador, con la consecuente negación de todo pensamiento diferente, disidente o alternativo. El universalismo que representa la globalización posee un carácter totalitario, por cuanto niega a las culturas el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio. El universalismo que propugna la filosofía intercultural, por el contrario, se fundamenta en un diálogo contextualizado de las culturas en el que predominen la aceptación y el respeto más que una tolerancia teñida ideológicamente.

Palabras clave: Filosofía, interculturalismo, globalización, homogenización, totalitarismo, diálogo, tolerancia.

Abstract:

Intercultural philosophy appears nowadays like one of the few alternatives before the globalization, that tries to impose a homogenizing universalism, with the consequent negation of every different, dissident or alternative thought. The universalism represented by the globalization has a totalitarian character, inasmuch as it denies to the cultures the right to determine the forms of domination on their time and space. The universalism advocated by the intercultural philosophy, on the contrary, is based on a contextualizing dialogue of the cultures in which the acceptance and the respect predominate more than an ideologically tinged tolerance.

Key Words: Philosophy, Interculturalism, Globalization, Homogenization, Totalitarianism, Dialogue, Tolerance.

Existen en filosofía unos conceptos fundamentales cuyo carácter metafísico los sitúa lejos de las raíces sociohistóricas del pensamiento. El que su contenido siga siendo el mismo en las más diversas teorías filosóficas podría parecer la justificación más perfecta de la idea de una *philosophia perennis*. No obstante, incluso hasta estas concepciones más elevadas de la filosofía son materia de desarrollo histórico.

Herbert Marcuse

Testigos diferentes —no solamente textos o ni solamente textos de una forma determinada— demuestran que hay muchos orígenes diferentes del filosofar: en Asia, África, en América y en Europa. En todos estos casos se trata de tejidos de formas de pensar, no de imágenes monolíticas. Y que estas formas de pensar continúan vigentes en la discusión de los filósofos, constituye el asunto sobre cuyo

* Sede de Occidente e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica [gmora@cariari.ucr.ac.cr]

esclarecimiento se trata en un filosofar orientado interculturalmente. Se trata también de una reflexión sobre la filosofía como disciplina académica, tal como ella se ha establecido hoy día en muchos países, sobre el hecho de la multiplicidad de formas de pensar, sobre preocupaciones coincidentes por encontrar soluciones vinculantes —y eso significa fundamentalmente: universales— para determinadas preguntas.

Hasta hoy no resulta superfluo de ninguna manera referirse a esta situación. Fácilmente podemos comprobar que la tradición historiográfica en su mayor parte supone y transmite en este tema una imagen monolítica de la historia de la filosofía: en sentido “estricto” o “verdadero” la filosofía es algo europeo. Así, la filosofía se ha diferenciado frecuentemente del pensamiento no-filosófico de una forma teórico-cultural y también en ocasiones racista². Haber pensado cuestiones fundamentales en forma radical y haber intentado contestarlas en forma metódica es la conquista de una única cultura, la cultura occidental. No se trata de describir ningún espantapájaros que la conciencia posmoderna ha llevado a la tumba hace tiempo. Hans Georg Gadamer escribe brevemente:

“En el fondo es totalmente arbitrario si llamamos filosofía, o religión o poesía la conversación de un sabio chino con su discípulo”. Lo mismo vale para las tradiciones hindúes, pues el “concepto de filosofía... no es aún aplicable a las grandes respuestas que las grandes culturas de Asia Oriental e India han dado a las cuestiones de la humanidad, tal como ellas en Europa a través de la filosofía siempre han sido planteadas” (Gadamer, 1993: 68).

Uno no sabe en este caso de qué “manera china” se trata, si todo es referido a la misma manera o si hay diferencias entre ellas. La indiferencialidad corresponde a la imagen y concierne generalmente a los pensadores no-occidentales. Estos, cuando los hay, se encuentran en situación incómoda en una óptica semejante: o bien ellos se comportan definiendo, analizando y argumentando como filósofos occidentales, y están bajo sospecha de no ser *verdaderos representantes* de su correspondiente cultura. O bien ellos se comportan de manera como sus antepasados se han comportado ante cada influencia europea, pero entonces *ellos no son filósofos*, por lo menos no en el sentido en que uno deba tomar en serio sus representaciones en cualquier cuestión concreta.³

Si la originalidad de la tradición filosófica occidental es aceptada como fardo o carga (Heidegger), como rasgo valorativamente neutral (Rorty) o como privilegio de esta cultura (como lo piensa la mayoría), hace poca diferencia: los que siempre son los otros son expulsados de la filosofía y su historia con buenas palabras, aún antes de que ellos seriamente entren allí —y esto la mayoría de las veces sin una mirada a lo que ellos puedan haber pensado. La filosofía es concebida como una doctrina monolítica universalizable por medios extrafilosóficos, y no como una actitud ante la vida y su comprensión, como es común a todas las culturas.

¿Cuál es nuestra tarea en esta situación, cuando sabemos que la autocomprensión de la filosofía resultante de dicha perspectiva cercena engañosamente?

Primero hay que aclarar las perspectivas que han conducido a dicha concepción, y por tanto a las exclusiones de lo extraño vigentes en ella. Ram Adhar Mall, Presidente de la “Sociedad Internacional de Filosofía Intercultural”, lo ha expresado brevemente:

“Primero, se trata de una autocomprensión de Europa a través de Europa. A pesar de todas las divergencias internas Europa se ha presentado como algo unitario a los no-europeos, en gran parte bajo la influencia de factores extrafilosóficos. Segundo, está la comprensión europea de las culturas, religiones y filosofías no-europeas. Las disciplinas institucionalizadas de la filología oriental y la etnología lo demuestran. Tercero, existen los círculos culturales no-europeos que presentan hoy día también su autocomprensión y no dejan esto a los otros. Cuarto, está la comprensión de Europa mediante las culturas extraeuropeas.” (Mall, 1997: 3).⁴

Pero entonces es que hay que establecer la práctica del polílogo (Wimmer, 1997: 149-173). El polílogo se contrapone, o al menos se diferencia, del monólogo y del diálogo. Ello se dice más fácil que lo que es un polílogo como se esboza seguidamente: es lo primero en una cuestión filosófica si es guiado bajo las premisas de una equivalencia epistémica de todas las diferentes tradiciones culturalmente caracterizadas. Sin embargo pueden ser útiles algunas reglas prácticas de procesos para estimularlo —por ejemplo la regla de no publicar libros especializados en el pasado frecuentes como “Estudios asiáticos orientales”, o bajo a rúbrica “Filología africana”, etc.; u organizar conferencias sobre temas que conciernen a la humanidad como totalidad (como por ejemplo: sobre la fundamentación de los derechos humanos) como con la participación de toda las posibles tradiciones culturales diferentes. Debe hacerse claro que la filosofía en la tradición hindú o china o africana o latinoamericana es *igualmente* filosofía y no solamente algo por lo que pueden o no interesarse las ciencias de la cultura. Algo en esta dirección ha ocurrido en los últimos años.⁵

Quien siempre habla de filosofía tiene que ver con una disciplina que está en el permanente dilema de no poder remitir en sus argumentaciones a indiscutibles datos dados sensiblemente, los cuales puedan ser concebidos independientemente de sus conceptos y sus métodos. Sin embargo una característica del filosofar está en que siempre sucede en nombre de la humanidad o de la razón general que por consiguiente se trata de una empresa cuya intención podemos describir como transcultural. El tema de la universalidad de la filosofía siempre ha permanecido como un supuesto implícito —pocas veces explicitado y mucho menos debatido— de todas las reflexiones filosóficas: obviamente en la filosofía europea y taimada o negligentemente en otras filosofías⁶. No ha sido si no recientemente —en 1992, con motivo del quinto centenario del encuentro de culturas— cuando se ha puesto a debate en nuestro continente la falsa universalización de la filosofía europea y anglosajona con evidentes intereses colonialistas.

El dilema que aquí se presenta, lo describe Raúl Fonet-Betancourt de la siguiente forma:

“Yo no niego la universalidad como programa, pero me parece que a los europeos se les ha vuelto evidente que ellos pueden hablar universalmente. Y esta evidencia la quiero yo indagar. ¿De dónde toma un filósofo alemán la evidencia de que cuando él piensa, piensa todo el mundo? [...] La filosofía europea es también una filosofía regional, y el reto consiste en examinar dónde puede radicar la contribución de esta regionalidad, de la regionalidad europea, a la universalidad” (Acham, 1994: 61).

Con la expresión “Etnofilosofía” podemos entender un pensamiento que en lo esencial se caracteriza por la *implicitidad* y por la *colectividad*. P.J. Hountondji, que introdujo la expresión en su crítica a Temples, ha nombrado aquéllas como los rasgos determinantes esenciales, las cuales se recalcan hasta en las más recientes discusiones sobre la etnofilosofía (Hountondji, 1993: 23; Kimmerle, 1991).

Pero también podemos hablar de “Etnofilosofía” en un significado algo diferente, a lo cual las cuestiones que originalmente se presentan en el discurso sobre una tradición como puede ser africana, la asiática o la latinoamericana constituyen el punto de partida, aunque no se limitan a ellas. Nos parece que se aborda en estas cuestiones un problema general de la filosofía. “Etnofilosófica” es toda filosofía, sea ella localizable explícita o implícitamente desarrollada en instituciones, formas lingüísticas, proverbios, cantos, representaciones plásticas, tradiciones gastronómicas, etc., sea ella el producto de pensadores individuales e identificables o el resultado de comportamientos colectivos, *en tanto ella presente características étnicas o culturales y se diferencie en ello de la filosofía de otros grupos cultural o étnicamente determinados.*

Por cuanto este concepto de “Etnofilosofía” es materialmente amplio, describe formalmente un aspecto de la filosofía, a saber: si de la apelación a las tradiciones, de la reflexión sobre las particularidades de una lengua o de las especificidades comparables y culturalmente determinadas, se pueden extraer argumentos en cuestiones filosóficas. No se trata de que si el cuestionable producto pensado explícitamente puede ser o no caracterizado como “filosofía” (o con la palabra correspondiente), tampoco se trata de si el cuestionable pensador es reconocido o no como “filósofo”: en tanto se cumpla con el mencionado criterio, Hegel o Heidegger pueden argumentar etnofilosóficamente tanto como N’krumah o Oluwole, Zea o Freire.

¿Por qué debemos usar más bien “Etnofilosofía” en este sentido materialmente amplio? Las cuestiones decisivas en los debates anteriores, especialmente referentes a las tradiciones africanas, dan razón para ello. Se trata esencialmente de las siguientes cuestiones:

¿Tiene vigencia el pensamiento determinado étnico-culturalmente, en tanto se apoya en las tradiciones?

¿Está autoritativamente más allá de la propia etnia-cultura correspondiente?

¿Es comunicable?

Estas preguntas conciernen a toda filosofía, en tanto está impregnada de determinadas condiciones culturales, étnicas o lingüísticas. Por tanto sugerimos tratar estas preguntas en forma más general y sistemática.⁷

La obra acerca de la cual se desencadenó el debate, es el libro de Placide Temples sobre la “*filosofía bantú*”. Sus tesis decisivas las resume acertadamente Tshiamalenga Ntumba de la siguiente forma:

Hay una filosofía tradicional de los bantúes.

- 1) Se trata en ella de una *Ontología*.
- 2) En ella corresponde un concepto de *fuera* a lo que es denominado “ser” en la filosofía europea.
- 3) La filosofía bantú no se expresa en el lenguaje, ella es *anónima e implícita*. Ella puede articularse con la ayuda de los conceptos occidentales.
- 4) Esta filosofía no la tienen solamente los baluba, sino todos los bantúes y *todos los “pueblos naturales”* (Ntumba, 1979: 434).⁸

Esta última es la más importante de estas tesis para nuestro contexto. Ella revela por lo menos dos cosas: primero, que también la filosofía puede tener partes implícitas; y segundo, que estas partes implícitas de una filosofía pueden ser articuladas y puestas a discusión a través de otra filosofía — y eso de manera que a partir de ahora los filósofos explícitos y anteriormente privados del habla se pueden comprender con ello.⁹ Este no es de ninguna manera un tema que se pueda limitar a África o alguna otra tradición culturalmente delimitada. Esto sugiere inmediatamente la pregunta por la cual los filósofos pueden reconocer si ellos han comprendido el asunto sobre el que ellos hablan o sobre el que hablan los otros.

Especialmente desde los años sesenta, cuando después de que en muchas universidades del continente africano fueron creados diversos institutos de filosofía, tiene lugar un intenso debate sobre si no hay filósofos solamente en África, sino si se puede hablar de una filosofía africana — y si el caso es que sí, dónde se encuentran sus características, de qué manera son reconstruibles, etc. (Cf. Sumner, 1980; Neugebauer, 1992: 215-246; Kimmerle, 1991: 77-78).¹⁰

Partidarios de la tesis de que hay una “filosofía africana” —y no solo “filosofía en África”¹¹— han recorrido desde entonces distintos caminos para probar su concepción¹². Los más importantes entre ellos deben ser los siguientes:

- La continuación del planteamiento de Temples mediante una ampliación y diferenciación del objeto de análisis, como lo ha empezado entre todos Alexis Kagamé en su análisis de las estructuras lingüísticas (Cf. Kagamé, 1985).
- Los intentos de estudiar la tradición y los textos mitológicos en su contenido filosóficamente relevante. A ellos añadimos diferentes trabajos como los estudios egiptológicos de Mubabinge Bilolo o la interpretación del hábeas Yoruba-Ifa de Sphie B. Oluwole (Cf. Bilolo, 1989; Bewaji, 1992).

- Interpretaciones del refranero de pueblos particulares, como lo presentan ejemplarmente para los Kikuyu en Kenia (Kahiga, 1993).

Por el contrario no vemos ninguna razón objetiva para incluir aquí la reconstrucción de la llamada “filosofía de la sabiduría” (Oruga, 1988; 1990) o los estudios de Claude Sumners sobre historia de la filosofía en Etiopía: en ambos casos se trata simplemente de filosofía en el sentido totalmente tradicional de la palabra, por lo cual la problemática verdaderamente etnofilosófica no aparece en forma especial.

Primero históricamente, aún antes del libro de Temples, se ha desarrollado una dirección que por uno de sus conceptos principales (él surge del poeta Aimé Césaire) fue conocido como “*Négritude*”. Ella se llega a conocer en amplios círculos especialmente a través de los escritos y discursos del presidente de Senegal Leopold Sedar Senghor. La idea central de esta dirección la ha formulado siempre Senghor así: que él le ha atribuido a la “*négritude*” otra forma de “razón”, diferente de aquella de la “*francité*”. Él ve representada la última más claramente en el pensamiento de René Descartes, de manera que hay que ver su característica en una relación distante y objetivante del sujeto con su objeto. La cartesiana “razón visual” separa el sujeto y el objeto, ella analiza sobria y calculadoramente —y ella es propia de “los franceses” o de “los europeos”. En muchos ámbitos de la actividad humana es evidente la superioridad de la “razón visual”, pero ella representa una reducción de la existencia humana, si ella se desarrolla como una forma excluyente de la razón. Senghor contrasta con ella la “razón abrazante” del “negro” y la declara complementaria en relación con la “razón visual” de los “europeos” (1971).

En todo el énfasis poético que Senghor y los otros defensores de una “*négritude*” han mostrado, se mantiene siempre la objeción determinante que entre otros Marcién Towa y Paulin Hountondji han formulado: que la atribución étnicamente fundada a una determinada forma de razón presupone una conciencia ilusoria de la propia identidad cultural, totalmente diferente en comparación con Europa y que a través de ella sobrevive como la ideología del colonialismo en el neocolonialismo.

Cuando las estructuras del lenguaje o de las instituciones de un pueblo son reconstruidas y estas entonces descritas como su “filosofía” o cuando los refranes (proverbios) son interpretados, entonces surgen las categorías y conceptos con cuya ayuda se interpreta a partir del caudal de la filosofía europea.¹³

En todos los casos similares debemos preguntarnos con razón *para quién es esto de qué interés*. Parece corresponder absolutamente a un interés emancipatorio cuando los aforismos de un pueblo son reunidos e interpretados, pues por lo menos algo semejante también fundamentó las colecciones de leyendas y cuentos como los europeos las organizaron en el tiempo del proceso de nacionalización. Pero, ¿argumentaríamos nosotros contra o a favor de la concepción kantiana de espacio y tiempo con la ayuda de un cuento de los hermanos Grimm? En forma similar nos haría una impresión absurda si escucháramos que la doctrina moral de Kant ha sido refutada por el Gikuyu con uno de sus proverbios. Sin embargo, en ello

está la consecuencia: cuando en realidad se trata de los materiales que son reunidos y reconstruidos con los planteamientos etnofilosóficos de una contribución no solamente a la historia del espíritu o a la etnología, sino a la filosofía, entonces se deben obtener de ellos argumentos en cuestiones filosóficamente disputables. En este punto se muestra la competencia de la etnofilosofía *como filosofía*. Pues en ella se trata de una empresa pensante que no desea corresponder al interés de este o aquel grupo, nación o tradición, sino que va dirigido a encontrar y fundamentar proposiciones objetivas, vigentes, comprensibles. Este objetivo no se puede perseguir bajo el presupuesto de que las diversas lenguas, culturas o tradiciones crean su propia visión de mundo, inaccesible a las otras y valiosa en sí misma. Cuando negamos el presupuesto de una posible validez objetiva de los conocimientos filosóficos, entonces se puede denominar como se quiera lo que se formula. Pero entonces no se trata de *filosofía*.

En todo tiempo ha sido la filosofía el intento de aclarar las preguntas de la ontología, de la teoría del conocimiento y de la ética con relativa independencia de las correspondientes tradiciones culturales propias.¹⁴ El problema específico del filosofar actual en relación a esto consiste en que *una* tradición, la occidental, ampliamente ha sido exitosa en establecerse como no-tradicional sino como “científica” y como tal ha sido recibida. Es en este contexto que resulta difícil de superar la paradoja que atribuye validez suprahistórica a una representación surgida históricamente (Habermas, 1991: 100-102).

Cuando la pretensión del filosofar consiste en llegar a proposiciones transculturalmente válidas sobre los mencionados ámbitos, y cuando esta pretensión es perseguida de muchas formas que son tan extrañas mutuamente que un acuerdo entre lo dicho en cada caso resulta difícil, entonces se da para el filosofar mismo la necesidad de preguntar en el polílogo por todos los medios posibles que hayan sido probados. Por lo menos existe esta necesidad, cuando no puede ser excluida, que hay que comprobar todos estos medios hasta aquellos ciertamente equivocados. Parece haber en esta situación aún dos otras alternativas.

El programa cartesiano de un método sin tradición sería la alternativa consecuente para ello, pero este programa no es factible, tampoco en las formas modernas, como las representa la filosofía analítica en la continuación del Círculo de Viena o también en la fenomenología. Cada intento de una filosofía orientada metodológicamente está determinado tanto en el conjunto como en el detalle por los contextos culturales, en cuyo entorno él es realizado. Las pocas alternativas explícitas insisten siempre en la confianza de permanecer en la única tradición confiable con las propias formas de pensamiento y los propios términos y métodos. Sin embargo esto no sería otra cosa que Etnofilosofía, aunque una tradición semejante sea difícilmente desarrollada y reconstruida.

En vista de la alternativa de un filosofar monocultural y universalista o uno multicultural y separatista hay que desarrollar el proyecto de una filosofía intercultural. Es escribir, primero, la historia de la filosofía en

una forma nueva, no desde una sino desde muchas perspectivas y en muchas lenguas. Y, segundo, debe preceder en cada cuestión específica el polílogo entre todas las tradiciones relevantes posibles de una solución afirmada a causa de las simples circunstancias de que ni ha habido jamás o hay *una* lengua de la filosofía. El polílogo remite a una forma de hacer filosofía: la intercultural, cuando entendemos la interculturalidad como “la práctica de la filosofía desde el contexto y las exigencias reales del diálogo de las culturas, con lo cual se presenta como la gran oportunidad para que la filosofía logre una verdadera universalidad” (Fornet, 2000: 15).

¿Qué tiene que hacer la filosofía y su historiografía en esta situación? Hay que aclarar la relevancia de las tradiciones culturales para el presente y el futuro. El primer paso aquí es de nuevo reconstruir si es posible completamente y diferenciadamente las diferentes tradiciones de pensamiento hasta ahora descuidadas y excluidas. Pero semejante tarea no debe conducir solo al autoconocimiento y también a separaciones más amplias, sino también a nuevas comunicaciones y acuerdos entre los seres humanos actuales de diferentes tradiciones culturales, de manera que también deben encontrarse aquí de nuevo (y establecerse en diferentes lenguas) categorías y conceptos que los pongan en condiciones de no solo comprenderse mejor unos a otros en problemas cotidianos, sino de aclararlos. Sería esta una continuación del programa de la ilustración con otros medios: no con el medio de una ciencia sin supuestos, sino a través de un polílogo de las tradiciones.

¿Qué forma tendría un polílogo semejante, dentro de cuáles límites es posible y a cuáles resultados puede conducir?, es una pregunta que aquí no puede ser evadida. Si nos aclaramos la pregunta, entonces tenemos que diferenciar los diversos niveles de la influencia de una o más tradiciones en otra o más tradiciones. Aceptemos con fines ilustrativos que hay en un tema las tradiciones relevantes A, B, C y D¹⁵, entre las cuales hay procesos de influencia unilaterales (\rightarrow) y recíprocos (\leftrightarrow)¹⁶. Podemos entonces diferenciar esquemáticamente los siguientes modelos (Wimmer, 1997a; 1997b: 165-171):

(1) Influencia central unilateral [monólogo]:

$$A \rightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D$$

En este caso no hay ningún diálogo y naturalmente tampoco ningún polílogo entre A, B, C y D. Toda otra tradición es clasificada por A como bárbara¹⁷, debe ser modificada, finalmente eliminada y superada. El objetivo es aquí la ampliación de la tradición A y la desaparición de B, C, y D. En el discurso teórico cultural esto se puede describir con expresiones como “civilización”, “occidentalización” o “imperialismo cultural”, también como “eurocentrismo”. B, C y D se ignoran unas a otras.

En la realidad humana existe esta influencia exclusivamente unilateral-central sólo como idea regulativa del imperialismo cultural. Verdaderamente hay que aceptar siempre por lo menos retroactividades mínimas, en todo caso no intencionales y al mismo tiempo inevitables de B, C y D.

(2) Influencia unilateral y transitiva:

$$A \rightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D \text{ y } B \rightarrow C$$

Tampoco en este caso son necesarios los diálogos, si bien es posible que por medio de la doble influencia en C (de A y de B) aparezcan planteamientos comparativos entre A y B. Para A permanecen también en este caso todos los otros todavía bárbaros; B ignora D (así como ignora C y D), tiene A como modelo y se relaciona a C como a bárbaros.

(3) Influencia parcialmente recíproca: el nivel del diálogo: Esta comprende los niveles pensables de:

$$A \leftrightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D \text{ sobre } A \leftrightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D \text{ y } B \rightarrow C \text{ hasta } A \leftrightarrow B \text{ y } A \leftrightarrow C \text{ y } B \leftrightarrow C \text{ y } B \leftrightarrow A \rightarrow D.$$

En medio se encuentran cada vez más niveles, cuyo listado no se repite aquí, lo cual sin embargo es fácil de comprender. Todos los modelos bajo (3) los podemos entender como procesos de una aculturación selectiva. Para A son algunas otras tradiciones en este nivel no más bárbaras, sino exóticas, y lo mismo vale en forma creciente para B, C y D, aunque no completamente. En el modelo mencionado en la última línea se menciona un polílogo entre todos con exclusión parcial de D. La filosofía comparativa está aquí progresivamente establecida.

(4) Influencia completamente recíproca: el nivel del polílogo:

$$A \leftrightarrow B \text{ y } A \leftrightarrow C \text{ y } A \leftrightarrow D \text{ y } D \leftrightarrow B \text{ y } B \leftrightarrow C \text{ y } B \leftrightarrow D \text{ y } C \leftrightarrow D$$

Para toda tradición es toda otra exótica; en ello reside la forma consecuente del polílogo y de una filosofía intercultural.

La filosofía intercultural constituye la alternativa real a los retos que nos presentan las sociedades contemporáneas: a la homogenización y monotonización que impone la globalización, la filosofía cultural propone el polílogo respetuoso entre las diferentes culturas, a la multiculturalidad metafísica y ahistórica, la filosofía intercultural opone la interacción horizontal y contextualizada históricamente. Desde este punto de vista entendemos la globalización “como la política y estrategia económicas de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que, reduciendo a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido” (Fomet, 2000: 11).

Hasta hoy conocemos dos formas de universalismos: un universalismo “falso” que ha tenido dos orígenes: aquél que históricamente ha impuesto en la filosofía aquellas categorías propias del pensamiento de los diferentes centros de poder político, económico, cultural y social, y otro que hoy día “se expande

mundialmente como la única opción civilizatoria de la humanidad y que, justo por entenderse y querer imponer como el único proyecto globalizable, no tolera diferencias culturales con planes alternativos, esto es, culturas con alternativas propias, ni en Occidente ni en ninguna otra región del mundo” (Fornet, 2000: 10). En el primer caso, fácilmente podemos reconocer el sustrato ideológico de todas aquellas formas de colonialismo en América Latina, África y Asia, llámese éste escolástica, humanismo, positivismo, estructuralismo, ciertas formas de marxismo y tantas otras formas de imponer el pensamiento de los grupos sociales dominantes como la única forma de pensamiento válido, racional, humano y universal. En el segundo caso, la globalización trata también de imponer ciertas formas de pensamiento como las únicas válidas, muy por encima de todas las formas de pensamiento que se enraizan en la diversidad cultural de todo el resto del mundo. Con ello se pretende imponer un universalismo que no es otra cosa que homogenización, con la consecuente negación de todo pensamiento diferente, disidente o alternativo (Cf. Kimmerle, 2000). Obviamente dicha ideología posee un profundo carácter totalitario que despoja a las culturas de la humanidad de su eje estructural básico para su propio desarrollo ulterior, esto es: el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio (Fornet, 2000: 11).

Otro es el universalismo real y verdadero al que aspira la filosofía intercultural, universalismo que se fundamenta en un diálogo contextualizado de las culturas en el que predominan la aceptación y el respeto más que una tolerancia teñida ideológicamente, ello por cuanto el diálogo descontextualizado favorece solamente los intereses creados de la civilización dominante, al omitir la asimetría de poder que reina hoy en el mundo (Fornet, 2000: 12). El universalismo de la filosofía intercultural no puede ser impuesto por la fuerza de las armas ni la fuerza de los intereses económicos, con la consecuente alienación y miseria de la mayoría de los pueblos y las comunidades culturales. El universalismo no puede ser impuesto sino resultado del concurso de una comunidad de voluntades libres y no sojuzgadas. Un verdadero universalismo no puede concebirse como una idea abstracta y metafísica, sino como un movimiento de universalización compartido que crece desde cada universo cultural específico; pero que, precisamente por ser compartido, supera las limitaciones propias de lo específico o particular correspondiente y va esbozando así un horizonte tejido por la comunicación de las visiones del mundo. La verdadera universalidad sólo es posible mediante la práctica de la filosofía desde el contexto y las exigencias reales del diálogo de las culturas (Fornet, 2000: 15). Un diálogo de culturas no es posible sin rescatar las mediaciones que lo hacen posible. Pero esas mismas mediaciones nos llevan a rechazar aquella visión de las culturas como tradiciones homogéneas, monolíticas, monológicas y autistas, sin fisuras, antagonismos ni cambios internos. Esta universalidad es posible mediante un diálogo contextualizado de culturas en el que se comunica lo propio y se participa de lo diverso. Por consiguiente, la contextualización de las culturas no puede dejar de lado las mediaciones económicas, políticas, religiosas ni sociales, pues son las únicas que vendrían a explicarlas y darles sentido. Pero aquí es donde la filosofía intercultural deviene en elemento esencial del diálogo entre culturas, pues solamente con su transformación puede ponerse a la altura de las exigencias del diálogo entre culturas, y con su transformación también puede contribuir a la transformación de las culturas en diálogo. Fornet-Betancourt recurre al término de “desobediencia cultural” para resumir la función de la filosofía intercultural

como fermento de transformación en las tradiciones estabilizadas, entendiéndolas como universos originarios, sin que dicha originariedad signifique aislamiento, encerramiento solipsista o autoctonía intransitiva (2000:17). La originariedad de las culturas no excluye la interacción sino que más bien la supone, pues únicamente mediante ella hace posible la originariedad histórica, es decir, una originariedad que no se da de una sola vez, sino que es el resultado de procesos unitarios en los que se distingue el “dentro” y el “afuera”, lo “propio” y lo “extraño”.

“Civilización” y “Barbarie” era la polémica fórmula utilizada por Domingo F. Sarmiento para caracterizar la contradicción más relevante en la situación histórica de los países americanos de su tiempo (Sarmiento, 1945: 45). Hoy día tenemos nuestra propia “Barbarie”, una “Barbarie” que se caracteriza por la destrucción de las culturas, por la exclusión social, por la destrucción ecológica, por el racismo, por el reduccionismo de nuestra visión del mundo, por el desequilibrio cósmico que genera el modelo de vida propagado por nuestros medios de publicidad, por el hambre y por la desnutrición, así como por muchas otras formas de miseria y alienación para el ser humano de hoy y de mañana. Esta “Barbarie” ha sido engendrada por aquello que Sarmiento llamó “Civilización” y que ha llevado a lo que Franz Hinkelammert ha denominado el “Huracán de de la globalización” (1999) y que constituye la fuerza destructora que asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el psicológico personal hasta el ecológico (Fornet, 2000: 23).

No son muchas las alternativas ante el desafío de la globalización neoliberal que nos amenaza hoy día, pero sin duda que el postulado del recurso a la diversidad de las culturas es uno de los más importantes caminos para elaborar alternativas universalizables de humanización (Fornet, 2000: 30). La salida no reside en una pluralidad de comunidades culturales aisladas y autosuficientes, sino en considerarlas más bien como “reservas de humanidad”, a partir de las cuales será posible hablar de universalismo, pero universalismo “a partir” de la diversidad cultural, pero no “antes” y “sobre” la diversidad cultural. En el diálogo de culturas no es pertinente la disyuntiva entre relativismo y universalismo cultural. El universalismo sólo es posible a partir del relativismo, es decir, del respeto, de la aceptación, del polílogo, de la contextualización y, por ende, de la concreción de las culturas. Por esto mismo, interculturalidad se opone a multiculturalismo (Sartori, 2001: 127-129) y a conflicto de civilizaciones (Huntington, 2002: 23-30), pues esencialmente constituye un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargado por contradicciones y conflictos internos.

Bibliografía

- Acham, Acham, Fornet-Betancourt, Raúl, Larcher, Gerhard, Wimmer, Franz M. 1994. Disputatio: die Erfindung Amerikas. In: Otto König et al. (ed.): *Amerika im Gedächtnis*. Wien: Böhlau, p. 61.
- Bewaji. 1992. A Critical Analysis of the Philosophical Status of Yoruba Ifa Literary Habeas. In: Herta Nagl-Docekal y Franz M. Wimmer (ed.): *Postcoloniales Philosophieren*. Wien: Oldenbourg.
- Bilolo, Mubabinge. 1991. Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick. In: Christian Neugebauer (ed.): *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika*. Wien/Frankfurt/M.: Lang.
- Chaudhuri, N.C. 1978. The influence of British and European Literature on Hindu Life. En: Runciman et al. (Ed.) *East and West. Today and Yesterday*. Turnbridge Wells, Kent: Inst. f. Cultural Research.
- Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). 2004. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

- Fornet-Betancourt, Raúl. 2000. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt am Main: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, San José: Editorial DEI.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1998. *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Frankfurt am Main: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. Europa und die Oikoumene. En: Hans-Helmuth Gander (Ed.). *Europa und die Philosophie*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- González, Graciano (coord.). 2002. *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Graneß, Anke. 1994. *Das Problem der Identität in der modernen akademischen Philosophie Afrikas*. Wien: phil. Diplomarbeit.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.
- Hengelbrock, Jürgen/Gerd-Rüdiger Hoffmann (ed.). 1993. *Philosophie. Beiträge zur Unterrichtspraxis*, Heft 29: Afrika. Berlin: Cornelsen.
- Hochkeppels, Willy. 1994. Afrikanisches Philosophieren. En: *Merkur*, H. 4, p. 335-341.
- Hoffmann, Gerd-Rüdiger y Neugebauer, Christian. 1993. Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist. In: Paulin J. Hontondji: *Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität*. Berlin: Dietz.
- Huntigton, Samuel P. 2002. *¿Choque de civilizaciones?* Madrid: Tecnos.
- Hontondji, Paulin J. 1993. *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin: Dietz
- Kagamé, Alexis. 1985. *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*. Brazzaville und Heidelberg.
- Kahiga, Joseph. 1993. *The philosophy in an African Language. An Inquiry into the Philosophical Concepts in an African Language with Special Reference to Gigikuyu Proverbs*. Wien: Phil. Dissertation.
- Kimmerle, Heinz. 1991. *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Frankfurt/M: Campus.
- Kimmerle, Heinz. 1983. *Entwurf einer Philosophie des Wir*. Bochum: Germinal Verlag.
- Mall, Ram Adhar. 1997. *Vom Nutzen und Nachteil der Konsensualismus – Was ist die Struktur der interkulturellen Welt, wenn sie kein Konsens ist?*. Conferencia. Mimeografiado.
- Mall, Ram Adhar. 1992. *Philosophie im Vergleich der Culturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Bremen: Bremer Philosophica, Universität Bremen.
- Marcuse, Herbert. 1971. El concepto de esencia. En: Marcuse, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza.
- Neugebauer, Christian. 1992. Wo liegt Afrika? Eine Auswahlbibliographie. 1992. En: Nagl-Docekal, Herta y Wimmer, Franz M. (ed.): *Postkoloniales Philosophieren*. Wien: Aldenbourg.
- Ntumba, Tshiamalenga. 1979. Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 33, H. 3, 1979.
- Oruka, Henry Odera. 1990. *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill.
- Oruka, Henry Odera. 1988. Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'. In: Franz M. Wimmer (ed.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen,
- Sarmiento, Domingo F. 1945. *Facundo. Civilización y barbarie*. Buenos Aires: Araujo.
- Sartori, Giovanni. 2001. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo ey extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Schingtz, Werner y Schondorff, Joachim (ed.). 1943. *Philosophisches Wörterbuch*, 10. edición, Stuttgart: Corner.
- Senghor, Léopold Sedar. 1971. *The foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité"*. Paris: Presence Africaine.
- Sumner, Claude (ed.). 1980. *African Philosophy/La Philosophie Africaine*. Addis Ababa: University Press.
- Synn, Ilhi. 1996. Das tragfähige Zwischen. Über den Koreanischen Blickwinkel auf Deutsches im Zeitalter der Internationalisierung: Deutschland auf dem Weg zur menschlichen Rationalität? En: Alois Wierlacher y Georg Stötzel (ed.). *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*. München: Iudicium.
- Temples, Placide. 1988. *Mélanges de philosophie africaine*, cit. por Marcien Towa. Die Aktualität der afrikanischen Philosophie. In: Franz M. Wimmer (ed.). 1988. *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen.

- Towa, Marcien. 1983. *Poésie de la Négritude*. Sherbrooke, Can.: Naaman.
- Villoro, Luis. 1985. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wimmer, Franz M. 1997a. Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge? En: Schneider, N., Lohmar, D., Ghasempour, M. Scheidgen, H. *Philosophie aus interkultureller Sicht*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Wimmer, Franz M. 1997b. *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Bremen: Bremer Philosophica, Universität Bremen.
- Wimmer, Franz M. 1990. *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien: Passagen 1990.
- Wimmer, Franz M. (ed.). 1988. *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen.

¹ Este trabajo fue expuesto con el mismo título en la mesa redonda sobre “*Multiculturalidad: la fuerza de la diferencia*”, como parte de las Jornadas de Investigación del Instituto de Investigaciones Filosóficas, la Escuela de Filosofía y la Asociación Costarricense de Filosofía, el 13 de diciembre de 2002. El autor agradece a los y las participantes por sus valiosos aportes y sugerencias.

² “Hasta ahora se ha hecho claro que la filosofía es un resultado creador particularmente del espíritu nórdico-ario”. (Schingtz y Schondorff, 1943: 444).

³ ¿Quién dice eso? Literalmente casi no se expresa. Sin embargo nos parece comprobable casi en forma encubierta. Marcien Towa cita el caso de la reputación mediante declaración: “Le supreme compliment que certains croient pouvoir faire à un Nègre de valeur, c’est de lui déclarer qu’il n’est plus Nègre, qu’il n’a plus de Nègre que l’apparence... Aujord’hui encore il en est que déclarent très sérieusement que Senghor n’est pas un Africain: et par là ils ne veulent pas l’accuser de trahir les intérêts de l’afrique, mais exprimer leur admiration pour ses bonnes manières, sa culture, ses talents.” (Towa, 1983: 51). El caso contrapuesto de rechazo a pesar de la reputación prueba la expresión atribuida a Rudyard Kipling con motivo de la concesión del Premio Nobel a Rabindranath Tagore: “Well, whose fault is it that the Babu is what he is? We did it, we began in Macaulay’s time; we have worked without intermission for three generations to make this Caliban...” (Chaudhuri, 1978: 63).

⁴ La “comprensión de Europa a través de tradiciones no-europeas aquí expuesta es un factor importante y poco conocido. Algunos ejemplos de ellos se encuentran en F.M. Wimmer (1988). Pero en esta cuestión hay que contar siempre con sorpresas. Así escribe Ilhi Synn: “El tema común de la humanidad es, lo que está fuera de toda duda, la humanización de nuestro mundo. Antiguamente creíamos que el mejor camino hacia allá era la racionalización del mundo. En relación a esto lo alemán valía para nosotros como símbolo de la racionalidad de todas las racionalidades. Alemania no sólo es el país concreto que uno identifica culturalmente con la lengua alemana, sino también el ‘algún lugar’ donde todo sucede racionalmente, demasiado racionalmente, y también demasiado virtuosamente. La idealización del país se refleja en la traducción del nombre ‘Deutschland’ como ‘la tierra de la virtud’. Para nosotros los coreanos era Alemania naturalmente el ‘otro lugar’ que como extra-ordinario escapa a nuestro orden vital y experiencial” (1996: 106).

⁵ Cf. por ejemplo las publicaciones, conferencias y otras actividades de la “Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie e. V. Wien”, de la “Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie” y sociedades especializadas en India y Japón. Conferencias de estos grupos han tenido lugar en Alemania, Austria, India, México y Japón. Un simposio, bajo el tema “Unidad y diversidad — la comprensión de las culturas” tuvo lugar del 8 al 11 de octubre de 1997 en la Universidad de Bremen.

⁶ No podemos dejar de recordar que la falsa generalización constituye uno de los elementos esenciales de la lógica de toda ideología (Villoro, 1985: 58)

⁷ Cuando por ejemplo Hoffmann y Neugebauer distinguen seis corrientes de la “Etnofilosofía” y bajo ellas mencionan un planteamiento “lingüístico”, entonces debe llamar la atención en ello que no se les viene a la cabeza clasificar dichos proyectos como la filosofía del lenguaje ordinario. Con otras palabras: sorprende que lo “étnico” en la filosofía solamente en África debe ser localizable. De hecho ellos se atienen a su propia definición en la que establecen que se trata de la “reconstrucción de una así llamada filosofía africana tradicional...”. Ese es ciertamente el origen de la palabra, pero el asunto y la pregunta no se limita de ninguna manera a África. (Cf. Hoffmann y Neugebauer, 1993: 223-239).

⁸ El libro de Tempels apareció primero bajo el título *La philosophie Bantoue* in Elizabethville en 1945.

⁹ En otro texto escribe Temples: “Sería el más bello resultado de nuestra inteligencia pensante,... poder mostrar en el paganismo actual de los bantúes, cómo ciertos usos y doctrinas que para nosotros ahora son

falsos, esto partiendo de otra tradición o doctrina, la cual es totalmente nativa, original y antigua. Uno debe buscar el *argumentum ad hominem*, el negro que conduce a reconocer la falsedad de ciertas prácticas partiendo de sus propios principios exactos.” (Temples, 1988: 57).

¹⁰ Una muy buena selección introductoria de textos traducidos ha ofrecido Gerd-Rüdiger Hoffmann (1993).

¹¹ Ocasionalmente se encuentra aún hoy, explícita o implícitamente, la opinión de que no hay ni la una ni la otra. Esto no es para reducir siempre a información insuficiente. Un ejemplo de una descripción informada e igualmente engañosa la representa el artículo de Willy Hochkeppels (1994).

¹² Esto es detalladamente expuesto por Gerd-Rüdiger Hoffmann y Christian Neugebauer (1993) y Kimmerle (1991).

¹³ “Cuando uno exige de los pensadores que ellos deben conformarse con ratificar los dogmas de su pueblo o de sus grupos sociales, entonces eso es exactamente lo mismo como si se les prohibiera pensar libremente, y los condenara a largo plazo a un mutismo intelectual... detrás de una opinión aparentemente antirracista y antieurocentrista acecha un secreto desprecio por el pensador no-occidental...” (Hountondji, 1993: 146).

¹⁴ Con ello se presenta indudablemente un concepto de “filosofía” sacado de la tradición europea, en el cual por ejemplo se separa entre pensamiento y ser —un concepto, que ya en esta generalidad no puede contar con entero consentimiento (aprobación). Este dilema nos parece inevitable, la propuesta por consiguiente tan fundada, también tan necesitada de revisión (examen) como cualquier otra que viniera de otra tradición y que fuera formulada con el mismo objetivo.

¹⁵ Naturalmente no es de ninguna manera trivial o indiscutido formular en alguna pregunta (cuestión) una serie semejante de “tradiciones relevantes”. Para verlo no debemos pensar en nada más que en concepciones culturales diferentes en relación con los derechos fundamentales del ser humano para verlo. Sin embargo, esta dificultad no debe impedir buscar vías transitables de la argumentación. Quien por ejemplo quisiera oponer a un argumentar polilógico entre diferentes concepciones del ser humano que se remiten al liberalismo, al confucianismo y al Islam, esto sería irrelevante, porque una o más tradiciones adicionales no serían consideradas, quizás él tendría ciertamente un indicio importante para la ampliación, pero él estaría equivocado en que la conversación sería apenas debería empezar cuando el círculo de los socios (compañeros) garantizadamente no es ampliable más. Bajo esta semejante condición nunca empezaría.

¹⁶ Una dificultad comparable como en la delimitación y la descripción de tradiciones filosóficas relevantes surge también en el intento de diferenciar las diferentes formas de “influencia”.

¹⁷ Las expresiones “bárbaro”, “exótico” y “pagano” han sido introducidas para caracterizar los determinados comportamientos interpretativos frente a las formas de vida y pensamiento culturalmente extrañas (Wimmer, 1990).