

**Filosofía intercultural iberoamericana:
modelo y propuesta para el siglo XXI europeo**

Raúl Fornet Betancourt

1. Para entender el sentido de la propuesta

Es posible que la forma en que el título de la ponencia¹ anuncia el tema de la misma despierte la sospecha de cierta presunción o de que se asume una actitud magistral poco modesta que pretende *instruir* al otro, en este caso, al filósofo europeo, sobre qué filosofía debe hacer hoy y cómo debe hacerla.

En razón de esta posible sospecha quiero empezar señalando que no es *magisterio* sino *diálogo* lo que nos mueve a plantear el tema de la forma en que lo anuncia el título.

Se trata de compartir una experiencia filosófica; una experiencia de filosofía *in fieri*, de talante comunitario, que no se funda ni en la recepción de una moda ni en la ambición vanidosa, siempre contraproducente y, en el fondo, irresponsable, de imponer el predominio de una escuela. Pues es una experiencia filosófica que nace de la inserción en la realidad histórica de nuestros días, o, más concretamente dicho, en la realidad alternativa que, como mundos también posibles, van construyendo con sus luchas los movimientos sociales y culturales que resisten ante el asalto al mundo y a la humanidad que perpetran hoy el capital financiero y los grandes consorcios transnacionales, con la consecuencia del empobrecimiento creciente de la mayoría de la humanidad, tanto a nivel económico como cultural.

La experiencia filosófica de la que hablamos, nace así de una toma de posición en la historia y en el mundo actuales. Es una experiencia de compromiso. Y se entiende que es experiencia de compromiso no con la filosofía sino de la filosofía con el curso de la historia del mundo real; y ahí, particularmente, con la suerte de los y las que – incluida la naturaleza – pagan las consecuencias de la supuesta “historia de éxitos” que escribe la minoría que disfruta del curso dominante.

Compartir esta experiencia es, sin duda alguna, como se vislumbra por la línea que esbozamos, compartir una tradición de pensamiento comprometido cuya vitalidad y coherencia se la debemos en América, entre otros muchos que podríamos nombrar, a pensadores como José Martí, José Carlos Mariátegui o Leopoldo Zea. Tradición que tiene, por cierto, una impresionante historia en la filosofía europea, como testimonian los

¹ Texto de la ponencia presentada en el XIV Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, celebrado en Salamanca del 20 al 23 de septiembre de 2004.

nombres densos de Karl Marx y de Jean-Paul Sartre; por no citar más que estas figuras señeras de los últimos dos siglos.

Pero compartir esta experiencia es ante todo, y fundamentalmente, compartir un presente; y compartirlo como tarea para la filosofía que hacemos.

Por eso hablaba antes de una experiencia de filosofía *in fieri* y de talante comunitario. Es la experiencia de un filosofar que hace y se hace filosofía al hacer la tarea de cargar *responsablemente*, con aquellos y aquellas por cuya suerte opta, con el presente histórico. De ahí que, considerando que tomar conciencia de la responsabilidad histórica implica siempre haber superado las deformaciones del elitismo e individualismo, sea al mismo tiempo experiencia de un filosofar en colectivo; de un filosofar consciente de que asumir el presente como tarea es compartir una tarea que es obra de muchos y muchas; y de que tiene, por tanto, que perfilarse como un filosofar que se hace en compañía y desde la compañía. Con lo cual, dicho sea de pasada, no me refiero sólo a la experiencia del acompañamiento que vivimos por la participación en la tarea comunitaria actual de mejorar nuestro presente histórico, sino también a la compañía que nos depara la tradición filosófica y / o cultural con la que nos identificamos y que recreamos al continuarla con nuestro propio quehacer actual.

Proponemos entonces el modelo de una experiencia filosófica que trata de articularse como respuesta *responsable* ante el peligroso desequilibrio que caracteriza nuestra época y que convoca, por consiguiente, a la acción mancomunada para trabajar en una misma dirección de liberación. Su propuesta no tiene, pues, el sentido de la imitación ya que lo que se propone no es un modelo de teoría filosófica interesado en su difusión o reconocimiento internacional, sino más bien una experiencia de compromiso contextual que busca compartir justamente la actitud de compromiso en una tarea que podamos reconocer como común, aun cuando su mismo carácter y finalidad última, a saber, una humanidad plural en un mundo diverso convivente, requieran métodos, medidas e incluso formas de realización diversos.

2. Para entender el modelo que proponemos

Aclarado lo anterior pasemos ahora a presentar esta experiencia filosófica a la que nos estamos refiriendo y que caracterizamos con el nombre de filosofía intercultural iberoamericana. Es evidente que en el marco de esta breve reflexión nuestra presentación tendrá que limitarse a los rasgos fundamentales más relevantes para la intención que ahora perseguimos. Haremos, pues, una presentación que tendrá que ser a la vez sintética y orientada al objetivo de estas reflexiones.

Lo primero será señalar que la calificación de "iberoamericana" no está en contradicción con el espíritu intercultural que inspira y del que realmente nace este

modelo de filosofía. Su primera referencia u orientación es la interculturalidad que, en una muy elemental aproximación provisional, quiere decir tanto como capacitación para ser más de lo que somos en y por el continuo encuentro con la diversidad del otro. Interculturalidad requiere por consiguiente la disposición a salir de las fronteras que nos suelen definir.

Pero decía que la calificación de "iberoamericana" no contradice este movimiento de apertura y de ensanchamiento de la interculturalidad porque este adjetivo no connota en este caso una caracterización regional, un "gentilicio" o cualidad "patria" que limite esta filosofía a un ámbito espacial determinado, esto es, *delimitado*, en su sentido fuerte de *confinamiento*. Se trata más bien de un indicador de contextualidad que, en la visión de la reflexión intercultural – como conviene anticipar por razones argumentativas –, significa fundamentalmente la experiencia histórica por la que tomamos conciencia de lo que somos, de cómo hemos llegado a ser lo que somos y de bajo qué condiciones vivimos eso que somos. Entendido como indicador de contextualidad el adjetivo de "iberoamericana" nos indica, en este caso, no una simple coordenada regional o ubicación físico-local confinante sino la experiencia de la situación histórica en la que nos toca vivir *nuestro* insustituible, pero en cuanto *histórico* siempre entrelazado con otros, *estar* en la condición humana. Esta experiencia es fuente de diversidad y, como tal, condición para la comunicación, el intercambio y el diálogo. La interculturalidad la supone como el plural punto de partida de su propia dinámica de construir puentes entre lo diverso. Lo que sigue nos ayudará a comprender mejor el porqué.

Por otra parte debemos señalar que si no hay tensión entre la caracterización contextual "iberoamericana" y la orientación de fondo "intercultural", es además porque, para decirlo abiertamente, la contextualidad iberoamericana, como cualquier otra experiencia contextual, está sobredeterminada interculturalmente. Lo cual, sin embargo, no debe entenderse como resultado de la imposición de una opción teórica, ya que esa sobredeterminación intercultural se genera como resultado de los mismos procesos de constitución de la contextualidad iberoamericana en cuanto tal. Dicho en otros términos: La dimensión intercultural es constitutiva de las realidades contextuales que somos y hacemos, sobre todo en el ámbito de la cultura; y es, en este sentido, una cualidad que nace desde lo contextual, no una que se le añade. Todo depende, sin embargo, de la experiencia histórica que hagamos de las contextualidades en las que siempre estamos, como veremos a continuación.

Por eso complementamos esta primera observación con una segunda indicación en la que queremos subrayar que hablamos de filosofía intercultural iberoamericana para designar aquella variante del filosofar intercultural que *responde* a las exigencias de la experiencia de la contextualidad iberoamericana como *estancia*, tomada en su doble sentido de "paraje" y "permanencia" (temporal), en la que, si se nos permite expresarlo

así, viven muchas familias, pero con una forma de gobierno centralizada y jerárquica que no permite la igualitaria participación de todas ellas en la gestión de la vida ni tampoco, por consiguiente, una convivencia auténtica. La contextualidad iberoamericana se experimenta de este modo como una realidad histórica marcada por el desequilibrio político, social, cultural, religioso, económico e incluso lingüístico entre las "familias" que la construyen, y es así experiencia de conflicto e incomprensiones, de marginación y de negación, de opresión y de luchas por el reconocimiento.

Respondiendo a esta experiencia histórica de nuestra contextualidad la filosofía intercultural iberoamericana se perfila como el filosofar que trata de articular y ser vehículo del reclamo secular de justicia para aquellas "familias" cuyo derecho a la diversidad y, con ello, a la igualdad siempre fue negado. Este sería un tercer rasgo distintivo. Y se puede concretizar diciendo que la filosofía intercultural iberoamericana se caracteriza por iniciar un movimiento de recuperación revalorizante de la diversidad en su más próxima contextualidad histórica. O sea que, tomando la experiencia del colonialismo europeo (norteamericano) y de sus consecuencias todas para la configuración económica, política, social, cultural y religiosa de lo que hoy llamamos Iberoamérica o América Latina como un dato fuerte y fundante de realidades contextuales, escucha el clamor de la diversidad aplastada y se hace eco del proyecto de liberación contenido en él. Recuperar la diversidad es, pues, liberar mundos y voces; y para la filosofía intercultural iberoamericana ello significa en particular vincularse a los movimientos emancipadores de los pueblos indígenas y afroamericanos a fin de, desde esa experiencia de acompañamiento de la diversidad en activo, entrar en diálogo con las tradiciones que guían las luchas y fomentar además la comunicación entre ellas así como con las de otros contextos, sobre todo en el nivel de sus estructuras cognitivas y referentes de valoración.

Con esta opción por la recuperación de la diversidad y la comunicación desde las voces marginadas o silenciadas la filosofía intercultural iberoamericana se proyecta como una contribución específica en el marco de las luchas alternativas contra el empobrecimiento del mundo y de la humanidad, al que nos referíamos antes. Esta proyección sería otro de los rasgos fundamentales que la caracterizan; un cuarto rasgo que la involucra particularmente en la tarea de multiplicar las culturas filosóficas existentes en América. Lo que, más que aumentar el número de las formas reconocidas de hacer filosofía, significa incrementar los criterios de racionalidad, de argumentación, de valoración, etc.; así como ampliar los métodos de investigación, de enseñanza y de transmisión; sin olvidar, por supuesto, la ampliación de las fuentes del filosofar.

Combatir el empobrecimiento del mundo y de la humanidad quiere decir, pues, para la filosofía intercultural iberoamericana, articularse como un programa mancomunado de desarrollo de filosofías contextuales a partir de todas y cada una de las tradiciones

culturales que componen la diversidad cultural de Nuestra América. Esta es la vía para quebrar el monopolio de la cultura filosófica hegemónica que ha sido y sigue siendo causa de empobrecimiento filosófico, debiéndose notar que lo es en una doble vertiente. Porque, como se ve por ejemplo en el famoso debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea,² la cultura filosófica hegemónica en América no sólo niega las culturas originarias sino que incluso en su ámbito "criollo" resulta enajenante al frenar la creatividad y promover hábitos de imitación. Quebrar el monopolio de esta cultura filosófica hegemónica es, pues, asunto urgente y necesario. Y el desarrollo de filosofías contextuales como punto central en el programa de una filosofía intercultural iberoamericana es una respuesta a ese desafío. Con todo, sin embargo, este programa busca ir más lejos.

En realidad la quiebra de la hegemonía de esa cultura filosófica eurocéntrica no es más que la condición previa necesaria para poder emprender la tarea de *remundizar* la reflexión filosófica de una forma realmente plural y hacer del diálogo de las filosofías un momento del diálogo y de la interacción entre los mundos históricos en que la humanidad vive y recrea su diversidad.

De donde se desprende que la filosofía intercultural iberoamericana se perfila como un ejercicio o una práctica de diálogo de América con su diversidad. Este sería su quinto rasgo fundamental. Pero teniendo en cuenta que cuando aquí hablamos de diálogo estamos pensando en un proceso comunicativo, interactivo e igualitario, donde se va creciendo sin generación de centros ni periferias porque crecer interculturalmente es crecer en comunidad y convivencia.

Por lo que llevamos apuntado se ve que la filosofía intercultural iberoamericana es un proyecto de filosofar desde la pluralidad y para la convivencia solidaria en esa pluralidad. Su sexto rasgo característico fundamental se podría resumir, por tanto, afirmando que es filosofía para la construcción de un mundo mejor, habitado por una humanidad ecuménica que confiesa su universalidad en prácticas cotidianas de acogimiento.

Puesta al servicio de esta "utopía" la filosofía intercultural iberoamericana entiende su trabajo "en casa" como una aportación al diálogo intercultural a nivel mundial. El trabajo en favor de un *renacimiento* del filosofar en América, y como fruto precisamente del diálogo de América con su propia diversidad, es evidentemente al mismo tiempo trabajo por la pluralización de la filosofía en el mundo, pues una América que diversifica su filosofar es una América que contribuye al cultivo de la pluralidad filosófica en general y que participa en la creación de nuevas formas de intercambio e interacción, esto es, de una nueva manera de tratar con lo diverso en filosofía. Aquí tendríamos un séptimo rasgo característico que resumimos con la expresión de vocación de universalidad

² Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968; y Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1969.

contextualizada, y que nos ayuda a comprender porqué no veíamos contradicción en la doble calificación de "iberoamericana" e "intercultural" con que caracterizamos este modelo.

En un plano más concreto podemos señalar todavía un octavo rasgo distintivo de este modelo de filosofar. Es, de hecho, una consecuencia práctica de los anteriores. Pues no cabe duda de que la actitud que alimenta este filosofar nos confronta de continuo en el ejercicio de nuestra "profesión" con la inquietante pregunta por el qué hacemos cuando hacemos y / o enseñamos filosofía. Pregunta que lleva lógicamente a "descender" al terreno de las prácticas de enseñanza y de institucionalización de la filosofía, incluyendo la cuestión de las formas de financiamiento de la investigación y de la política de publicaciones, y ver que el trabajo por el desarrollo intercultural del filosofar tiene que implicar necesariamente la consideración de estas cuestiones "prácticas". Así lo ha entendido al menos la filosofía intercultural iberoamericana y es por eso que su proyecto se caracteriza también por el esfuerzo de redefinir los planes de estudio, las metodologías empleadas, los lugares y los sujetos de enseñanza y transmisión, las prioridades en la política de publicación y, por supuesto, también de los criterios de acreditación y reconocimiento.

La transformación intercultural de la filosofía en su nivel, digamos, "teórico" tiene que ir acompañada de una transformación en los planes organizativos e institucionales. En esta perspectiva se empeña también la filosofía intercultural iberoamericana, como documenta, entre otras cosas, la reciente fundación de la "Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais / Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Interculturales" que aglutina los esfuerzos e intereses de este modelo y cuya finalidad y plan de actividades dejan claro que se trata también de promover una transformación estructural.³

Para concluir esta breve aproximación nos restaría sólo decir que lo que llamamos aquí el modelo de la filosofía intercultural iberoamericana representa una práctica del filosofar que, como me parece que muestran los rasgos enunciados, se distingue por el esfuerzo de articularse como respuesta a las urgencias de nuestra época, pero desde una clara opción ética por la defensa del valor y de la dignidad de los pueblos que hoy son atropellados por los mecanismos de expansión del orden hegemónico. O sea que discierne las urgencias de nuestro tiempo "desde abajo" y entiende que filosofar hoy a la altura de nuestro tiempo significa el compromiso de hacer causa común con los y las de

³ La asociación quedó constituida oficialmente el 20 de mayo del 2003 en Canoas, Brasil. Su sede está adscrita al Departamento de Filosofía del Centro Universitario La Salle en dicha ciudad. Sobre esto se pueden consultar también las actas del V. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Interculturalidad, Género y Educación*, Frankfurt/M. 2004; así como el proyecto de investigación internacional sobre contextua-

“abajo” para reorganizar el mundo con y desde sus necesidades, posibilidades y esperanzas. Pero pasemos a nuestro tercer punto.

3. Invitación al diálogo

Decíamos ya que la propuesta que presentamos no se inspira en ninguna motivación magisterial sino que lo que la mueve es el deseo de compartir una experiencia e iniciar un diálogo con otras culturas de la filosofía, en este caso con la europea, concretamente. Tampoco, como también se dijo, se persigue una estrategia proselitista o expansionista. Invitamos al diálogo como fórmula para superar deformaciones semejantes en las relaciones entre filosofías, esto es, como *medio* de mutua ayuda y de convivencia.

Insisto en esta aclaración porque, además de las razones de fondo apuntadas en el primer punto, tenemos que tener en cuenta que la filosofía europea está muy poco acostumbrada al diálogo con otras tradiciones. Sí está en cambio acostumbrada – y diríamos casi que malacostumbrada – a que se “dialogue” con ella, y a que se haga utilizando su lenguaje, su temática y su lógica. Eso es parte de su hegemonía actual que hace que su historia se recepcione en todas las regiones del planeta, que sus autores sean estudiados y traducidos a las más diversas lenguas y que, por poner otro ejemplo concreto de ese “diálogo” por vía única, estudiantes de todo el mundo vengán a estudiar en sus beneméritas universidades.

Pero, ¿se ha molestado la filosofía europea en equilibrar la relación con las otras filosofías? ¿Ha sentido, por decirlo con un término clásico de su propia tradición, la filosofía europea “admiración” por los extraños que la estudian?

Reconocemos, naturalmente, que hay excepciones. Pensemos por ejemplo en figuras como Pedro Abelardo⁴, Ramon Llull⁵, Giambattista Vico⁶, Johann Gottfried Herder⁷ o más recientemente Jean-Paul Sartre⁸, que han abogado por la necesidad de un diálogo franco con las tradiciones culturales y/o religiosas del otro. Pero indudable es que se trata de excepciones que, como se suele decir, confirman la regla. Y la regla es que la cultura dominante filosófica europea, respaldada evidentemente por el éxito de la empresa de expansión colonialista a nivel económico, político, militar y cultural de las llamadas grandes naciones europeas, vive en el espejismo de que la *situación* europea no es contextual sino que es más bien *representación* generadora y garante de universalidad

lización de los planes de estudio en filosofía que coordina el Instituto de Misionología en Aachen. Ver: www.mwi-aachen.org

⁴ Ver por ejemplo su obra: *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (1141).

⁵ De Llull recordemos aquí su *Llibre del gentil e dels tres savis* (¿1272?).

⁶ Véase, a título de ejemplo, su obra: *Principi di scienza nuova* (1744).

⁷ Ver por ejemplo sus *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793 y sgs.).

⁸ De Sartre recordemos su estudio “Orphée noir” (1948).

sin más. Pensar la condición europea equivale así – en este espejismo – a pensar la condición humana. De modo que el diálogo con los otros no es necesario. Es más, es superfluo y hasta absurdo porque, en el fondo, el otro *no debe* existir; es inimaginable.

Sabemos además, por las razones históricas conocidas como resultado de los desenlaces de las guerras y de los pactos entre los distintos imperios europeos, que ese proceso reductor de la cultura filosófica dominante europea no se detiene ante las tradiciones de pensamiento de su propio ámbito, generando en su espacio exclusión y periferia. Pensemos, por ejemplo, en el destino de las tradiciones filosóficas españolas, portuguesas o rusas en la dinámica generativa de la cultura filosófica hegemónica de “Europa”.

Pero dejemos esta cuestión; pues con la observación sobre la “mala costumbre” de la filosofía europea dominante a que se “dialogue” con ella, pero sin sentir la necesidad de abrirse a los universos de los que la estudian e iniciar así un verdadero proceso dialógico, queremos apuntar simplemente el trasfondo histórico que justifica la necesidad de introducir este tercer punto con una llamada a la filosofía europea, sobre todo en su cultura dominante, para que lleve a cabo una consecuente autocrítica de su hegemonía.

La invitación al diálogo que proponemos, supone, en efecto, un cambio de actitud por parte de la filosofía europea; un cambio de espíritu que nos parece tanto más necesario cuanto que se trata de una invitación que viene de tradiciones que nunca ha reconocido como iguales.⁹ Sin revisar críticamente su autoseguridad teórica, la supuesta superioridad de su pensamiento sistemático, la pretendida excelencia y, por tanto, preferibilidad de la civilización de la que forma parte; o sin combatir la agresiva arrogancia de las instituciones que apuntalan su hegemonía, será difícil que pueda aceptar esta invitación aventurándose en un proceso de transformación donde lo único previsible de antemano es en realidad la pérdida definitiva de su predominio.

Pero quizás sea precisamente en esta toma de conciencia de la necesidad de un cambio de espíritu donde el modelo de la filosofía intercultural iberoamericana le pueda prestar un primer servicio a la filosofía europea. Pues el estudio del mismo le puede ayudar a reconsiderar, con sentido crítico y con una nueva sensibilidad, el proceso de constitución de su configuración hegemónica. En concreto la autocrítica de la filosofía latinoamericana que conlleva el programa de recuperación de la pluralidad filosófica iniciado por la filosofía intercultural iberoamericana¹⁰, podría ser modelo e incentivo para que la filosofía europea se aplique, con sus propios recursos, a la tarea de reconstruir su historia desde las muchas historias de las voces y memorias alternativas que la construcción teórica e imposición institucional de su forma hegemónica han condenado a

⁹ Ver sobre esto el reciente estudio de Josef Estermann, “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas. Filosofías indígenas y su mediación”, en *Concordia* 46 (2004) 73-95.

la marginación; y, por cierto, no sólo desde el imperio de la razón objetivamente de la modernidad centroeuropea, pues ese proceso se inicia ya con el "academicismo" patriarcal de la filosofía griega "clásica" y se prolonga con la ideología teológico-filosófica de la cristiandad europea medieval.

Se trataría, pues, de un primer paso en el camino del redescubrimiento y reconocimiento de la pluralidad en el interior mismo de la historia de la filosofía europea. Este paso, que *reanimaría* su historia con las historias de las tradiciones excluidas, sería a su vez la condición necesaria para dar un paso más avanzando en la línea de la toma de conciencia de la relatividad histórica de su historia. En base a su propia pluralidad podría comprender la filosofía europea que su historia, lejos de ser el reflejo de una supuesta necesidad metafísica, es un proceso contingente, contextual y, por tanto, diverso y diversificante. Pero el intercambio con la experiencia del filosofar intercultural iberoamericano sería clave para comprender el verdadero sentido de la recuperación de la diversidad y de la consiguiente crítica de su forma hegemónica. El caso del conflicto con la cultura filosófica dominante en América Latina le podría mostrar, en efecto, que el sentido de la lucha contra la filosofía hegemónica no es la conquista de la hegemonía, es decir, cambiar una hegemonía por otra, sino que es justamente la defensa de la diversidad como condición de diálogo e interacción. O sea que la filosofía europea hegemónica podría ver, como en un espejo, que la pérdida de la hegemonía no significa la caída del mundo filosófico en el vacío ni que la relatividad contextualizante de las pretendidas seguridades absolutas equivale a caer en relativismos aislantes. Al contrario, esa experiencia es necesaria para ensanchar el mundo de la filosofía y hacer posibles en él prácticas de compañía y de compartimiento. Para experimentar esta apertura a sus otros mundos debe sin embargo la filosofía europea hegemónica empezar, como decíamos, por asumir que su historia no es lo que se imaginó Hegel que debía ser, a saber, la manifestación irrevocable de la marcha lógica necesaria de la idea absoluta.¹¹ O sea que, dicho en positivo, debe asumir su historia en términos de una historia que, como cualquier otra, representa un ambivalente proceso contingente de lucha por el sentido o, si se prefiere, un campo de *ensayos* de racionalidad contextual.

Considerando por otra parte que la pluralización de la historia de la filosofía, sea en Europa o en cualquier otra región del mundo, no es *real* si no va acompañada de una vuelta consecuente a las tradiciones y culturas concretas de la gente en la variedad de sus muchos mundos de vida, que fundan de suyo la pluralidad filosófica, hay que ver también que esta tarea de la pluralización implica, como su complemento necesario, la

¹⁰ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004.

¹¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, México 1955, pp. 8 y sgs.

labor de replantear a la luz de la diversidad real contextual la forma en que la filosofía hegemónica ha concebido la relación entre "filosofía" y "cultura".

Éste sería otro de los campos en los que el diálogo con la experiencia intercultural filosófica en América le podría resultar enriquecedor a la filosofía europea. Pensamos que serían al menos dos las pistas que podría encontrar en este intercambio. Primero, que la relación entre "filosofía" y "cultura" es culturalmente relativa y que no es "la" filosofía, sino las culturas las que la deciden. Y segundo, que, como consecuencia, hay que devolver la filosofía a las culturas, y de manera especial a la cultura viva de la gente.

Todos estos son momentos que muestran que la orientación intercultural es una urgencia para la renovación de la filosofía europea en un mundo desgarrado por el proyecto uniformizador de la milicia de la globalización neoliberal y la utopía de la convivencia y del diálogo entre culturas. Son además momentos que ilustran la oportunidad que representa para esta renovación de la filosofía europea el intercambio con la experiencia del filosofar intercultural iberoamericano. Y podríamos alargar la lista de estos momentos mencionando, por ejemplo, la tarea de pluralizar y contextualizar las organizaciones e instituciones filosóficas o la perspectiva de vincular la orientación intercultural con la opción por la liberación de las víctimas del sistema hegemónico actual. Pero detengamos aquí estos apuntes para dar espacio a una breve consideración final.

4. Consideración final

Por razones históricas y culturales obvias, que hacen innecesaria una mayor argumentación, creemos que se puede dar por evidente que en esta invitación al diálogo que formula el filosofar intercultural iberoamericano a la filosofía europea corresponde a la filosofía española y portuguesa asumir una responsabilidad especial. Se nos permitirá, por tanto, una breve consideración al respecto.

En relación con los centros filosóficos hegemónicos de Europa comparten España y Portugal con América una experiencia semejante de marginación, desconocimiento y periferia. Como se sabe, son muchas y complejas las razones que concurren en la explicación de este hecho: políticas, sociales, económicas, militares, culturales, religiosas, etc. Pero a ellas habría que añadir, a nuestro criterio, una razón más; una razón que es aquí especialmente relevante porque tiene que ver con el tipo de filosofía que generan las culturas de España y Portugal como expresión de una visión del mundo y del ser humano que es alternativa a la que se va imponiendo como hegemónica en la Europa Central. Me refiero en particular a las tradiciones del humanismo hispánico, de la razón integral, de la sabiduría del "saber vivir", del mestizaje como camino y práctica de

universalización y de la filosofía narrativa. Tradiciones éstas que comparten con América, es más, que han desarrollado en gran parte gracias a su "experiencia americana".

Por compartir, pues, tanto la historia de marginación como estas tradiciones alternativas frente a la cultura filosófica hegemónica de Europa, creemos que la filosofía española y portuguesa tienen hoy el compromiso histórico de reactivar esa memoria común y unirse a esta propuesta de diálogo para ampliar la comunidad filosófica iberoamericana¹² y fortalecer así nuestras reivindicaciones y, con ellas, nuestros proyectos alternativos.

No se nos escapa que, haciendo causa común con América, la filosofía española y portuguesa resultan un claro signo de contradicción para la cultura hegemónica de su continente. ¡Pero de eso se trata precisamente! Pues ello es señal de que están ya contribuyendo a la capacitación intercultural de la filosofía europea y, por lo mismo, a la universalización de relaciones filosóficas sin hegemonías de ninguna cultura.

Raúl Fonet-Betancourt

¹² Ver sobre esto el estudio de Luis Villoro, "¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 19 (1998) 53-59; y también Francisco Miró Quesada, "Universalismo y latinoamericanismo", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 19 (1998) 61-77.