

DESAFÍOS DE LA INTERCULTURALIDAD EN CONTEXTOS DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO*

Raúl Fornet-Betancourt. Universidad de Bremen, Alemania

Nota introductoria

Se me ha invitado a hablar sobre el tema que se resume en el título con que se anuncia esta conferencia: "Desafíos de la interculturalidad en contextos del mundo contemporáneo"¹

A mi entender este título supone que el "mundo contemporáneo" y sus contextos representan un desafío para la interculturalidad y, más concretamente, para la filosofía intercultural, que es la perspectiva desde la que hablaré sobre el tema.

Pero si se asume que el "mundo contemporáneo" desafía a la filosofía intercultural, es porque ello supone a su vez que la interculturalidad o la filosofía intercultural comprenden y proyectan el mundo de una manera distinta al modo como hoy se configura ese mundo que aquí llamamos precisamente "mundo contemporáneo", queriendo seguramente significar con esta expresión –como conviene tener presente también– la figura planetaria de mundo que se impone por el curso hegemónico de la historia actual.

Partiendo de esta comprensión del tema, presentaré mis consideraciones sobre el mismo en tres pasos. Cada uno de esos tres pasos se da como un intento de contribuir al debate de una de estas tres preguntas:

1. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de "mundo contemporáneo"?
2. ¿Por qué es ese "mundo contemporáneo" un desafío para la interculturalidad o la filosofía intercultural?
3. ¿Qué puede la interculturalidad y, en particular, la filosofía intercultural frente al poder de ese mundo?

Con el orden de estas preguntas indico también el orden de las tres partes en que se divide mi conferencia. Y se notará que en este orden se deja la aclaración

* Raúl Fornet-Betancourt. *Mundo – Filosofía Intercultural – Existencia*. Edición digital Aachen / Barcelona 2023. Capítulo I, pp, 9-25.

¹ Texto de una conferencia dada en Belo Horizonte, Brasil, el 4 de octubre del 2018.

de la visión de la interculturalidad o de filosofía intercultural para el final. La razón de ello no debe buscarse en la afirmación de Hegel de que la filosofía siempre llega tarde a la cita con la historia, pues según se dice en su conocida frase: "... el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo."² No, no es Hegel el que inspira esta opción, sino más bien, y simplemente, el de todos ustedes conocido método del "ver, juzgar, actuar" que lleva a tomar en serio el momento de la contextualidad del pensar; o si, prefiere, el "hacerse cargo de la realidad" de Ignacio Ellacuría³. En esta línea pienso, pues, que es bueno que la filosofía, si debe ser también una forma de com- promiso y acción, empiece por saber dónde está y con quién debe es- tar allí donde está. Paso a la exposición de mis consideraciones sobre las tres preguntas planteadas.

1. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de "mundo contem poráneo"?

Para nosotros los que vivimos *hoy* la expresión "mundo contemporáneo" hace referencia evidentemente a este período de tiempo que compartimos como conjunto "al mismo tiempo" y que, por eso, percibimos como "nuestra época". O sea que, en este sentido, la expresión "mundo contemporáneo" nos remite a lo que los antiguos latinos asociaban con el término "saeculum". Pero en la expresión "mundo contemporáneo" podemos ver igualmente una referencia al orden y/o estado de cosas que reina en la realidad y vida de la humanidad hoy; una referencia que no sólo nos remitiría al trasfondo experiencial de otros conceptos de los latinos antiguos, como los de "mundus", "orbis" o "terra", sino que nos confrontaría además con el sentido de mundo en que habla, por ejemplo, el Papa Francisco en su encíclica *Laudato si* cuando recuerda que el "mundo", aún *hoy*, no es únicamente un problema a resolver sino también de un misterio⁴ que confronta a sus contemporáneos con la tarea de cuidarlo como "la casa común".

De esta breve indicación sobre lo que asociamos nosotros hoy con la expresión "mundo contemporáneo" me permito subrayar ahora la idea que es más

² Guillermo Federico Hegel, *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires 1955, página 36.

³ Cf. Ignacio Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en Encuentro Latinoamericano de Teología (Ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, Imprenta Venecia, México 1976, especialmente páginas 226 y siguientes

⁴ Papa Francisco, *Laudato si*, No. 12.

importante para la continuación de mi aclaración a la pregunta que nos ocupa en este primer paso. La idea es la siguiente:

La contemporaneidad en un mundo hace de sus habitantes "vecinos", "prójimos", en el tiempo y en el espacio, es más, los *emparienta* temporal y contextualmente. Pero de ahí no se deduce que el sentido ni el carácter que acompaña esa edad del mundo que les da el "aire de familia" de la contemporaneidad, se puedan explicar solamente a partir de las relaciones actuales que configuran el presente de ese tiempo del que se dice que se es contemporáneo. En razón de la historicidad que distingue lo humano, hay que decir más bien que todo presente tiene un fondo histórico; que todo "mundo" "contemporáneo", tenga o no conciencia de ello, lo es porque *ha llegado a ser* ese presente, porque es "heredero". Nuestra contemporaneidad no es la excepción. También ella es herencia, resultado e historia. Por tanto: la comprensión de su sentido y carácter requiere un esfuerzo de remontarse más allá de la espectacularidad de las novedades e innovaciones que parecen ser la esencia de nuestra época.

Afirmo lo anterior sabiendo que, por otra parte, nuestro "mundo contemporáneo" se suele caracterizar con nombres que buscan resaltar precisamente su radical novedad como "época" o "edad" singular cuyos cambios documentarían un corte histórico, un antes y un después en la historia de la humanidad. Pensemos, por ejemplo, en nombres tan conocidos, y repetidos desde muy diferentes perspectivas disciplinares, como los de: "era atómica", "mundo científico-técnico", "sociedad de consumo", "sociedad del riesgo", "sociedad del ocio y de las vivencias", "mundo de las sensaciones", "mundo posttradicional", "mundo de la información", "mundo virtual", "era de la digitalización", "era del fin de las certezas", "mundo líquido", "era de la singularización y de las comunidades elegidas", "mundo del capitalismo cognitivo y cultural", etc., etc.

Es comprensible, además, que todos estos nombres, justo en razón de que pretenden reflejar de alguna la signatura fundamental de la época, insistan en presentarse como indicadores de la novedad radical desde la que tendríamos que comprender nuestra contemporaneidad.

Con todo, sobre el trasfondo de mi afirmación anterior y, lógicamente, sin intención de desconocer o menospreciar la real novedad de los cambios que se indican en esos nombres de nuestra época, creemos que es legítimo preguntar si esos cambios no encuentran la condición de su posibilidad en fundamentos que

ellos mismos no han echado, en fundamentos teóricos y prácticos que son los pilares en que se asienta la civilización hegemónica que nos gobierna desde hace ya siglos y de la cual, por tanto, dichos cambios de hoy no sería sino manifestaciones. Por eso, dicho sea de paso, me permito poner en duda el alcance de la certeza que se ha querido expresar en esa frase que tanto se repite como un verdadero lugar común, que afirma que “nuestra época no es una época de cambios sino un cambio de época”. Pues, aunque sea cierto que hemos cambiado de época, no menos cierto me parece que esa supuesta nueva época no significa ningún cambio de civilización. O sea que en el mejor de los casos sería otra época en el interior del horizonte de la misma civilización. O sea: nuestro “mundo contemporáneo” es continuación de la civilización a la que antes me refería y sobre la cual volveré más adelante. Pero vuelvo al punto donde estaba.

Preguntando por los fundamentos que han hecho posible la novedad de nuestra época, y permitirán que lo subraye, no quiero negar ni la importancia ni las consecuencias reales que tienen los giros que se producen desde los procesos de innovación que condicionan y perfilan nuestra contemporaneidad. Más bien se trata de *historizar* nuestra situación, de ver de dónde viene en sus fundamentos y de poder así, eventualmente, saber preguntarnos si hemos edificado sobre una roca o sobre arena movediza, es decir, saber preguntarnos si hemos errado el camino, y dónde, cómo y cuándo.

Tal es, pues, el sentido y la intención de mi afirmación de que nuestro “mundo contemporáneo” es resultado, y de la consiguiente pregunta anterior por los fundamentos que lo han hecho posible. Pero se me preguntará: ¿Resultado de qué exactamente? Por eso debo precisar ahora mi afirmación en este sentido: Mi punto de vista de cara la repuesta de la pregunta de este apartado (¿A qué nos referimos cuando hablamos de “mundo contemporáneo”?) es que ese mundo que nosotros hoy llamamos nuestro “mundo contemporáneo es el resultado o, si se prefiere, el rostro actual de una civilización cuyos fundamentos se remontan por lo menos al cambio de rumbo iniciado por el nominalismo de la filosofía medieval tardía y por el humanismo renacentista, especialmente italiano. En base a esta precisión trataré, pues, a continuación de explicar mi punto de vista enumerando brevemente algunos de los supuestos que me parecen que resuenan como los fundamentos lejanos de muchos de los procesos del modelo de civilización del que nuestra contemporaneidad forma parte. Sin pretensión, por tanto, de presentar una lista completa, enumero los siguientes:

Primero, un presupuesto que llamaré presupuesto "social-político" por el impacto que tiene –¡hasta nuestros días!– en la configuración del ideal de las formas de vida, en los criterios de reconocimiento social, en las posibilidades de influencia en la política y la esfera pública en general así como en la estructuración y jerarquización de convivencia humana. Hablo de sustitución de la pobreza como regla de vida e ideal social para habitar el mundo, que aquí quiere decir "creación", en armonía con su orden trascendente y paz con toda criatura, como lo cantaba San Francisco de Asís, por la apología de la riqueza material y del trabajo humano, visto ahora no como ordenada a la perfección sino justamente como instrumento para la generación y el aumento de la riqueza material, es decir, del dinero y su acumulación.

Segundo, un presupuesto que llamaré "ontológico" porque abre el horizonte para una comprensión del orden de lo real y que, en síntesis, se puede resumir en la inversión del antiguo principio del "operari sequitur esse" en el de "esse sequitur operari". Se manifiesta con esta inversión que el poder del hombre es ahora el verdadero principio de realidad. Pero en esta inversión se nos anuncia ya otro presupuesto.

Tercero, un presupuesto que llamaré "antropológico-teológico" porque consiste en la contestación de la potencia de Dios con y por el ya mencionado poder del hombre, pero precisando ahora que se trata del poder de un hombre que ha tomado conciencia de sí como sujeto individual, libre, y, por tanto, autónomo.

Cuarto, y como condensación de los anteriores, un presupuesto que llamaré presupuesto del "antropocentrismo idolatra" porque indica la emergencia de un hombre que busca ser únicamente el producto de su propio poder y que lanza así al mundo y a la historia un proyecto de "humanización" que exige del hombre un protagonismo tal que lo lleva a romper todos los lazos que no sean los que él mismo establece en y por su acción; protagonismo que lleva por eso no sólo a destrascendentalizar, sino también a descosmologizar, desnaturalizar e incluso descomunitarizar la realidad humana. Este tipo de ser humano gana su "reino" justo en la medida en que cancela vínculos y pierde así a Dios, al cosmos, a la naturaleza y a la comunidad. Ilustro este antropocentrismo idolatra con una frase de Fichte, que acaso represente su formulación más clara y agresiva. La frase dice: "Die Urquelle alles meinen übrigen Denkens und meines Lebens, dasjenige, aus dem alles, was in mir, und für mich und durch mich seyn kann, herfließt, der innerste Geist meines Geistes, ist nicht ein fremder Geist, sondern

er ist schlechthin durch mich selbst im eigentlichsten Sinne hervorgebracht. Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf... Ich wollte nicht Natur, sondern mein eigenes Werk seyn; und ich bin es geworden, dadurch dass ich es wollte"⁵ (= "La fuente original de todo mi pensamiento restante y de mi vida, aquello a partir de lo cual fluye todo lo que puede ser en mí, para mí y a través de mí, el espíritu más interior de mi espíritu, no es un espíritu extraño sino que ha sido generado por mi mismo en el sentido más propio. Yo soy así, pues, mi propia criatura... Yo no quise ser naturaleza, sino ser mi propia obra; y he llegado a serlo porque lo he querido.")

Quinto, un presupuesto que llamaré de filosofía o de teología de la historia porque tiene que ver con lo que, desde la teología cristiana, se podría denominar como la usurpación del señorío de Dios sobre el tiempo y la historia; o con lo que, desde la filosofía, podemos calificar como suplantación del tiempo que es resonancia del ritmo del Ser (Heidegger, Panikkar) por el "tiempo" programado y calculado del activismo del *homo faber*. Un tiempo éste último que recibe sus contenidos en y por la agenda del activismo humano y que lleva, como consecuencia, a fenómenos como los que hoy se describen bajo el signo del *vaciamiento* del tiempo. Pues este tiempo, que tiene sólo la función de servir de medio para el reinado del hombre sobre el mundo, ya no "trae" nada, ya no está "grávido" con ninguna promesa de esperanza y salvación, y sólo abre a lo que ha sido previsto por las expectativas de los planes del hombre industrial.

Y, preguntemos, un tanto retóricamente, ¿cómo no reconocer el impacto o la huella de esta concepción del tiempo en uno de los conceptos que con más potencia y energía mueve y determina prácticamente todos los contextos de nuestro "mundo contemporáneo", a saber, el concepto o, mejor dicho, la ideología del progreso? Y, de hecho, está de sobra añadir que nos referimos al progreso en su sentido occidental hegemónico de desarrollo material y proceso de enriquecimiento, o sea a una dinámica que paradójicamente desvaloriza el tiempo al someterlo al compás del dinero y de la acumulación de riquezas. (Una visión que, anoto entre paréntesis, fue criticada ya aquí en Brasil muy tempranamente por Manoel Bomfim⁶.

⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, en *Fichtes Werke*, Tomo II, Walter de Gruyter, Berlin 1971, página 256.

⁶ Cf. Manoel Bomfim, *América Latina. Males de Oríem*, Topbooks Editora, Rio de Janeiro 2005, especialmente páginas 346 y siguientes. La edición original de esta obra es de 1905. Sobre esto ver también: Karl-Heinz Brodbeck, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Sytematik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009; Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, zu Klampen Verlag, Springe 2004; y Josef Estermann (Ed.)

Sexto, un presupuesto que llamaré el presupuesto de la aceptación del “ruido” como elemento y criterio de realidad y validez de realidades. Este presupuesto no se explica sin la decisión a favor de la *técnica* como camino regio para la cultural occidental⁷. Pero prefiero no llamarlo presupuesto “técnico” o “tecnológico”, porque lo que me interesa destacar aquí con él como herencia para nuestro “mundo contemporáneo” que, entre otras cosas, nos impele a estar permanentemente conectados, es precisamente la sanción social del “ruido” como forma y signo de participación en la vida. Desde entonces vamos perdiendo sensibilidad para los silencios que abren a lo sublime del mundo y estamos más atentos al “paso de la máquina” y sus sonidos disonantes, como viera ya Hölderlin⁸.

Séptimo, y por último, un presupuesto que llamaré “epistemológico” porque con él quiero resaltar la importancia del cambio de paradigma cognitivo que significó, en la cultura de la naciente modernidad centroeuropea, el paso de un conocimiento teórico y contemplativo que unía ciencia y sabiduría en su ideal de conocimiento, a un saber positivo y técnico que fragmentaba ciencia y sabiduría porque su interés cognitivo rector se dirigía al dominio y control de la realidad, y no a la perfección del ser humano.

Como se sabe, este cambio de paradigma epistemológico marca el inicio de lo que Max Weber llama “el camino especial y propio” de la racionalidad europea⁹.

Pero quién podrá negar que este “camino especial” de Europa se ha expandido por todo el mundo, sea ya por el imperialismo o por el poder de seducción de lo “nuevo” –quede esta cuestión abierta aquí– para convertirse desde entonces en una de las fuerzas decisivas para entender y hacer mundo, y representar así uno

Das Unbehagen an der Entwicklung. Eine andere Entwicklung oder anders als Entwicklung?, Verlag Mainz, Aachen 2017.

⁷ Cf. Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, tomo 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2000, páginas 5-36. y *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, en *Gesamtausgabe*, tomo 76, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2009.

⁸ Cf. Hölderlin, *Über die Religion*; citado en: Martin Heidegger, *Die Armut*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1992, página 4. Ver también Federico Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, No.220, en *Obras Completas*, Editorial Aguilar, Madrid- México-Buenos Aires 1962, página 625.

⁹ Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1988; y su obra: *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, Syndikat Verlag, Frankfurt/M. 1993. Arno Bammé, *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemaächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Velbrück Verlag, Weilerswist 2011. Y Raúl Fornet-Betancourt, *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2017.

de los pilares fundamentales del “mundo contemporáneo” que tenemos hoy a nivel planetario. He aquí, pues, otra de las herencias de nuestra contemporaneidad.

Mas detengo en este punto mi enumeración de los presupuestos para concluir este apartado con una pregunta que quiere invitar a pensar sobre la dirección espiritual fundamental a la que pudiera apuntar un “mundo contemporáneo” que se nos revela como la prolongación continuadora de una civilización construida sobre los presupuestos antes enumerados.

La pregunta la hago desde una sospecha y la planteo así:

Admitiendo que la compleja herencia indicada se puede resumir en una tendencia fundamental a la positivización de la realidad toda, esto es, a la exclusión de todo lo que no sea “producto”, vale decir, de todo lo que no sea visible y previsible, mensurable y calculable desde el horizonte de realidad del antropocentrismo idolatra, nos debiéramos hacernos esta inquietante pregunta: ¿No nos confrontará ese nuestro “mundo contemporáneo” con una tardía venganza de aquel *positivismo* que, justamente en América Latina, creíamos haber superado, de manera que en su curso dominante pudiéramos leer una inequívoca orientación de fondo hacia el abismo del nihilismo?¹⁰ Dejo planteada, como decía, esta cuestión como invitación a pensar sobre “el espíritu de nuestro tiempo”, y paso al segundo punto de mi conferencia.

2. ¿Por qué es ese “mundo contemporáneo” un desafío para la interculturalidad o la filosofía intercultural?

Después de lo expuesto en el apartado anterior me parece que la respuesta a la pregunta que planteo como tema de este segundo punto de mi conferencia, resulta evidente. Por eso la puedo adelantar en una frase lapidaria: Ese “mundo contemporáneo” del que aquí hablamos, desafía, es más, se opone a la interculturalidad, porque está informado y formado como parte integrante de la hegemonía de la civilización occidental que traza hoy el contexto mayor de vida de la humanidad. Es, pues, su pertenencia a la civilización hegemónica lo que lo

¹⁰ Hacemos esta cuestión desde los análisis de Nietzsche y, sobre todo, de Heidegger. Ver por ejemplo: Martin Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, en *Gesamtausgabe*, tomo 48, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1986; y *Metaphysik und Nihilismus*, en *Gesamtausgabe*, tomo 67, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1999.

pone en oposición frente a la interculturalidad, ya que la construcción de hegemonía va pareja siempre con la opresión de la pluralidad y, por consiguiente, con la negación de la comunicación y la convivencia interculturales. Pero veamos más de cerca esta respuesta y tratemos de explicitar su trasfondo para que se comprenda mejor la argumentación que la sostiene.

La oposición manifiesta en que, según mi interpretación, se encuentra ese "mundo contemporáneo" frente a la interculturalidad viene, ante todo, de las consecuencias teóricas y prácticas que para su concepción y configuración han tenido los supuestos nombrados. Creo que esto resulta fácilmente comprensible desde la explicación que he hecho de dichos presupuestos. Por ejemplo, en los que he llamado "presupuesto antropológico-teológico" y "presupuesto del antropocentrismo idolatra" se transparenta claramente que son el motor de procesos de estrechamiento del horizonte de la experiencia de la vida y del mundo, en cuanto, como se indicó, cortan los lazos de unión con lo trascendente, lo cósmico o lo comunitario. Y así conllevan, como consecuencia lógica de su dinámica, a la marginación o desprecio de todos aquellos universos culturales en los que resuena la fuerza vital de las relaciones que "encantan" y sostiene la vida.

Y con la misma facilidad, por poner otro ejemplo, se puede ver desde el supuesto que llamé "presupuesto epistemológico" que con él se echan los cimientos para imponer a la humanidad una constelación del saber y sus métodos que, en nombre del rigor "epistemológico", justificará la desautorización de los conocimientos que se llamarán ahora "tradicionales", quiere decir "precientíficos", y que será, por tanto, uno de los bastiones de resistencia del "mundo contemporáneo" contra el diálogo abierto de saberes que reclama un mundo intercultural.

Estos ejemplos hacen ver con claridad que el "mundo contemporáneo" del que aquí hablo, desafía a la interculturalidad porque sus fundamentos y su proyección transpiran, para decirlo con una palabra, *eurocentrismo*. Lo que quiere decir que es un mundo que no pertenece a toda la humanidad; que es un mundo en cuya fundamentación y configuración no participan con el mismo derecho todas las culturas de la humanidad. Somos así "contemporáneos" de y en un mundo cuyo desafío a la interculturalidad o a la filosofía intercultural nos revela concretamente la situación de expropiación y de destierro en que vive en él gran parte de la humanidad. Y si continuamos la explicación del trasfondo de los presupuestos enumerados, podríamos ilustrar todavía esta situación señalando,

por ejemplo, cómo la imposición del tiempo del progreso significa para otras culturas la expropiación de su tiempo propio.

Pero prefiero continuar la explicación de mi respuesta (el “mundo contemporáneo” desafía a la interculturalidad porque es un mundo que no pertenece a toda la humanidad), recurriendo a la caracterización que hizo el filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría al hablar de nuestro tiempo como una “civilización del capital”¹¹. ¿Por qué este recurso? Porque permite ampliar lo dicho hasta ahora con una indicación fundamental que ha estado implícita en varias de las afirmaciones anteriores, pero que hay que nombrar explícitamente para saber en un sentido histórico más concreto a qué nos referimos cuando hablamos de “mundo contemporáneo”.

Ante este recurso se podrá objetar que esa caracterización de Ignacio Ellacuría nos queda ya lejos en el tiempo y que su empleo para nombrar nuestro “mundo contemporáneo” sería un anacronismo. Pero creo que esta posible objeción no tiene suelo para mantenerse en pie. La realidad la desmiente. Como sistema y “cultura” mundiales el capitalismo hoy no solamente ha ganado en extensión sino también en intensidad, justo con los procesos de reconfiguración del mapa del mundo que comenzaron a partir del año de la masacre en El Salvador. De suerte que hay que decir más bien que la caracterización de Ignacio Ellacuría es hoy más certera y “actual” que cuando la expuso en el año de 1989. Esto es, sin duda, parte de la tragedia de la historia que escribe hoy la humanidad. Bien:

Ignacio Ellacuría hablaba de nuestra civilización en los términos precisos de una “civilización de la riqueza y del capital”¹². Y creo que, como decía, con ello da una pista fundamental para comprender de una forma más concreta la génesis y el carácter de los procesos vinculados con los presupuestos que hemos presentado como pilares de nuestro “mundo contemporáneo”. Además, y este es el aspecto de su caracterización que me interesa destacar ahora, la indicación de vivimos en una civilización capitalista nos ayuda a complementar la respuesta a la pregunta de este segundo apartado añadiendo que nuestro “mundo contemporáneo” es un desafío para la interculturalidad no sólo porque es eurocéntrico sino también por ser *capitalista*.

¹¹ Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos Teológicos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador 2000, páginas 233-293.

¹² Ignacio Ellacuría, *Ibidem*, página 273.

A la hegemonía europea/norteamericana se une así la hegemonía del capital como componente de nuestro "mundo contemporáneo".

De donde se sigue también que la respuesta dada arriba cuando decía que el "mundo contemporáneo" se opone a la interculturalidad porque no pertenece a la humanidad, se puede complementar y radicalizar ahora añadiendo que es porque pertenece al capital por lo que no pertenece a toda la humanidad.

Se ve así cómo un análisis detenido de las razones por las que el "mundo contemporáneo" es un desafío a la interculturalidad conduce a la pregunta política posiblemente más "impertinente" que se pueda hacer hoy. La pregunta:

¿Quién manda en el "mundo contemporáneo"? O, preguntando con más claridad todavía: ¿A quién pertenece el "mundo contemporáneo"?

Para Ignacio Ellacuría la respuesta era evidente, como parece deducirse del título de su famoso "Editorial": "A sus órdenes, mi capital!"¹³ Y el debate actual de esta cuestión parece darle la razón.¹⁴ Aquí no entraré en este debate. Pues, para la intención que persigue este segundo apartado de mi conferencia, basta con llamar la atención sobre la importancia que tiene el discernimiento de la cuestión por quién "manda" en el mundo para poder comprender realmente el sentido de su curso y con ello su posición frente a la interculturalidad¹⁵. Paso, pues, al tercer punto.

3. ¿Qué puede la interculturalidad y, en particular, la filosofía intercultural frente a la realidad adversa de ese "mundo contemporáneo"?

Una observación previa: Planteo esta tercera pregunta de esta forma para acentuar lo que decía al final de mi nota introductoria sobre la concepción de la filosofía intercultural como compromiso y acción en el mundo de hoy.

Desde su lectura del "mundo contemporáneo" y desde su posicionamiento en él a favor de la pluralidad oprimida la filosofía intercultural entiende que su acción en ese mundo debe ser en primer lugar una acción de acompañamiento de las

¹³ Ignacio Ellacuría. "A sus órdenes, mi capital", en *ECA* (1976) 637-648.

¹⁴ Ver por ejemplo: Hans-Jürgen Jakobs, *Wem gehört die Welt? : Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus*, Knaus Verlag, München 2017.

¹⁵ Observo que ya José Ortega y Gasset había llamado la atención sobre la importancia de tomar conciencia de esta cuestión. Cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, tomo 4, Alianza editorial/Revista de Occidente, Madrid 1983, especialmente la segunda parte: "¿Quién manda en el mundo?"

culturas en su lucha por la recuperación de sus propios ritmos de vida, es decir, tiempos y espacios propios. Pues es en esa lucha donde realmente se manifiesta que ese "mundo contemporáneo" tiene contextos que no son simples "márgenes" de su orden hegemónico sino justas encarnaciones de la diversidad humana y, por lo mismo, expresiones de otros ordenes de mundo.

Así aprende la filosofía intercultural a corregir la imagen sombría de un "mundo contemporáneo" que, por estar "pleno" de capitalismo, presenta únicamente el "plan" de realidad capitalista, con la experiencia de un mundo como proceso de realidades abiertas. Entendidos como expresiones de diversidad, y no como territorios ocupados, los contextos del mundo nos indican, por tanto, que un mundo que pueda ser habitado como la "casa común", no puede ser representado como el "programa de trabajo" de un orden hegemónico, sino que tiene que nacer desde un "proceso de diálogo" entre las manifestaciones concretas de la diversidad humana.

Pero por ello con este aprendizaje viene, para la filosofía intercultural, al mismo tiempo otra tarea. La tarea de comprometerse en la lucha no por darle un lugar a la diversidad en el "mundo contemporáneo" de hoy, sino en la lucha por restituir los lugares de la diversidad como contextos de peso de mundo propio. De aquí que la filosofía intercultural reclame ante el desafío del "mundo contemporáneo" que, en lo fundamental, no se trata de lograr más tolerancia ni un mayor reconocimiento dentro de la civilización vigente. Esta civilización siempre será estrecha para la pluralidad de la humanidad. El reclamo de la interculturalidad es: libertad de civilización!

Y como este reclamo supone libertad de caminos para configurar y habitar el mundo, la filosofía intercultural lo asocia con otra posibilidad de acción en el "mundo contemporáneo"; una posibilidad de acción que tiene que ver el "proceso de diálogo" al que antes me refería. Es ésta: Para que un mundo de mundos se pueda habitar como "casa común", se requiere que la diversidad humana descubra que el diálogo entre las diferencias que la componen, no puede ser simplemente un instrumento para regular y gestionar la "coexistencia" en contextos más o menos "conectados", sino que tiene que ser un diálogo que abra las diferencias a la experiencia de sentir la necesidad de ir más allá del mero "estar juntos", para renacer a sí mismas como diferencias *conviventes*¹⁶. Lo que

¹⁶ Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approximation / La convivencia*

quiere decir que es un diálogo que “comunica” formas de vida y de mundo para la *convivencia*, tomando aquí la palabra en su sentido fuerte de habitar la “casa común” como miembros de una *familia* que ha reconocido sus lazos de parentesco como la cara visible de la participación en el tejido del misterio de la vida.

En suma: ¿Qué puede hacer la filosofía intercultural en nuestro “mundo contemporáneo”? Trabajar para la *convivencia* humana en el sentido indicado.

Observación final

Termino con esta observación.

Que haya resumido la tarea de la filosofía intercultural en ese trabajar por una convivencia humana que realmente merezca ese nombre, implica para mí que tenemos que aprender a leer los desafíos a la interculturalidad que plantea el “mundo contemporáneo” como desafíos que brotan también desde nosotros mismos, esto es, de nuestra propia manera de entender y practicar lo humano en nosotros. Si convivimos mal, es también, y acaso principalmente, porque cada uno de nosotros realiza mal lo humano en su vida. Es posible, pues, que el mayor desafío sea el tipo de ser humano que encarnamos. Por ello, aunque – contra la recomendación de Hegel de que la filosofía debiera cuidarse de ser edificante¹⁷ – pueda parecer algo edificante, permitan que termine con una pregunta dirigida a cada uno de nosotros en su manera de ser humano: ¿Seremos nosotros, contemporáneos de este tiempo adverso a la buena convivencia, capaces de interrumpir la corriente de la mala convivencia?

humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2011. y Raúl Fornet-Betancourt, *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina* Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2014; y *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2016.

¹⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ulstein Buch, Frankfurt/M.- Berlin-Wien 1970, página 17, en la que sentencia: “Die Philosophie muß sich hütten, erbaulich sein zu wollen”. La traducción española dice: “Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.” G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1966, página 11.