

Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural

Raúl Fornet-Betancourt

1. Observaciones preliminares

1.1. Un momento de autocrítica

El título de mi ponencia quiere ser resumen de una perspectiva de trabajo que hoy me parece prioritaria. Pero como esa perspectiva de trabajo, que esbozaré en sus presupuestos fundamentales a continuación, no está en línea de continuidad, al menos en un sentido pleno o absoluto, con posiciones más sostenidas en otros trabajos¹, me parece obligado comenzar con unas palabras explicativas de ese giro; palabras que serán, lógicamente, explicativas en sentido autocrítico, pues se trata de aclarar por qué se retira un punto de vista y se arriesga uno nuevo.

Cabe indicar, por otra parte, que si formulo públicamente esta autocrítica justo en el marco del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana de Salamanca, es porque este Seminario, que en cierta forma es parte integrante de mi propia autobiografía intelectual, ha sido el foro donde con bastante insistencia, casi desde los comienzos del Seminario, he defendido el punto de vista que hoy considero problemático².

En resumen ese punto de vista que hoy considero superado, se basaba en la idea rectora de la inculturación y contextualización de la filosofía. Entendía, en efecto, que esa idea era una perspectiva fecunda para emprender el trabajo de la fundamentación teórica de una filosofía latinoamericana en el sentido preciso de una forma de pensamiento que, reconociendo y respetando todavía la normatividad formal-metodológica del núcleo fuerte –el logos– que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental, se aplica a la adaptación

creadora de ese logos a través de su inserción y de su arraigo en la cultura, en la historia y en el contexto propios. Esta forma o modelo de pensamiento filosófico no es, así, repetitivo ni imitador. Afronta problemas reales específicos; y va con ello configurando el logos filosófico desde una historicidad propia, esto es, como momento integrante o componente del proceso comprensivo general por el que una historia o cultura particular busca su sentido, la solución de sus problemas, el enfoque del futuro, etc. En la inculturación de la filosofía, pues, se da cuenta de la historicidad del logos. Más aún: la inculturación es la expresión concreta del proceso de historificación del logos.

Hoy, sin embargo, como insinuaba antes, esa perspectiva de la inculturación de la filosofía representa para mí una hipótesis sumamente problemática. Me parece, en efecto, que no es suficientemente radical como para poder ser base del giro innovador que está requiriendo de la filosofía la nueva constelación de los saberes y de las culturas que determina hoy nuestra imagen del mundo. Pues, como se manifiesta de manera ejemplar en los modelos hoy desarrollados o en desarrollo todavía³, hay razón para sospechar que la idea de la inculturación de la filosofía opera con una concepción del logos filosóficos que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte –es decir, en la consagrada como línea rectora en las llamadas historias universales de la filosofía– y que está de este modo determinada, en lo esencial, monoculturalmente. La idea de la inculturación de la filosofía conlleva, desde esa perspectiva, una importante limitación teórica, a saber, que parece suponer algo así como un “núcleo fuerte” en la filosofía y que en su dinámica, por tanto, ese “núcleo fuerte” se pone o debe ponerse en juego sólo hasta cierto límite. Pues, partiendo del supuesto de que el logos filosófico ha ido cuajando una racionalidad con valor normativo para el ulterior desarrollo de la filosofía, la inculturación afirmarí­a ciertamente la historicidad del logos, pero considerando como intocable la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición (occidental). De manera que en el proceso de la historificación operaría una componente que no solamente lo limita en cuanto que está presente en él como condición, y no como momento emergente del mismo, sino que le marcaría

además a priori la frontera de sus posibilidades de desarrollo. La aceptación de una estructura fundamental de racionalidad constituida como línea formal normativa en el proceso de inculturación equivale así a limitar dicho proceso en el nivel que es decisivo a mi parecer, cual es el de liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida para que pueda manifestarse en su originaria potencialidad polifónica. No se trataría entonces de admitir una forma del logos como canónica, es decir, como punto referencial absoluto para discernir lo filosófico, sino que se trataría más bien de correr el riesgo de poner en juego incluso esa estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de una tradición (la occidental) y de ensayar la *experiencia* de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos *lógicamente* abierto e indefinido.

Dicho con otras palabras, habría que renunciar a la idea de que la inculturación de la filosofía se cumple como la dinámica de arraigar un logos monoculturalmente determinado por Occidente en las culturas asiáticas, africanas o amerindias, pues la inculturación se vería así limitada a ser un proceso de asimilación de la supuesta particularidad de las otras culturas. Si el supuesto de base es la aceptación de que en el logos occidental se ha condensado la estructura fundamental de lo que llamamos racionalidad con carácter universal, es evidente entonces que desde esa perspectiva la inculturación implica el reconocimiento de una especie de “tronco” común que se debe plantar en otros suelos, y que de esta suerte debe además dar frutos propios; pero que no debe perder su identidad originaria. O sea que, aunque dé frutos propios del país, debe ser siempre identificable como el “tronco” que se ha transplantado. La inculturación no deberá traspasar ese límite, ya que si lo hace pone en peligro la unidad o universalidad que supuestamente asegura ese “tronco”, ese núcleo fuerte.

Muy distinto se plantea este problema si la inculturación se comprendiese como movimiento de transracionalización del logos a través de la aceptación de la solidaria equivalencia de los logos en que hablan las culturas. Es decir, si partiese de la hipótesis de la polifonía de lo filosófico. Pues entonces se trataría

de empezar a cumplir aquel programa que José Martí resumió como hipoteca de futuro con estas elocuentes palabras: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas"⁴.

Injertar el mundo en el tronco propio significa, a mi modo de ver –y por eso recurro a este texto martiano–, darle la vuelta al problema. La cuestión no es ahora cómo integrar lo propio en el movimiento de lo "universal", sino cómo injertar la diversidad del mundo en lo propio. Con esto se rompe el círculo de la dialéctica del conflicto entre lo "universal" y lo "particular", y con ello se deja atrás también como una falsa cuestión la dificultad del reconocimiento de lo propio o particular sin su anterior justificación ante lo "universal". Pues ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay "particularidades" y "universalidad", sino universalidades históricas. Y todo dependerá entonces de si esas universalidades se capacitan para el encuentro solidario entre sí, o no.

Aplicando la idea martiana a la filosofía se tiene la consecuencia de que cada tronco cultural debe fungir como la plataforma desde la que se abre *un* modo de pensar, que quiere articularse como filosofía, a la tradición filosófica constituida y consolidada ya en otras culturas. Ese tronco propio es la referencia primera, en tanto que universo concreto de vida y de pensamiento, para decir lo propio; pero también para aprender a ver la contingencia de ese decir y para fomentar, consiguientemente, la actitud abierta en ese decir propio; esto es, para que sea en su fondo mismo decir contrastante. Y entiendo por ello el decir que, sabiendo autocríticamente de su contingencia, se articula como proceso desde un "tronco", pero incluyendo desde el principio en su dinámica de articulación la necesidad de no consolidar estaciones en su camino sino después de cumplido el trabajo de contrastar lo tenido como propio, o lo que dice su propio decir sobre problemas determinados, con otras tradiciones del decir, con otros mundos universos culturales. Y está claro que en esta dinámica del contrastar o comparar se tiene que proceder "sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral, y desde un punto de vista trascendente y ventajoso"⁵.

Dicho más concretamente: injertar el mundo en el tronco propio significa, para el quehacer filosófico, repensar no sólo la comprensión de la filosofía con la que solemos trabajar, sino también replantear nuestra manera de entender la relación con la tradición occidental de la filosofía o con la filosofía que ha crecido dentro de la tradición de la cultura de Occidente. Requiere entonces, sobre todo por parte de los filósofos profesionales educados según los cánones de esa tradición occidental de la filosofía, un ejercicio de revisión autocrítica y de nueva reinstalación teórica. Este proceso de aprendizaje supone lógicamente la disposición a des-definir la filosofía, quiere decir, liberarla de la definición monocultural que todavía pesa sobre ella o, al menos, de no elevar esa definición occidental a la categoría de paradigma universalmente normativo. Esta disposición es indispensable para que se pueda iniciar esa dinámica del contraste; dinámica, que en el estricto nivel filosófico, se caracteriza o deberá ser constituida por lo que aquí quiero resumir con el concepto del "litigio" de las filosofías entre sí, en el sentido fuerte de pleito entre diversos logos filosóficos.

Es evidente que con ello se señala además una inquietante pregunta. Pues esa nueva relación con la tradición filosófica dentro de la que la mayoría de nosotros ha sido formada, implica un cambio teórico de lugar que conlleva por su parte a la cuestión del replanteamiento de los hábitos y recursos en nuestra manera filosófica de pensar. Pero esta cuestión tiene ya que ver con mi segunda observación preliminar.

1.2. ¿Desde dónde y cómo hacer filosofía hoy?

Esta pregunta, como insinuaba antes, es cuestión crítica para todo aquel que ha entrado en una relación problemática con la forma heredada de hacer filosofía. Indica, en efecto, un momento de crisis en cuanto que supone la quiebra de la evidencia de una concepción de la filosofía y con ello también, naturalmente, el fin de la seguridad teórica de que la forma en que hacemos filosofía, con sus medios y recursos, es la única posible.

Por eso quien entra en conflicto con su herencia filosófica tiene que preguntarse: ¿dónde estoy con mi forma de hacer filosofía? Y esta pregunta se agudiza todavía más cuando la razón de ese conflicto viene de la experiencia de que esa forma de hacer filosofía es heredera de una tradición cultural determinada, ya que en esa experiencia se manifiesta el límite de todo un horizonte de comprensión. La búsqueda de una nueva forma para el quehacer filosófico aparece así vinculada a la necesidad de superar ese límite cultural. Preguntar por una posible forma nueva para la filosofía es preguntar también por la posibilidad de salir de la evidencia de la propia tradición. ¿Cómo abrirse a otras tradiciones de pensamiento? Si no respondemos a esta pregunta, mal podremos determinar el desde dónde y el cómo de una nueva forma para la filosofía hoy. Pues, desde mi punto de vista, la perspectiva de respuesta para una nueva reubicación de la filosofía encuentra su clave en esa apertura, en ese saber salirse de las redes de la propia tradición; y entrar en diálogo contrastante con otras tradiciones. Aquí se decide realmente lo fundamental, a saber, el asumir la comprensión de que todo desde dónde y todo cómo hacer filosofía es contingente y respectivo a otras formas.

En definitiva lo que se pone en juego en esta pregunta es el orden del saber; o, mejor dicho, la seguridad del orden del saber desde el que comprendemos la filosofía. No se escapa, en efecto, que en su nivel más hondo esa pregunta se plantea como pregunta por la contingencia del orden del saber filosófico. Si la filosofía busca nuevas formas, impelida por urgencias históricas y por exigencias de autonomías culturales, no es sólo porque vislumbra que en el futuro podrá y deberá ser de otra manera, sino porque sospecha además que en su tradición sancionada como clásica hay también perspectivas oprimidas; y que pudo, también su pasado ser de otra manera. La contingencia de toda forma de filosofía parece ser, de esta suerte, la perspectiva de fondo para ensayar responder a la cuestión de cómo hacer filosofía hoy.

Y si insistimos en esta idea de la contingencia del orden del saber filosófico, es porque nos luce de primordial importancia en el programa de búsqueda de

una filosofía intercultural. Pues, ¿no es acaso la dimensión intercultural el campo abierto donde toda forma filosófica culturalmente determinada se evidencia como contingente y necesitada del contraste con otras?

1.3. ¿De qué se trata?

Para ir precisando lo anteriormente dicho queremos adelantar que con el título de esta ponencia se busca ver si desde la experiencia histórica cultural de los pueblos de Iberoamérica se puede intentar esbozar un plan para la transformación de la filosofía en la perspectiva de una filosofía intercultural o, más exactamente formulado, de una filosofía que se articula desde el diálogo entre culturas.

Se trata entonces de una transformación de la filosofía desde la revisión crítica de lo filosóficamente alcanzado hasta ahora a la luz de los aportes reflexivos de las diversas regiones culturales. O sea que se trata de delinear, sobre puntos referenciales nuevos el mapamundi de la filosofía. Pero se trata igualmente de una transformación prospectiva de la filosofía, proyectada hacia el futuro, con la explícita prioridad de fomentar una forma de racionalidad filosófica que sea proceso de permanente convocación y consultación de racionalidades propias que, en última instancia, se demuestran como tales sólo en y mediante ese proceso de diálogo y contraste con las otras.

Se entiende que desde esta perspectiva una filosofía intercultural es lo contrario a todo intento de vuelta al provincialismo, a la comarca. No es comarca sino comercio; no es retiro sino trato y con-trato. Y por eso su supuesto de la contingencia o regionalidad del orden del saber no apunta a dificultar la comunicación ni, menos todavía, a rechazar de entrada el diálogo, sino que va contra el peligro cierto de ocultar la diferencia cultural bajo el manto opresor de una universalidad decretada monoculturalmente, como sería la universalidad extensiva y expansiva de Hegel. La filosofía intercultural se despidе de esa universalidad que Occidente ha decretado y se orienta en la idea regulativa de

una “universalidad” *conseguida* por la convocación de universalidades históricas, y que acaso se configure como pluri-versidad.

Pero tratemos ahora de precisar cómo la experiencia histórica cultural de Iberoamérica puede ser quizá base para un programa de transformación de la filosofía en sentido intercultural.

2. Hacia un esbozo de programa o modelo de filosofía intercultural a partir de Iberoamérica

2.1. La condición experiencial histórica:

El verdadero descubrimiento de América⁶

Es obvio que la propuesta que se hace con el título de esta ponencia, descansa sobre un supuesto que conviene explicitar; pues constituye algo así como la condición real de posibilidad histórica cierta de este programa de trabajo. Y se adivina que ese presupuesto tiene que ver con nuestro modo de comprender la realidad cultural americana. Pues si nos atrevemos a proponer dicha realidad como posible base para un filosofar orientado interculturalmente, es porque partimos, lógicamente, de la comprensión de América como mundo intercultural en el que se encuentran muchos pueblos.

Conviene, por tanto, hacer una primera aclaración: para nosotros no es América el lugar histórico donde, como se suele repetir con insistencia interesada, se encuentran sólo dos mundos. América no es el resultado del encuentro de dos mundos. Es más bien complejo mosaico de muchos pueblos y del comercio de otras tantas tradiciones. Por eso se impone un movimiento de aprendizaje que nos permita des-cubrir realmente la realidad americana en su originaria pluralidad.

En esta misma línea conviene aclarar, en segundo lugar, que nos oponemos a toda interpretación uniformizante de lo que Martí llamó “Nuestra América”.

Dicho positivamente: para el esbozo de nuestro modelo de filosofar intercultural recurrimos a la visión martiana de “Nuestra América” como afirmación de la textura intercultural de la realidad americana. Nos explicamos.

El discurso martiano sobre “Nuestra América” se ha considerado predominantemente desde la óptica de la demarcación y la contraposición frente a los Estados Unidos de América. Esto es, ciertamente, legítimo y correcto. Pero si se le toma, como ha sucedido, por el sentido predominante, creemos que se ofuzca la auténtica comprensión martiana. Pues, a un nivel otro y más esencial de significación, “Nuestra América” es el nombre de la utopía histórico-social que Martí quiere ver realizada en y por las sociedades de nuestras naciones, en el sentido específico de un orden político-social justo que supere *prácticamente* la hegemonía de cualquier grupo étnico o de poder, mediante la efectivización del principio rector de “la razón de todos en las cosas de todos...”⁷ “Nuestra América” no es, por tanto, ni la invención abstracta de un visionario mántico ni, acaso menos todavía, la voluntarista afirmación de una unidad ideal encubridora de la conflictiva realidad existente. Pero por eso mismo tampoco es nuestra América la fórmula de fácil uso festivo con que se la presenta recurrentemente al ser utilizada o manipulada en servicio de una engañosa imagen de unidad continental bajo la opresora hegemonía de la cultura blanca-europea. Para Martí, “Nuestra América” es, ante todo, novedad histórica; novedad a fraguar en su perfil concreto en la lucha histórica por la liberación. “Nuestra América” es así crítica al colonialismo como sistema de opresión y de destrucción de la diversidad. “Nuestra América” nace con la liberación de las diferencias culturales, y por ello nace también sobre la base de la libre comunicación de los pueblos: “Se ponen en pie los pueblos y se saludan. ‘¿Cómo somos?’ se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son”⁸. “Nuestra América” es, pues, proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria.

Lógicamente esta lectura de la utopía martiana de “Nuestra América” en clave intercultural tiene implicaciones de gran alcance para el tema que tratamos aquí. O sea que el descubrimiento de América como complejo tejido de diversos

pueblos y culturas no es sólo base posibilitadora de un modelo de filosofía intercultural, sino que además constituye uno de los focos de riqueza temática del mismo. Pero esto es ya parte del apartado siguiente.

2.2. Puntos claves para un programa de filosofía intercultural desde el pensamiento iberoamericano

2.2.1. Relectura crítica del pensamiento iberoamericano

El caso de José Martí es, ciertamente, además de representativo, central en la historia de las ideas en América. Pero seguro es también que no es la única figura que ha sabido articular su sensibilidad perceptora de la multiplicidad real y lógica con que está cargada América. Por eso nos luce conveniente que el programa de un filosofar intercultural a partir de la experiencia iberoamericana tome su punto de partida de realización no con la elaboración de una tesis teórica, sino con el trabajo histórico de reconstrucción crítica de nuestra tradición de pensamiento.

Este trabajo tendría que ser, en primer lugar, una relectura de la historia de las ideas que ya se ha hecho en América. Todos sabemos, por otra parte, que la historia de las ideas es una de las áreas de la filosofía que más se ha trabajado en América y que con ella se identifican nombres sobresalientes de nuestra filosofía más reciente como los de Ardao, Gaos, Roig o Zea. Con todo pensamos que esa relectura crítica tendría que orientarse en su primer momento a la explicitación sistemática de los criterios con que se ha historiado nuestro pensamiento, para poder así ir sabiendo por qué la historia ya escrita de nuestro pensamiento filosófico se ha escrito de *esa manera*, y no de otra; o por qué en ella nos encontramos con líneas de pensamiento predominantemente occidentales y por qué, consiguientemente, otras voces juegan en ella un papel más bien marginal. Esto no quiere decir, naturalmente, que la relectura crítica de nuestra historia de las ideas disponible no nos pueda sorprender con momentos que, aunque acaso marginales, apunten ya a la percepción de la polifonía del pensamiento iberoamericano. Pero esto, tanto como lo anterior, tendrá que ser decidido en el curso de esa relectura.

En un segundo momento tendría que aplicarse este trabajo de reconstrucción crítica del pensamiento iberoamericano al estudio de otras tradiciones. Esto es, no puede limitarse a la historia transmitida y documentada por escrito, sino que tiene que abrirse a otras fuentes transmisoras de pensamiento, como por ejemplo las tradiciones orales y simbólicas. Creemos que esto es indispensable si queremos ensanchar el campo de percepción de voces que hoy desconocemos. De manera especial supondría esta perspectiva de trabajo dedicarse a rastrear las formas de expresión que se articulan desde la experiencia histórica de los pueblos indígenas y afroamericanos; cuidándose naturalmente de no querer entender demasiado rápido a estos pueblos cuando sus voces usen el idioma español como vehículo de comunicación. Queremos advertir con ello que, incluso cuando un indígena o un afroamericano hablen en español, no debemos proceder de manera asimilatoria o reduccionista y concluir demasiado rápidamente que pertenece a “nuestro” (occidental) pensamiento. Pues no debemos olvidar que, como supo ver don Miguel de Unamuno y Marinello ratifica: “La lengua española había dicho en América cosas que nunca dijo en España. Y lo mismo podría afirmarse, y quizá con más fundamento, de lo que el portugués ha dicho en el Brasil...”⁹

2.2.2. Reaprender a pensar

Entendemos que ese trabajo de reconstrucción crítica de la historia del pensamiento iberoamericano desde la perspectiva que sospecha en él una real, aunque hasta ahora poco percibida, polifonía de voces, debe ser base para iniciar una dinámica de nuevo aprendizaje en el acto mismo de pensar. Habría que preguntarse, en efecto, si no es hora de intentar superar el horizonte de un pensar calificado monoculturalmente y de abrirse, por tanto, a la aventura de un pensar que, quedando un tanto en suspenso en su estructura lógica fundamental, se autopercibe primariamente como lugar del proceso donde se dan cita diversas voces. Pensar sería así ejercicio de convocación de voces, de saberes y de sabidurías.

Este pensar ya no estaría al nivel de la dialéctica sujeto-objeto del conocimiento, sino que se ubicaría más bien en un nivel cualitativamente superior marcado por la explicitación de la respectividad de los sujetos. En este pensar respectivo, donde sólo hay sujetos, se opera entonces una transformación del conocimiento en el sentido de que conocer es un proceso de nacimiento común con el otro sujeto. Se trataría entonces de ensayar un pensar que no sea impositivo, sino que se arriesgue a ir co-naciendo, en respectividad asumida, con las otras culturas.

2.2.3. Desarrollar filosofías pre-posicionales

Este proceso de reaprendimiento de nuestra manera propia de pensar, es decir, de aquella que espontáneamente tiene sus referencias en lo que denominamos “nuestra cultura”, tiene indudablemente consecuencias fuertes para el quehacer filosófico que de él puede derivarse. En efecto, pues, ese pensar que, explicitando su respectividad a otras culturas como accesos también válidos a la realidad, se cualifica como pensar dispuesto a la experiencia intercultural, es, a nivel filosófico, un pensar que pasa de la actitud de la *posición definiente* a la actitud de la pro-posición indicadora. Se daría paso así a una forma de filosofía pro-posicional que no privilegia ningún sistema conceptual; primero, porque es conciente de la contingencia de su acceso a la Realidad regulativa, al “Uno” con los muchos nombres; y, segundo, y, por consiguiente, porque sabe que el saber último y completo, incluso acerca de su propio saber, se consigue acaso sólo en la experiencia de la inter-trans-culturación.

Notas

¹ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985; *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/M. 1988; "Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural, en *Revista de Filosofía* 55 (1986) 517-333; y "La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico", en *Diálogo Filosófico* 5 (1990) 52-71.

² A título de ejemplo pueden consultarse mis dos últimas ponencias en los Seminarios de 1988 y de 1990: Raúl Fornet-Betancourt. "Filosofía latinoamericana: ¿Posibilidad o realidad?", en *Logos* 5 (1990) 47-68. (Por un error involuntario no se publicó esta ponencia en las Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana.) Cf también Raúl Fornet Betancourt, "Balance y perspectivas del estudio del pensamiento latinoamericano en América y Europa", en Antonio Heredia (coordinador), *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, 1992, pp.397-410.

³ Cf. Juan Carlos Scannone. *Nuevo Punto de partida en la Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires 1990; y Franz Wimmer, *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien, 1988.

⁴ José Martí, *Nuestra América*, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana, 1975, p. 18.

⁵ Raimundo Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, 1990, p. 84.

⁶ Cabe indicar que lo que a continuación se dice sobre la necesidad de descubrir a America como realidad intercultural se puede y debe aplicar a la realidad de la península ibérica como comunidad de pueblos.

⁷ José Martí, op. cit., p. 19.

⁸ José Martí, ibid, p. 20.

⁹ Juan Marinello, *Ensayos*, La Habana, 1977, p. 403.