

# Ética y filosofía de la interculturalidad

Giuseppe Cacciatore<sup>\*</sup>

[Trad. de María Lida Mollo]

La tarea que una filosofía intercultural puede asumir hoy es la de una discusión de amplio alcance, impulsada a formular nuevamente o a renovar categorías que deben recuperar todo su valor crítico respecto a la dimensión totalizadora de la ideología del libre mercado y de la globalización. En esta ponencia se pretende reflexionar sobre la relación entre interculturalidad e identidad.

---

\* Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Federico II de Nápoles; ha sido director del Centro de Estudios Viquianos del CNR de Nápoles. Entre sus temas de investigación se encuentra el historicismo alemán contemporáneo, la tradición de la "filosofía civil" italiana, Giambattista Vico, teoría e historia de la historiografía. Entre sus obras: *Scienza e filosofia in Dilthey*, Guida, Napoli, 1976; *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Bloch*, Dedalo, Bari, 1979; *Vita e forme della scienza storica*, Morano, Napoli, 1985; *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli, 1993; *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra '800 e '900*, Guerini, Milano, 1994; *L'etica dello storicismo*, Lecce, 2000. Ha editado las obras: W. Dilthey, *Critica della metafisica e ragione storica* (en colaboración con Giuseppe Cantillo), 1995, *Lo storicismo e la sua storia* (en colaboración con Giuseppe Cantillo y Giuseppe Lissa), 1997. Ha sido Visiting Professor en muchas universidades americanas, como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de Caracas, la Universidad de Maracaibo y varias universidades europeas, como la de Halle y la Universidad de Berlín.

Una filosofía que pretenda estar a la altura de las radicales transformaciones del mundo contemporáneo y que quiera contribuir a la comprensión y al análisis de la fundamental contradicción que hoy se manifiesta, en términos renovados, entre el absolutismo de la universalidad abstracta del pensamiento único de la globalización económica, social y cultural y la identidad histórica de las particulares individualidades de pueblos y sociedades, no puede proponerse en otro modo que como compromiso ético, pero también como compromiso de discusión y de nueva elaboración de las clásicas categorías filosóficas y de los tradicionales instrumentales conceptuales.

Que se deba poner en primer plano el aspecto del compromiso ético de la filosofía –también en la discusión sobre ideas como cultura, interculturalidad, identidad– deriva de la elemental e incoercible exigencia de deber y poder construir –en una época que parece estar dominada por la dictadura del “post” y, en consecuencia, por las post-filosofías, por las post-ideologías, por las post-éticas, por la post-modernidad de todo tipo– valores alternativos a un proyecto de hegemonía política (que se convierte también en un proyecto de hegemonía cultural) basado, en último análisis, en la reducción de la vida y de los mecanismos de su misma reproducción, al dominio económico y político-militar de la globalización neoliberal y al fundamentalismo religioso y dogmático del neoconservadurismo.

En este contexto, la propuesta de una filosofía intercultural como lugar de nuevas relaciones entre pueblos y culturas, pero también como reivindicación de autonomía y de igual dignidad de las identidades étnicas histórico-culturales y nacionales, puede constituir una posible respuesta crítica al modo en que la concentración económica y política de los nuevos imperialismos se transfigura en un pensamiento único y en el control de los saberes, de los conocimientos y de las informaciones. Las categorías y los conceptos auténticamente filosóficos deberían ayudar a interpretar la realidad contemporánea; así como las reglas morales, que no pretendan ser normas absolutas y abstractas, podrían delinear y contextualizar los estilos de vida y las conductas

prácticas de los individuos. Pero hoy las categorías filosóficas y los valores prácticos parecen no tener más la capacidad de medirse con la realidad. Por esto, la tarea que una filosofía intercultural puede asumir hoy es la de una discusión de amplio alcance, impulsada a formular nuevamente o a renovar categorías que deben recuperar todo su valor crítico respecto a la dimensión totalizadora de la ideología del libre mercado y de la globalización.

Plantear en términos científicos y metódicos el gran problema de la interculturalidad significa, en primer lugar, mirar desde una perspectiva que coloca en primer plano no tanto y no solo las también importantes perspectivas del análisis comparado de las culturas, de las filosofías, de los modelos antropológicos, sino más bien, las dimensiones éticas y políticas –y, más aún, filosófico-conceptuales– que hoy caracterizan las categorías de multiculturalismo, de ciudadanía democrática y universal, de intersubjetividad, de derechos humanos y, en primer lugar, de relación.

El concepto de interculturalidad tiene una historia bastante reciente, aunque naturalmente dicho concepto debe ser considerado en todas sus múltiples relaciones/diferencias con otros términos y conceptos como multiculturalismo, transculturalidad, estudios culturales, etcétera. Los modelos interpretativos de tales conceptos son múltiples y requieren ser críticamente avalados tras un progresivo examen que aquí no es posible realizar. De verdadera filosofía intercultural se ha empezado a hablar y a discutir entre finales de los años ochenta e inicios de los noventa, cuando más se ha desarrollado el debate sobre los problemas del multiculturalismo y de las diferencias culturales en el plano histórico, antropológico, sociológico y filosófico.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Especialmente en el contexto filosófico alemán y latinoamericano está en curso, ya desde hace algunos años, un interesante debate histórico y filosófico sobre la interculturalidad. Véase F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Passagen Verlag, Wien, 1990; R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, 1990; R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Bremen, 1992; R. A. Mall, D. Lohmar (al cuidado de), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Rodopi, Amsterdam, 1993; W. Welsch, "Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", in *Information Philosophie*, 2, 1992, pp. 5-20 (también en tr. it. en *Paradigmi*, X, 30, 1992, pp. 665-689); R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2001; R. Fornet-Betancourt, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", en *Cultura Latinoamericana*, Anuario Instituto di Studi latinoamericani, n. 3, 2001, pp. 251-271; R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Aachen, 2003; R. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en la era intercultural*, Aachen, 2004; R. Fornet-Betancourt, *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*,

Se puede afirmar que cuanto más se complica la dinámica de los sistemas culturales en los procesos de comparación y relación de las diversidades espaciales y temporales, más plausible deviene una noción de interculturalidad que desplaza el problema de la relación del nexo externo entre las culturas (entendidas como fenómenos sustancialmente unitarios e individualmente identificables, y por ende como identidades separadas) al nexo interno de una misma fenomenología cultural (en el sentido de la contaminación, del hibridismo, del mestizaje). La interculturalidad, entonces, no atañe solo a las cuestiones de la integración entre culturas diferentes, sino también y principalmente a los problemas que hoy caracterizan a todas las sociedades complejas, en las cuales los paradigmas culturales pertenecen no solo a las raíces étnicas, sino también al modo en que estas raíces se mezclan y se entrelazan en las grandes realidades urbanas y metropolitanas, en los grupos sociales, en las comunidades locales.

El problema de la interculturalidad, entonces, hoy deviene esencialmente el de la elaboración de instrumentos lógicos y lingüísticos para la cognoscibilidad, narración y comprensión de las identidades. Desde este punto de vista se puede decir que el reconocimiento de las diferencias desborda, por así decir, el dato descriptivo y saca a la luz una intencionalidad ético-filosófica que acepta como premisa fundante el reconocimiento de una realidad multicultural, pero además desarrolla los efectos hacia la búsqueda real de una convivencia que debe transversalmente caracterizar casi todas las sociedades avanzadas de la contemporaneidad.

La insistencia en el perfil ético-político de la filosofía de la interculturalidad –especialmente si ello es condicionado con una especificidad histórica,

---

Nordhausen, 2005; A. Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana* (en particular el cap. VI, “Filosofía latinoamericana e interculturalidad”), Maracaibo, 2001; R. Salas Astrain, “Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural”, en *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 41, 2002, pp. 7-29; H. Kimmeler, *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*, Hamburg, 2002; V. Martin Fiorino, “Dall’etica della liberazione all’etica interculturale latinoamericana”, texto de una conferencia dada en 2004 en el Doctorado de Cultura storico-giuridica e architettonica del Mediterraneo, Universidad de Nápoles Federico II. A partir de 1995 se han organizado varios congresos internacionales de Filosofía Intercultural (para mayor información sobre tales congresos, véase las actas editadas al cuidado de R. Fernet-Betancourt; Aachen, 1996, Frankfurt, 1998 y 2000).

económica y política, o sea con una identidad– se comprende si a la dimensión relacional se agrega la idea de una comunicación filosófica y cultural basada en el presupuesto de la igualdad de los puntos de partida, o sea en el convencimiento de que no se debe ejercer ninguna hegemonía de una única y exclusiva tradición cultural. Esta posición se aclara aún más en aquellos exponentes de la filosofía de la interculturalidad (Raúl Fornet-Betancourt, por ejemplo) que decididamente toman distancia de los clásicos planteamientos analíticos y hermenéuticos, en el sentido de que ni solo la coherencia lógico-lingüística, ni solo los procedimientos de la comprensión, parecen suficientes. La filosofía intercultural “prefiere entrar en el proceso de búsqueda creadora que tiene lugar justo cuando la ‘interpretación’ de lo propio y del otro va brotando como resultado de la interpretación común, mutua, donde la voz de cada uno es percibida, al mismo tiempo, como un modelo de interpretación también posible” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 30).

El problema, entonces, aparece claramente planteado con la evidencia del dato interrelacional, y por consiguiente, una actitud crítica-filosófica respecto a la propia pertenencia/identidad cultural, mientras permite la desacralización del punto de origen (y por ello el alejamiento de cualquier etnocentrismo), al mismo tiempo, no anula el lazo histórico-situacional, ampliándolo y contaminándolo voluntariamente en la intercomunicación y en el tránsito de los modelos culturales. Desde este punto de vista, también la manera de pensar y fundar filosóficamente el concepto de alteridad debe renunciar a la tradicional búsqueda (máximamente idealista y, en parte, también trascendental) de lo que expresa lo opuesto, lo contradictorio, lo irreductible al pensamiento.

En suma, el filósofo de la interculturalidad no puede creer lograr cumplir su tarea, limitándose a la mera coherencia idealista entre ser y pensamiento o a la mera coherencia lógico-lingüística entre el significado y el significante. La filosofía de la interculturalidad deberá convertirse –si quiere demostrar estar a la altura de la complejidad de la realidad actual– en historia y sociología de la cultura, de las culturas, deberá convertirse en historia y filosofía de la

política, de las políticas, de las prácticas, de los ordenamientos jurídicos, deberá convertirse en historia y filología de las religiones, de los lenguajes, de las creencias, de las costumbres, de las artes.

Un dato digno de atención que no merece ser ignorado (ni tampoco subestimado con eurocéntrica soberbia) es el hecho de que la filosofía de la interculturalidad se ha difundido particularmente en áreas culturales latinoamericanas. Pero hay, en efecto, que considerar que la hipótesis teórica que funda la filosofía intercultural de estos autores latinoamericanos (Leopoldo Zea,<sup>2</sup> Raúl Fornet-Betancourt, Arturo Andrés Roig, Ricardo Salas Astrain, Martín Fiorino, etcétera) inmediatamente se relaciona con un modelo crítico-radical de filosofía política que pone en discusión el paradigma clásico de cultura, de la identidad cultural como diferencia con sabor ontológico, oponiendo a ésta una idea de contingencia y de accidentalidad que pone nuevamente en juego la diversidad oprimida y ocultada. La filosofía intercultural, por ende, se presenta también como una modalidad de pensamiento que, aunque parte de la singularidad cultural históricamente determinada y, por ello, de una condición imprescindible para el derecho a la particularidad, no renuncia a una dimensión de universalidad hecha posible gracias al conocimiento y a la comunicación de elementos comunes y a todas las oportunidades ofrecidas por la relación intercultural (véase, Fiorino, 2004, p. 2).

La des-construcción de la filosofía, como filosofía que respondía a las tradiciones filosóficas dominantes, representa un momento negativo, que debe ser conjugado con el momento positivo-constructivo del re-planteamiento, de un nuevo planteamiento de la misma en la cultura, en la diversidad como contexto, o sea, en tanto que filosofía ahora construida a partir de la universalidad de los sujetos culturales. (Fiorino, 2004, p. 4)

Antes que cualquier fundación de la misma en sentido ético-político, la teoría y la praxis de la interculturalidad se proponen conscientemente como

---

<sup>2</sup> Para la bibliografía de y sobre Zea me permito remitir a mi ensayo "Una filosofía per l'America latina: Leopoldo Zea", en *Cultura Latinoamericana*, n. 5, 2003, pp. 431-453.

“cambio de paradigma”<sup>3</sup> filosófico, ya que la dimensión intercultural pone en primer plano no solo diversos y plurales perfiles sociológicos y antropológicos, sino también diferenciadas perspectivas teóricas.

En este modo se abandona cualquier pretensión filosófica con carácter monocultural (la lengua de la filosofía es plural, como lo son sus matrices culturales, piense lo que piense el fundamentalismo griego-alemán de índole heideggeriana, o el más reciente anglo-norteamericano de índole analítica) y se constituye la praxis de un pensamiento que a partir del reconocimiento de su límite puede abrirse a la ilimitada y tolerante competición con los otros universos culturales. Desde este punto de vista la filosofía de la interculturalidad no parece ser tan extraña a la tradición del historicismo crítico y relativista (y por ende no absoluto ni justificador de cualquier evento) de aquél historicismo que podía decir con Dilthey que “la historia del mundo (*die Weltgeschichte*) como tribunal del mundo muestra todo sistema metafísico como relativo, transitorio, efímero” (Dilthey, G.S., VIII, p. 12).

Además, como el historicismo crítico y problemático, también la filosofía de la interculturalidad considera como eje de toda crítica del pensamiento único y de las filosofías totalizadoras de la historia un concepto explícito de polivalencia de las experiencias históricas, visible sobre todo en la pluralidad tolerante y dialogante de las culturas. Así que aquél derecho a una cultura propia, que constituye la condición de posibilidad de la misma relación intercultural, está estrechamente ligado con un concepto de pluralidad de las visiones del mundo. La ampliación de perspectiva, desde una idea meramente filosófica de pluralismo de las *Weltanschauungen* a una praxis histórica y ético-política de la interculturalidad, puede derivar justamente de la garantía que cada cultura puede pretender de la transformación de sus propias visiones del mundo en mundos reales (como aún sugiere Fernet-Betancourt).

La alternativa propuesta por la interculturalidad implica, por lo tanto, una nueva comprensión de la universalidad, porque se trata de una universalidad

---

<sup>3</sup> Este aspecto es, varias veces, llamado en causa en los escritos de Fernet-Betancourt.

que presupone la liberación real de todos los universos culturales y que, por eso mismo, no se impone por el dominio de ningún centro, ni se obtiene a costa de la reducción y de la nivelación de lo diferente, sino más bien crece desde abajo como un tejido de comunicación libre y solidaria. Desde esta perspectiva la propuesta alternativa del planteamiento intercultural se puede resumir en una frase: renovar el ideal de la universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas. (Fornet-Betancourt, 2008, p. 5)

Naturalmente, es posible entrever enseguida el nexo que liga la dimensión cognoscitiva y epistemológica que la relación particularidad/universalidad<sup>4</sup> asume en la filosofía intercultural con la dimensión ética, ya que la convergencia de las prácticas y de los saberes activados por la interculturalidad (filosofía política, éticas aplicadas, sociología, filosofía de la educación, etcétera) esencialmente se dirige a la finalidad de una vida humana digna de ser vivida. No debe, entonces, sorprender que las ideas de la filosofía intercultural hayan tenido explícita aceptación en algunos contextos de filosofía política fuertemente caracterizados por una crítica del pensamiento único de la globalización cultural, social y económica típica de las ideologías neoliberales y de las filosofías de la historia neoconservadoras.

La relación de igualdad entre las diferencias y las identidades recíprocamente reconocidas como rasgo diferencial de la interculturalidad constituye la premisa fundante de una renovada crítica de todo modelo de civilización que pretenda legitimarse como globalización universalista, como proceso de reducción de las diferencias a la unicidad totalizadora. Interculturalidad, en cambio, quiere esencialmente decir búsqueda de un espacio compartido –dentro

---

<sup>4</sup> Es posible observar que las teorías interculturales se preparan a una nueva consideración crítica de las clásicas categorías historicistas justo a partir del nexo que Fornet-Betancourt instituye entre universalidad y contextualidad histórica de la vida humana. “De esta suerte la filosofía intercultural, en tanto que figura de un filosofar contextual, se propone como la expresión de una filosofía que (...) considera la toma de responsabilidad contextual como una condición necesaria para abrirse a un diálogo de diversidades donde, superándose actitudes tautológicas y/o la disposición a escuchar sólo la resonancia que produce la palabra propia en el otro, se aprenda a compartir diferencias y a solidarizarse con ellas en la carne cultural y corporal del otro; es decir, donde se aprende a ser universales compartiendo contextualidades. Para la filosofía intercultural no hay, en consecuencia, oposición entre contextualidad y universalidad. El camino hacia lo universal pasa por lo contextual, porque, para ser universales hay que ‘caminar’ en compañía los contextos del mundo” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 131). Para el lector atento no pasará inobservada -aunque en la evidente declinación anti-idealista de la filosofía de la interculturalidad- la asonancia de estas posiciones con la tesis crociana de la contemporaneidad de la historia.



y fuera de las individuales culturas nacionales- en el que la gran cuestión de la identidad de una cultura o de una comunidad no es más localizable en las mitologías racistas y en las ideologías nacionalistas (y tampoco en las hegemonías culturales, sólo aparentemente neutras desde un punto de vista político) sino en los continuos procesos de una dinámica transcultural, en la que depositamos nuestra tradición y nos disponemos a acoger las otras tradiciones.<sup>5</sup>

Se puede sostener que el multiculturalismo como idea política y como principio ético no es suficiente si está solo, ya que hoy toda sociedad nacional (la italiana como la alemana, inglesa o española, o de cualquier otra nación americana, asiática o africana) se encuentra ante el problema de la definición y de la construcción de un nuevo contrato de ciudadanía política que sea capaz de registrar y potenciar los derechos civiles y sociales en un nivel no sólo monocultural, sino intercultural. No se trata solamente del reconocimiento, aunque necesario, del multiculturalismo de verificar la existencia y el derecho de otras culturas, ni solamente de tolerar la contextualidad, en un único territorio, de más culturas, sino también, y sobre todo, de favorecer, según un programa, la contaminación y el mutuo grado de conocimiento. Por ello, se puede distinguir entre multiculturalismo e interculturalidad, o sea un proceso de integración intercultural.<sup>6</sup> Este proceso, como hemos podido ver, parte del presupuesto del reconocimiento de la igual dignidad y plausibilidad de diversas visiones del mundo y de la nueva proposición, en clave socio-antropológica y geo-política, de un principio basilar del historicismo crítico: la abierta conexión entre universalidad e historicidad. Se trata, en

<sup>5</sup> Sobre este aspecto véase W. Welsch (1992; 1999).

<sup>6</sup> Sobre las distinciones entre interdisciplinaridad, transdisciplinaridad, multiculturalismo e interculturalidad véase R. Panikkar, 2002, pp. 27 y ss. No es suficiente superar las barreras de la especialización, así como no es suficiente el proceso de mutuo enriquecimiento disciplinario. Si, en el plano de los saberes, la interdisciplinaridad debe ser superada por la transdisciplinaridad como algo capaz de construir lazos e intersecciones que van más allá de las disciplinas individuales, así el multiculturalismo puede ser superado por la interculturalidad que es en primer lugar operación cognoscitiva y crítica de los presupuestos de cada cultura. Desde este punto de vista, para Panikkar, la interculturalidad no debe ser confundida con el multiculturalismo que, según su parecer, "todavía revela el síndrome colonialista, que consiste en creer que existe una cultura superior a todas las demás -una metacultura- capaz de ofrecer una hospitalidad benévola y condescendiente". Aunque la posición de Panikkar parece estar, en mi opinión, demasiado condicionada por una idea abstractamente omnicomprensiva de diálogo interreligioso (ya que para él el alma de toda cultura es la religión), ella, sin embargo, expresa un real espacio de posibilidad conceptual y de agilidad política de la interculturalidad. "La filosofía intercultural no intenta dar una respuesta 'multicultural' a los problemas que se quieren 'universales', sino más bien se interroga sobre la supuesta universalidad de los problemas mismos".

suma, de aunar, como ha sido con razón afirmado, “el principio de igualdad intercultural (basado en los derechos universales) y el principio de diferencia cultural (aplicado a los modos de traducir tales derechos en la praxis jurídica)” (véase Zamagni, 2004, p. 555).

La plausibilidad de un modelo intercultural está directamente relacionada con la crítica de una teoría y de una práctica uniformadoras que, en el nombre de artificiales y supuestas ejemplaridades universalistas (la democracia occidental, el mercado neoliberal, las raíces cristianas, etcétera) ponen en discusión la especificidad territorial y la soberanía misma de las culturas, ocupadas en una confrontación (y a veces en un enfrentamiento) con modelos de civilización que se ubican hegemónicamente en ámbitos culturales, hasta apoderarse de los mismos, destinados a la discriminación, e incluso a la exclusión. En este modo, mengua cada vez más la capacidad de una cultura de elaborar autónomas dinámicas económico-sociales y peculiares procesos de organización política. En suma –como han sostenido los mayores teóricos contemporáneos de la filosofía de la interculturalidad (es aún a Fernet-Betancourt que me refiero en manera particular)– las culturas pierden relevancia y función significante como fuerzas de modelación y de transformación de las condiciones históricas concretas y se disponen a convertirse en esencias suprahistóricas, paradigmas sagrados, contenedores irrompibles de valores y principios absolutos. Por ello una auténtica filosofía intercultural no puede sino actuar...

Por medio de una visión histórica de las culturas, una visión que no sacramenta las culturas porque las comprende, al fin y al cabo, no como fines en sí mismas, sino como condiciones para la realización libre de sus miembros. Las culturas, en una palabra, no son monumentos de un patrimonio artístico intocable, sino más bien configuraciones históricas al servicio de la plena realización de lo humano. (Fernet-Betancourt, 2006, p. 7)

Tiene razón Panikkar cuando insistentemente destaca la diferencia entre interculturalidad y relativismo cultural (o peor aún, indiferencia cultural). Puede haber, observa él, “invariantes humanas”, pero su estructura asume

el carácter típico de la trascendentalidad, en el sentido de que las invariantes pueden ser percibidas solo en la dimensión histórico-empírica de “universales culturales” (véase Panikkar, 2002, p. 13). En fin, se podría decir que la filosofía intercultural es una radicalización de los principales motivos teóricos sobre los que se fundan las filosofías historicistas y hermenéuticas.<sup>7</sup>

Ella, en efecto, apunta a una verdadera transformación de los paradigmas filosóficos, a partir de la “necesidad de pluralizar los lugares de nacimiento de la filosofía, de pluralizar sus comienzos, de pluralizar y diversificar sus métodos y sus formas de articulación”. Todo esto, entonces, atañe a los estilos teóricos, pero también, y quizás sobre todo, a los perfiles históricos y narrativos, ya que se puede y se debe nuevamente cuestionar las fuentes y las tradiciones, obras y autores, aun clásicos. “La transformación intercultural de la filosofía se impone, por lo tanto, como un programa de reconstrucción del pasado y, al mismo tiempo, de configuración de un presente en el cual la filosofía se reconoce como tal sin tener la necesidad de instalarse preferentemente en un sistema conceptual monocultural, o sea, reconociendo que surge y se articula a partir de la comunicación entre tradiciones distintas, reconociendo, en fin, que no es monofónica, sino polifónica” (Panikkar, 2002, p. 9). Por ello, la filosofía de la interculturalidad aspira a ser un intento de superación de toda forma de monólogo, pero desea también proponerse como algo más que el deseado diálogo intracultural que se puede instaurar entre el yo y el otro, entre lo idéntico y lo distinto, entre lo propio y lo ajeno. Ella, entonces, quiere ir más allá de lo que hoy se manifiesta en formas conceptuales totalmente agotadas por la modificación misma de los términos y de los contenidos con los que se define y se comprende una cultura. “El diálogo intercultural en el sentido estricto del término tiene lugar con el extranjero, que en el mundo moderno puede ser el vecino geográfico, o a menudo el inmigrante, el refugiado o también el lejano” (Panikkar, 2002, p. 23).

---

<sup>7</sup> En este sentido se orientan las observaciones de C. Bohórquez (2000). Ellas son muy interesantes, sobre todo porque examinan las posiciones que asumen los filósofos africanos Wiredu y Eze acerca del tema de la justicia y la interculturalidad.

Si la contemporaneidad de fines del siglo XIX y del XX ha tenido uno de sus indicadores más significativos en el paso de las filosofías de las ideas y de la naturaleza a la filosofía de la cultura, la así llamada post-modernidad que se asoma en el nuevo milenio se puede expresar, además que en los necesarios análisis sociológicos, también gracias a los métodos y los contenidos de una filosofía intercultural. Ella quiere introducir y utilizar, más allá de los aun necesarios elementos de análisis y comparación, de conocimiento y comprensión de las culturas, un nuevo paradigma filosófico que ayude a tomar conciencia no solo del hecho de que la pluralidad de los lenguajes filosóficos pertenece al contexto histórico caracterizado por la relatividad de las creencias, de las visiones del mundo y, por ende, de las culturas, y no solo del hecho de que es éticamente deseable y preferible la tolerancia del multiculturalismo respecto a los racismos y a los fundamentalismos étnicos y religiosos.

La filosofía intercultural es también algo más, ya que, como toda ética del límite, parte del reconocimiento de otros mundos y de otras culturas, pero también enseña a evitar cualquier apropiación monista de los mismos. Ante los problemas provocados por la globalización, la riqueza y la diversidad de las culturas y de las identidades individuales no conducen al relativismo egoísta, sino más bien introducen una nueva comprensión de la universalidad que al reconocimiento de la dignidad y de la autonomía de las identidades individuales sepa unir un programa ético-político de alianza entre las culturas contra las formas no visibles del pensamiento único, contra las imágenes de una historia que llegó a su fin, que no tiene futuro o tiene solo el futuro ya programado en las agendas políticas y económicas del neoliberalismo (véase Fernet-Betancourt, 2001, pp. 371 y ss.). Cualesquiera sean los posibles límites de una teoría ético-política fuertemente influenciada por la radicalidad del contexto histórico de pueblos y naciones, de ideologías y movimientos sociales que contrastan el modelo globalizador (que es algo que concierne continentes enteros y supera el viejo y estrecho mundo europeo-occidental), no se puede, de todos modos, no reconocer en la filosofía de la

interculturalidad la plausibilidad de un paradigma filosófico que sabe utilizar la reformulación de las tradicionales y conceptualizadas categorías del pensamiento en una función de crítica de cualquier lógica de la exclusión y de constitución de un diverso universalismo de la integración no hegemónica y no única de las culturas.

## **Bibliografía**

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.