

asegura una conmensuración alcanzable para reunir lo disperso y congrega lo fragmentado, ahora que vivimos en la época del fragmento. Integra respetando diferencias, permite interpretaciones de los textos con riqueza de matices, discierne la exactitud frente a lo ambiguo y crea un recinto para lo objetivo, aun cuando no sea completo. Además, esa suficiencia en la objetividad se alcanza y se comprueba en la intersubjetividad, sin que se reduzca a ella. Se necesita el diálogo para establecer y probar el uso adecuado de la analogía. Mas no es el diálogo solo, entendido como mero acuerdo o convención que lleva a la verdad, sino el diálogo en su referencia a la realidad, a los hechos, a las cosas que señala el texto. Nuestra interpretación de los textos, nuestro acto de habla y de lectura hermenéutico-analógica no será verdadero porque nos ponemos de acuerdo, sino que nos ponemos de acuerdo porque es verdadero, ese consenso es mero índice de haber alcanzado la verdad textual lo más que se pueda, de una manera, pues, no sólo coherentista ni pragmática, sino de manera semántica o correspondentista, como cumple al aristotelismo-tomismo.

Conclusión

En conclusión, en esta época hermenéutica, de giro lingüístico, tanto analítico como posmoderno, es necesario explorar un modelo analógico de interpretación. Más allá de los modelos univocistas y equivocistas, e incluso más allá del modelo metafórico de Ricoeur. Para ello tenemos la teoría de la analogía, que viene en nuestra tradición, desde los pitagóricos, pasando por Aristóteles, por Santo Tomás, por Cayetano, hasta llegar a nuestros días. En México, uno de los que más usó la noción de analogía fue Octavio Paz. Ciertamente lo aplicaba a la poesía, pero nos indica la necesidad que de ella existe hoy. El dice en un célebre verso suyo, que apunta a nuestra caótica situación cultural presente, en la que los hechos son aplastados por las interpretaciones:

...reposan a la sombra de sus nombres
las cosas.¹⁵

Pero, como necesitan revivir, me gustaría añadir lo siguiente: llega el hombre, las toca con la analogía, y ellas despiertan.

¹⁵ O. Paz, "Entre irse y quedarse", en *Cuadernos de Literatura*, México, 1 (1976), p. 16.

Interculturalidad y globalización

Dina V. Picotti

Universidad Nacional de La Matanza

Deseo referirme bajo este título al aporte, digno de mención, de dos planteos filosóficos interculturales, que ahondan en la exploración y configuración de un pensar que se propone asumir las diferentes formas de vida o culturas, presentándose como alternativa en el actual contexto globalizado.

Uno de ellos, cuyo título asumo para este comentario, pertenece a la obra de Raúl Forner Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, IKO/Edit.Dei, Frankfurt 2000, quien además es director de la serie "Tradiciones pensantes en diálogo", en la que se insertan las dos publicaciones. Reúne doce trabajos que si bien fueron escritos en tiempos y ocasiones diversas, como lo menciona el Prólogo, responden sin embargo a la misma preocupación de contribuir al despliegue del planteo de la filosofía intercultural, en la doble y complementaria perspectiva de un perfil teórico propio y definido, como también de un movimiento crítico práctico capaz de orientar en la tarea de hacerse cargo de la realidad histórica y de proponer alternativas posibles frente a la mayor fuerza que actualmente incide en el mundo, cual es la política neoliberal y sus estrategias de globalización. Y tal como lo indica el subtítulo, se trata de ejercicios en el pensar y hacer interculturales, en tres frentes de desafío global:

Uno primero es el desafío a las culturas, con la propuesta de un diálogo filosóficamente fundado, como perspectiva de respuesta. Se trata de poner en práctica un pensar, que estando al nivel de las exigencias reales del diálogo de las culturas, transforme la filosofía desde esta experiencia de interfecundación recíproca, para responder mejor a los desafíos actuales y contribuir a planificar un mundo transformado interculturalmente. Tiene por lo tanto en cuenta el marco histórico en el que se lleva a cabo, determinado por el proceso que suele llamarse de "globalización", resultante de una política que se expande como única opción civilizadora, único proyecto, que no tolera por lo tanto diferencias culturales con planes alternativos ni en Occidente ni en otras regiones del mundo, sino reduce a una única cultura del mercado y el consumo; una ideología totalitaria que sustrae el eje estructural básico para cualquier desarrollo propio, el punto de vista desde el cual el tiempo y el espacio cobran sentido; una hegemonía de poder que procede desde lo económico a lo militar, pasando por el control de los organismos internacionales, y se expande con una fuerza uniformadora de tal potencia que está marcando un proceso de colonización sin precedentes. Cuestión previa será la

consideración de los factores condicionantes económicos, políticos, militares, etc., a fin de no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado, que sólo favorecería los intereses de la civilización dominante, al no tener en cuenta la disimetría de poder; la revisión radical de las reglas de juego para crear bases reales en condiciones de igualdad.

Un segundo desafío se presenta con respecto a la filosofía y especialmente a la filosofía latinoamericana, a través de un cambio de rumbo orientado hacia la interculturalidad. Se trata de reconfigurarla a través del intercambio solidario de sus diversas formas culturales, porque aún la que aquí se ha llamado latinoamericana y ha pretendido hacerse cargo de la propia contextualidad, no ha considerado suficientemente la pluralidad de tradiciones, matrices culturales del continente; tiene problemas de acceso, interpelación y comunicación con las fuentes a causa de su eurocentrismo interiorizado, utiliza una categoría ambigua como la de 'mestizaje cultural' y la perspectiva de la 'inculturación'. Se trata entonces de repensar la labor filosófica desde la experiencia básica de solidaridad de los logos, sin confundirse con los intentos de formulación de una nueva filosofía de la cultura; desde la pluralidad de nuestros diferentes sujetos culturales y su experiencia irreductible, que converge en lo que con Martí se puede llamar 'nuestra América', de contextura polifónica, de voces diferentes que no son reducidas sino encuentran el espacio abierto y libre para expresarse como tales y comunicarse sobre la base de la recíproca escucha. El autor habla de transformación intercultural, porque desde la declaración de Alberdi acerca de la necesidad de constituir y articular una filosofía americana a partir de las necesidades reales de nuestros pueblos y para la solución de sus problemas y la retoma de esta propuesta por L. Zea un siglo después como proyecto filosófico continental, pasando por las corrientes que se han relacionado con este contexto histórico -entre las cuales algunas se destacan, como la del marxismo contextualizado en los modelos del socialismo positivo y del mariateguismo- finalizando con el desarrollo de una filosofía latinoamericana o americana tal como la han impulsado L. Zea, A. Ardao, F. Miró Quesada, A. Roig, la emergencia de una filosofía de la liberación, como corriente compleja que desarrolla varias tendencias en su mismo horizonte, en calidad de tales o de modelos no sólo característicos sino ejemplos de impacto internacional, se evidencia la necesidad de superar ciertas limitaciones para responder a los nuevos desafíos, en la medida en que esas corrientes filosóficas aparecen sólo parcialmente como latinoamericanas, por haber privilegiado voces criollas, mestizas o europeas, el rostro occidental, la cara latina del continente, descuidando otras como las indígenas y afroamericanas.

Ello supone un determinado sentido de los términos 'filosofía', 'interculturalidad' y 'América Latina', a saber, que la 'filosofía', a pesar de su indudable origen griego, constituye una potencialidad humana que puede ser y de hecho es cultivada en todas las formas de vida de la humanidad, en una

pluralidad de modos de pensar y hacer, no existiendo razón para absolutizar uno de ellos y propagarlo como único válido, aunque la evidencia de su pluralidad contextual sea ocultada por la institucionalización académica y el quehacer filosófico haya sido reducido en gran parte a una disciplina de estudios o a una rama del saber académico, a una carrera, sujeta a los intereses sociales y culturales de las respectivas instituciones, prisionera de una tradición que se pretende centro exclusivo de todo desarrollo posible y suplanta la confrontación práctico-reflexiva con los contextos de la vida por el estudio de textos. La comprensión de la filosofía como un saber contextual la libera de estas reducciones y cárceles, es fundamentalmente práctica; en base al discernimiento del conflicto entre los modelos de interpretación de la realidad, se articula en movimientos sociales alternativos y liberadores y así se integra a un proyecto de consecución de esas otras realidades que hoy parecen imposibles.

La 'interculturalidad' no es entendida sólo en su dimensión racional, lógica o filosófica, sino como una experiencia en el mundo cotidiano, en el que compartimos vida e historia con otros; se trata de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva para organizarnos alternativamente desde él. Se supone una concepción histórica de la 'cultura', proceso abierto que crece en condiciones contextuales determinadas, de frontera, no sólo en relación con otras sino dentro de una misma: conflicto interno y además base experiencial fundante polivalente de varias tradiciones, con respecto a lo cual las así llamadas culturas nacionales suelen ser reductoras. 'América Latina' es un nombre problemático, que el autor emplea por razones pragmáticas. Entenderla como un continente culturalmente mestizo es legítimo siempre que este aspecto no se totalice, porque trasuntaría la hegemonía de los criollos ante pueblos que no se consideran mestizos sino más bien luchan por su autodeterminación. Se reclama una interpretación intercultural como derecho de los diferentes, de construir con la participación de todos, en su espacio específico, reparando injusticias y encaminando la historia por caminos de convivencia solidaria. Hoy una filosofía mejor en A.L. dependerá de su transformación en este sentido, como ejercicio de una reflexión teórico-práctica, capaz de ampliar el horizonte de la crítica y de la liberación mediante el diálogo intercultural, de preguntarse por las condiciones fácticas que determinan los campos de acción de las culturas y las relaciones entre ellas; un programa que choca con la contextualidad mundializada de la globalización neoliberal, que degrada a la mayoría a objeto.

Un tercer desafío es el de una crítica ética a tal globalización, reivindicando al sujeto viviente como fuente de resistencia y vida alternativa. Ante la cuestión de los derechos humanos el diálogo intercultural posibilita la interacción entre las diferentes tradiciones de la memoria de liberación, contribuye a precisar su protagonismo en el esfuerzo por lograr una cultura universal de liberación humana a través de la participación solidaria de las culturas, en el ámbito de una discusión intercultural abierta en defensa de la

vida y dignidad. A partir de la filosofía latinoamericana de la liberación, que eleva su época a discurso reflexivo, la opción que sirve de hilo conductor es el mundo de los excluidos, de las víctimas, como lugar donde se decide la cuestión del sentido de la historia, su racionalidad o irracionalidad, oponiendo una ética a la filosofía de la historia subyacente en el neoliberalismo, que lleva a una política económica y cultural regida por el principio de la inexistencia de alternativas; ante la irracionalidad de una lógica calculadora cuya eficacia se torna directamente proporcional con el aumento de destrucción en la vida del planeta, propone una lógica de la vida que reoriente la organización actual de la materialidad ajustándola al imperativo ético de salvar al hermano, al pobre y a la madre naturaleza. Con respecto a ello los movimientos populares no sólo representan una resistencia sino la encarnación de un proyecto de nueva racionalidad que apunta a un orden social sin excluidos, como un principio de validez universal que supera todo relativismo contextual, en el que tal vez queda preso el comunitarismo. La solidaridad se presenta como el medio para disolver la fuerza compulsiva de los hechos. Al considerar la subjetividad en la línea de la tradición filosófica del humanismo crítico-ético, una subjetividad concreta y viviente, alimentada por la memoria de todos los que han luchado por su humanidad negada, se funda como existencia comunitaria resistente para continuar dicha tradición y como existencia libre y solidaria con el destino de otro, superando el paradigma de posesión por el de justicia. La filosofía evita de este modo el riesgo de convertirse en legitimadora de la globalización neoliberal, como modernamente lo fue del proyecto de un hombre dominador, apostando por una continuación creativa del humanismo crítico-ético, en calidad de tradición abierta del principio de subjetividad como motor de la fundación de una socialidad comunitaria y convivencial. Convivencia armoniosa y justa como realización histórica de la *humanitas*, y no de la asimilación del otro - hombre o naturaleza-, ni tampoco de su elevación conceptual para lograr la plenitud del sujeto abstracto o reunir toda la realidad y el saber humano sobre ella en un sistema de totalidad. Frente a una metafísica neoliberal que reduce la economía a mercantilismo rentable y monetariza todas las dimensiones humanas, reduciendo el hombre a individuo capaz de producir ganancias y consumir, definiendo con poder seductor un modo de vida buena y feliz en un tiempo y un espacio controlables por la lógica económica del sistema capitalista.

Con respecto al segundo planteo mencionado, se trata de la obra de Josef Estermann *Filosofía andina - estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Edit. Abya-Yala, Quito 1998, fruto concreto del planteo intercultural de un occidental, quien como se menciona en el prólogo, tras ocho años de convivencia con el hombre andino, intenta discernir los rasgos característicos de su modo de vida y valorarlos, acoger esa epifanía sapiencial del 'otro' en su condición de pobre, marginado, alienado, despojado y olvidado, pero desde su riqueza humana, cultural y filosófica. Para ello rompe con lo que

considera el occidentalismo implícito en la misma definición y delimitación del pensamiento filosófico, optando por un enfoque intercultural, que es ante todo una manera de ver, una actitud comprometida, una reflexión sobre las condiciones y límites de un diálogo entre las culturas. Rechaza tanto las pretensiones supra- y superculturales, como todo monoculturalismo abierto o camuflado, toda actitud etnocéntrica, y distinguiéndose del postmodernismo niega la supuesta inconmensurabilidad de las culturas y su indiferencia ética. El mismo pensamiento andino es multicultural y refleja una serie de puentes interculturales. Con respecto a sí mismo el autor se reconoce también intercultural, con un punto de vista exógeno por no ser hombre andino y no poder ni pretender ser sujeto de este pensamiento sino tal vez su portavoz dejándose cuestionar por él, y también en parte endógeno por haber compartido durante años la cultura andina, no como un sincretismo ni una yuxtaposición o separación, sino en la condición práctica, vivencial de la dialéctica fructífera del 'inter', que aún es una utopía, un no-lugar, atraído por la calidad de su cultura y convencido de la importancia de un enfoque que apoye el derecho a la autodeterminación de los pueblos y su relación de convivencia.

Entre los méritos de esta obra se encuentra, sin duda alguna, la ubicación y deslinde de tal enfoque ante la 'filosofía' y sus pretensiones de normatividad, aún en el contexto posmoderno de la admisión y valoración de la pluralidad de paradigmas, estilos, centros históricos. Concorde con éste y con el anterior planteo, y tal como lo he expresado en otras ocasiones, prefiero sin embargo reservar con M. Heidegger¹ la palabra 'filosofía' para la forma de pensamiento con que surgió y se conservó esencialmente en la tradición occidental, sin que ello signifique normatividad ni superioridad alguna, sino, por el contrario, su ubicación como un determinado modo de pensar, con características propias, empleando la palabra 'pensamiento', con el sentido de pensamiento esencial, para los otros casos. El planteo intercultural significará entonces la tarea de ir configurando la inteligibilidad y la racionalidad a través del pasaje por el diálogo entre las culturas, como formas de vida que detentan un modo específico de comprender y articular.

Asimismo es destacable la clarificación de los presupuestos hermenéuticos y metodológicos, con respecto a los que se pregunta por la naturaleza y accesibilidad de las fuentes, del carácter epistemológico de los conocimientos adquiridos, del sujeto del filosofar andino, de los criterios hermenéuticos en la explicitación de la sabiduría implícita, del carácter de la racionalidad que esté dentro de la metodología a seguir, del problema de la inconmensurabilidad de los conceptos filosóficos.

¹ Entre otros: M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, G.Neske, Pfullingen 1966.

Se advierte un documentado esfuerzo por caracterizar la 'racionalidad andina' y su lógica en los rasgos más distintivos, a través de una hermenéutica que llama con R. Panikkar², diatópica, es decir, una interpretación de lo propio por lo otro y viceversa, en la que no sólo se trata de *tópoi* sino de paradigmas diferentes, reflejados en sus respectivas actitudes y lenguajes: se confrontan las nociones de racionalidad, lógica, saber y los rasgos propios andinos de simbolicidad, relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad, que se manifiestan en los diversos aspectos de una experiencia unitaria cósmica.

Se interna en éstos, empleando neologismos orientadores para el entendimiento metafísico, a fin de evitar denominaciones propias del mismo, compuestos del término griego 'sofía', más aproximado a la mentalidad andina, y un término vernáculo, y destacando los rasgos de su estructura compleja: la 'Pachasofía' o cosmología, la 'Runasofía' o antropología, la 'Ruwanasofía' o ética, la 'Apuosofía' o teología. Las razones de tal discernimiento son pragmáticas o didácticas, no objetivas, reales, porque el rasgo lógico fundamental de la relacionalidad lo impide. El término 'pacha', de múltiples significados, puede acercarse a la idea de universo ordenado en categorías espacio-temporales complejas, regida por la relacionalidad, complementariedad y correspondencia. La posición del hombre responde a la función específica que cumple en la totalidad de esas relaciones cósmicas, como mediación imprescindible aunque no única ni primera, no en sentido lógico-representativo sino en el de su poder de presentación simbólica del cosmos mediante formas rituales y celebrativas, contribuyendo decisivamente a la preservación o restablecimiento del orden unitario de muchas maneras: como agricultor, pareja de varón y mujer, celebrante, o bien trastornándolo; define su identidad en y a través de relaciones; salud y enfermedad tienen que ver con las relaciones interpersonales y hasta cósmicas. De este modo la ética andina se refiere a lo que hay que hacer con respecto a tal orden; es no sólo ecológica, sino también religiosa, además de interpersonal. La relacionalidad, correspondencia y reciprocidad son sagradas y lo divino no se diferencia de la experiencia de vida sino es su dimensión sagrada y sacramental, aunque existen lugares y momentos de especial presentación, hierofanías, que por su precariedad requieren ser acompañados por una presentación simbólica y ritual humana a fin de evitar que irrumpa el caos. Muchas de ellas fueron asumidas por el cristianismo. A causa del sincretismo existente el autor prefiere hablar de 'religiosidad', considerándolo no como signo de impureza y decadencia sino de la interculturalidad, con rasgos propios, por lo que consideramos que un término más apropiado que el de sincretismo sería el de 'reconfiguración religiosa', reconfiguración que puede afectar cualquier otro aspecto de la cultura, en tanto

² R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997.

se trata de la permanencia del mismo sujeto en su relación con otros a través de su vida histórica.

Ambos autores, en fin, no desconocen la dificultad de este emprendimiento, el proceso de transformación que implica, la buena dosis de osadía y decisión que exige, pero desde un buen conocimiento y puesta en vigencia de las posibilidades de la tradición filosófica como también de sus límites, de los intentos hasta ahora realizados por el enfoque intercultural, y desde la convivencia con otras tradiciones, en un caso por pertenecer a algunas de ellas y a su entrecruce, en otro por acercarse y compartir; no dudan en continuar explorando, precisando, ahondando para ofrecer un ejemplo más maduro de lo que evidentemente es la tarea de nuestra época: la alternativa ecuménica del diálogo de pueblos, ante el contexto de la mera globalización de una sola y reducida cultura.