

LOS DESAFÍOS DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Alfonso Ibáñez Izquierdo¹

“...Y así fue como la guacamaya se agarró color y ahí lo anda paseando, por si a los hombres y mujeres se les olvida que muchos son los colores y los pensamientos, y que el mundo será alegre si todos los colores y todos los pensamientos tienen su lugar”.

S. I. Marcos, *La historia de los colores*.

La difícil comunicación

Dado que esta jornada está dedicada al diálogo en las diferencias, sólo intentaré proponer algunos puntos de reflexión para el intercambio y debate, más bien desde una perspectiva filosófica². En primer lugar hay que explicitar que la interpelación de la diversidad cultural es muy grande porque plantea el reconocimiento mutuo de perspectivas a veces muy diferentes y desconocidas. Y como todos lo sabemos por experiencia, lo desconocido suele suscitar miedo, desconcierto e inseguridad. Lo cual puede desembocar en profundas crisis de identidad, pues ya no sabemos más quienes somos ni a donde vamos. El encuentro entre culturas diferentes resulta un desafío mayor, porque casi nunca se sabe como tratar al otro radicalmente distinto, lo cual puede devenir en un choque de culturas, en un “encontronazo” de insospechadas consecuencias.

El acontecimiento más importante de este tipo lo tenemos en nuestra misma historia. El encuentro de la cultura occidental con las culturas originarias de *Abya Yala* o “la tierra grande donde vivimos” según los kunas de Panamá, confundida con la India y después bautizada por abuso como América, se volvió un real desencuentro muy traumático, cuyas consecuencias llegan hasta nuestros días, más de quinientos años después. Los europeos se enfrentaron a un mundo nuevo, fascinante y terrible, que

¹ **Dr. Alfonso Ibáñez Izquierdo.** Profesor-investigador del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara. CE: alfiiz@prodigy.net.mx

² Este texto surgió de una comunicación hecha en el encuentro sobre “La interpelación de las diferencias: en busca del diálogo intercultural”, que se realizó en el campus del ITESO, el 28 de Abril de 2010, organizado por el Departamento de Filosofía y Humanidades.

trataron de comprender dentro de sus marcos culturales, pues lo desconocido se trata de aprehende primero desde lo ya conocido. Pero como ello no fue posible, procedieron a desvalorizarlo o satanizarlo.

Claro que había una enorme diferencia entre una cultura individualista y de dominación del mundo y otra que era más bien comunitaria en su búsqueda de la armonía cósmica. Pero el problema fue que, conforme a su visión del hombre y del mundo, los europeos, cuando no exterminaron a los pueblos originarios por la violencia, quisieron “convertir” a los indios sin dejarse cuestionar o “convertir” por ellos. Sólo los colonizados podían “convertirse”, nunca los colonizadores. Pues estos últimos partían del presupuesto de que ellos poseían las verdades universales y eran portadores o mensajeros del único Dios verdadero. Esto no lo dudaban ni siquiera los misioneros más identificados con los indios, como Bartolomé de Las Casas, quien los veía como iguales y libres en tanto que hijos de Dios, y por ello no podían ser maltratados por la violencia y la explotación, sino convencidos por la razón y el buen trato cristiano. Justamente porque había que evangelizarlos y atraerlos a la verdadera religión.

De modo que el otro no podía determinar el orden y los valores conforme a los cuales podría ser comprendido. Y si bien fue sujeto de algunos derechos fundamentales, no se le reconoció el derecho a poseer sus propias “significaciones imaginarias sociales”, como diría Cornelius Castoriadis (1983 y 1989)³. Así pues, el reconocimiento, hasta en el mejor de los casos, tuvo sus limitaciones que bloquearon una comunicación profunda de mutua recreación. Por tanto, la aniquilación de las grandes culturas o civilizaciones americanas fue el resultado inevitable de la imposibilidad de una cultura de aceptar la alteridad radical del otro. Y esto ocurrió a inicios de la modernidad, instituyendo una dialéctica de la negación del otro distinto, que luego se volverá una dialéctica de la exclusión del otro que llega hasta el presente. Por ello decía José Carlos Mariátegui que el pecado original de nuestras repúblicas es que habían sido construidas sin el indio y contra el indio. A lo cual se podría agregar, parafraseándolo, que se han edificado sin la mujer y contra la mujer, sin el negro y contra el negro, sin el campesino y contra el campesino, o sin la población urbano-marginal y contra ella, añadiendo un largo etcétera.

³ La colonialidad del poder y del saber también se refiere, como lo apunta Santiago Castro Gómez (2007: 78), a “la *violencia epistemológica* ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación”.

El contexto actual

Cuando hoy hablamos del reto que supone un verdadero diálogo intercultural, la reflexión crítica debería llevarnos a ubicar el contexto cultural en que nos encontramos. Y el quehacer filosófico a la altura de nuestro tiempo tendría que impulsarnos a desenmascarar la nueva colonización de la humanidad, sin precedentes, a la que nos enfrentamos en la actualidad. Me refiero a la cacareada “buena nueva” de la globalización neoliberal, que no hace más que intensificar y amplificar la dinámica expansiva de la modernidad capitalista en su proceso de mundialización. Como lo ha recalcado Jacques Derrida (1995: 99), aludiendo a las tesis de Fukuyama, uno de los filósofos imperiales del momento, cuando se neo-evangeliza en nombre de la democracia liberal como el ideal de la historia humana, hay que decir a gritos que nunca la desigualdad, la exclusión y la opresión económica han afectado a tantos seres humanos en la historia de la tierra y de la humanidad.

Desde un punto de vista cultural, lo grave es que la globalización nos envuelve y nos enreda a todos sin nuestro consentimiento. Y con la complicidad de las élites dominantes de nuestros países, nos impone un modo de vida o una cultura específica, sin que seamos sujetos sino objetos de los procesos de globalización. En definitiva, no nos globalizamos libremente, somos globalizados a gusto o a disgusto, por las buenas o por las malas. ¿Con qué derecho? La occidentalización del mundo se acelera y ensancha en su versión reducida unidimensionalmente, pero más agresiva, de las políticas neoliberales que exigen cambios o “ajustes estructurales”. Ya que “el huracán de la globalización”, en expresión de Franz Hinkelammert (1999), carcome las condiciones de producción, reproducción y despliegue de las diferentes culturas. La invasión arrolladora de la lógica mercantil socava el territorio de las diversas culturas, distorsionando su tiempo y espacio. Así es como las coloniza descontextualizándolas en el desarraigo, frustrando su despliegue espontáneo.

Antes del diálogo como tal, habría que atender entonces a las condiciones que lo impiden, limitan o distorsionan. Porque ¿qué puede hacer una forma de vida humana que no cuenta con los recursos necesarios para construir su propio mundo cultural, comenzando por los requisitos económicos y políticos? Por ello no se han hecho esperar algunas reacciones defensivas, como los nacionalismos y fundamentalismos, o los

integrismos políticos y religiosos. Pues el “dios-mercado-total”, lejos de globalizar la riqueza, significa la globalización de la pobreza y exclusión de la mayor parte de la humanidad. Con razón el movimiento neozapatista, precisamente cuando México firmaba el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), ha denunciado con gran resonancia internacional la nueva guerra mundial del neoliberalismo contra la humanidad.

Ya Karl Marx había utilizado la metáfora del vampiro para referirse al capital que chupa la sangre de sus víctimas, ya sea del proletariado como de la naturaleza. Destacando su aspecto destructor (1976: 360-361), criticaba que “cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solamente en el arte de explotar al trabajador, sino aún en el arte de despojar al suelo; cada progreso en el arte de acrecentar su fertilidad por un tiempo, un progreso en la ruina de sus fuentes durables de fertilidad... La producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*”. Hoy podemos constatar la forma como la pseudo-universalización del capital tiende a devorar, en su integración homogeneizante y niveladora, a la diversidad cultural, aunque también juegue estéticamente con lo plural. Por medio de la industria cultural y los centros de comunicación planetaria, tecnológicamente muy sofisticados, introyecta la ideología totalitaria de la “economía-mundo” y de la “cultura-mundo”, en tanto que horizonte sin otra alternativa.

De modo que el “pensamiento único” del neoliberalismo global fomenta el fatalismo, reposando en una supuesta filosofía de la historia progresista que nos señala el único futuro posible para la humanidad en su conjunto. Y por eso puede llegar a proclamar, con toda desfachatez, “el fin de la historia”, invitándonos discretamente a la resignación pasiva o al conformismo generalizado⁴. Por todo lo anterior, opino que la adhesión a una filosofía intercultural implica hoy en día, antes que nada, una opción ético-política por la liberación de las culturas oprimidas, marginadas o excluidas, como lo ha indicado muy oportunamente Raúl Fonet-Betancourt (1994, 2000 y 2004), quien

⁴ Cf. F. Fukuyama, 1992. Él pretende basarse en Hegel, pero como lo argumenta la filósofa marxista Raya Dunayevskaya (2009: 196), “la dialéctica no sería la dialéctica y Hegel no sería Hegel si el momento del encuentro con la idea absoluta fuera un momento de quietud. De esta forma, lejos de la unidad de la idea teórica y práctica como un final o pináculo de una jerarquía, la idea absoluta es un nuevo comienzo, un nuevo comienzo que es inevitable precisamente porque la idea absoluta es una ‘totalidad concreta’ y así implica una diferenciación y un impulso para trascender”.

es uno de sus impulsores más decididos entre nosotros y del cual retomo algunos de sus planteamientos fundamentales.

Contra el monoculturalismo de la civilización hegemónica del capital financiero y las empresas transnacionales, apostar por la diversidad cultural significa no sólo rechazar el pretendido final de la historia, sino afirmar que ésta puede tener otros futuros con la participación solidaria de las distintas culturas. Esto es una cuestión de vida o muerte, porque la civilización de la riqueza y el despilfarro, que no es universalizable, nos está llevando en su marcha desbocada a un callejón sin salida, a la destrucción de la vida y la autodestrucción. Frente a la neo-colonización imperante, pese a su crisis integral y terminal, el Foro Social Mundial sostiene emblemáticamente que “otro mundo es posible”. Y con este objetivo está propiciando diversos ámbitos de interlocución para el protagonismo del amplio abanico de actores y movimientos socio-culturales del planeta Tierra que buscan una alternativa radicalmente diferente. Porque otra globalización es también imaginable si se hace con la cooperación solidaria y de mutuo enriquecimiento entre las culturas. Pese a que las culturas no son bloques monolíticos, pues a su vez están atravesadas por distintas tradiciones y contradicciones, pueden ser vistas como “reservas de humanidad” que en su afán de emancipación podrían entrar a tallar en la configuración de una globalización más justa y humana.

De modo que establecer un auténtico diálogo intercultural no resulta nada fácil o fluido, si nos atenemos al contexto contemporáneo que tan solo he evocado, donde concurren fuerzas adversas y poderes asimétricos. Más que un hecho dado, se trata de una posibilidad que puede constituir una gran esperanza. Ya que contra la dictadura totalitaria del capital en su falsa universalización, puesto que corresponde a una cultura contextual particular que ha sido absolutizada, podemos oponerle nuestro compromiso ético-político con la praxis emancipadora en vías de universalización. Una universalización que se realiza por el encuentro cordial de mutua interpenetración fecunda de las culturas oprimidas, cuando no son exterminadas o reducidas a su propio encapsulamiento como si fueran piezas de museo.

Perspectiva filosófica

Ahora bien, colocándonos en la esfera más propiamente filosófica, me parece que no bastaría con hacer nuevas elaboraciones de filosofía de la cultura o de filosofía comparada de las culturas, lo cual no sería más que prolongar la filosofía ya instituida

sobre las culturas en una postura “supra-cultural”, que es una abstracción imposible. En lo concerniente a este asunto podríamos preguntarnos con pertinencia: ¿desde dónde se hace y con qué criterios valorativos por encima de las culturas se emprende esta reflexión? Por ello, como lo subraya Fornet-Betancourt, la interpelación del diálogo intercultural nos debería conducir a una autocrítica radical, a una transformación muy profunda e integral del quehacer filosófico. A lo que podríamos denominar una verdadera liberación de la filosofía.

Recuerdo que el pensador anarquista Manuel Gonzales Prada, tal vez exagerando un poco, dijo que “la escuela es la cárcel del niño”. Nosotros diríamos que la universidad se puede convertir en la prisión de los estudiantes y, sobre todo, de los y las profesores/as de filosofía. Ya que la filosofía hegemónica, que se hace pasar por universal, es la filosofía europea y anglosajona, como un correlato del dominio cultural de Occidente. Al respecto cabe mencionar el poder que entraña el nombrar y definir las cosas, que ya constataba Aristóteles. En este sentido, la filosofía del paradigma hegemónico ha mostrado más que su amor a la sabiduría, según la significación etimológica, su voluntad de poderío.

Así, por ejemplo, Martin Heidegger, uno de sus representantes más importantes del siglo XX, considera que la filosofía es por esencia griega y, por extensión, greco-occidental. O sea que los demás pueblos y culturas no podrían propiamente filosofar, o para hacerlo de veras tendrán que someterse a una “circuncisión helénica” o a un lavado de cerebro según la tradición occidental. Esta posición se complica cuando los filósofos de la periferia del sistema-mundo la secundan haciéndose eco de ella. Así es como mi amigo peruano David Sobrevilla (1999: 74) asevera que existe un consenso en torno a que la filosofía surgió en Grecia y no en el Oriente. Por ello Hegel y Heidegger tendrían razón contra Jaspers, quien postula que hay tres grandes tradiciones filosóficas: las de China, India y Grecia⁵. De esta forma se confunde el origen de la filosofía europea, que en parte nace en Grecia, con la filosofía mundial, que tiene múltiples tradiciones y ramificaciones.

⁵ Reiterando a Hegel, Heidegger (1960: 16-17) señala que “la expresión ‘filosofía europeo-occidental’, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia... la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma”.

Es que la filosofía no nació sólo ni primeramente en Grecia, ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico. En vez de esta visión eurocéntrica, sería más conveniente tener muy en cuenta que esta actividad, que en Grecia recibió el nombre de filosofía, es una potencialidad humana que de hecho es cultivada en todas las culturas de la humanidad que poseen una determinada concepción del mundo, de la vida, de la mujer y del hombre, o de las relaciones con la naturaleza y el cosmos. Lo cual implica, a su vez, una pluralidad de formas de pensar y actuar, pues en el hacer hay siempre un saber. De ahí que definir qué sea “la filosofía” no es un privilegio de alguien o de una cultura determinada, sino una cuestión irresuelta a ser disputada y acordada en el diálogo intercultural. La filosofía hegemónica, que se reserva para sí la acepción estricta de filosofía, puede conceder que en Oriente o en Amerindia existe filosofía en un sentido muy amplio, en tanto que “cosmovisiones” o “etnofilosofías” particulares, pero no una filosofía universal. Esto lo hace sin darse cuenta que su propia elaboración categorial no puede dejar de ser una expresión, entre otras, de una matriz cultural específica. Por ello la opinión de Antonio Gramsci resulta más acertada cuando afirmaba que “todos los hombres son filósofos”, aunque no de la misma manera, ya que existen múltiples formas de conocer, interpretar, valorar y configurar el mundo⁶.

Sobre este asunto me parece clave mencionar al reciente libro editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2009) con el título de *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”(1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Se trata de una obra colectiva proyectada como el inicio de un movimiento filosófico continental que, entre otros méritos, cuando se refiere a los periodos históricos, en la “Primera época. Las filosofías de algunos pueblos originarios”, se presentan las filosofías náhuatl, maya, tojolabal, quechua, mapuche y guaraní, sin ninguna pretensión de agotar el punto. Y sólo en la segunda época se presenta “La filosofía colonial en la modernidad temprana”.

⁶ En su iniciación a este pensador y político, Francis Guibal (1981: 74-75) estima que “importa acabar con la idea, o más bien con el mito, de una filosofía que existiría en sí, que surgiría no se sabe por qué milagro del cielo de las ideas o del cerebro de los filósofos... esta filosofía es un fantasma, pues ‘la filosofía en general no existe’, sino únicamente filosofías diversas y hasta contrapuestas en el espacio como en el tiempo. Las filosofías... expresan la manera de vivir y de pensar propia de individuos, de grupos sociales y de épocas históricas determinadas... ‘todos los hombres son filósofos’, aunque sea de manera inhábil, inconsciente o incipiente; porque todos son hombres, o sea animales que viven, hablan y obran de manera pensante... como cuestiones de la existencia, las cuestiones de la filosofía son cuestiones de todos y para todos, cuestiones que nadie puede resolver en vez de otro”.

Pero la liberación de la filosofía no atañe sólo a su surgimiento. Como lo argumenta Fonet-Betancourt, hay que entrar en una dinámica de deconstrucción o desmontaje de la filosofía, es decir, “des-filosofar a la filosofía”, que en el fondo únicamente se puede hacer desde el diálogo intercultural. Esto para emanciparla del predominio de la filosofía monocultural de Occidente, pero también para liberar todas sus potencialidades en el encuentro con la alteridad de la “otra” y el “otro” diferentes, no sólo en el pasado sino en nuestro presente histórico⁷. Es que la filosofía ha sido aprisionada como una profesión o una “disciplina” más, que a menudo se agota en una lectura e interpretación de textos y sistemas filosóficos que ya no pisa suelo. Así está ubicada dentro del saber institucionalizado con sus compartimentos académicos, que a su vez está subordinado al sistema educativo nacional destinado a la reproducción integral del orden social establecido.

Motivo por el cual la filosofía tendrá que romper decididamente sus barrotes, no sólo para entrar en un diálogo interdisciplinar con los otros saberes, cosa que ya se está haciendo en parte, sino también para abrirse a la vida real de nuestro contexto histórico. Y, sobre todo, a la sabiduría popular que si bien vehiculiza el sentido común banal y alienante, muchas veces es portadora del buen sentido de las cosas y hasta del arte del “buen vivir” o *sumak kamsay*, en el idioma de algunos pueblos de los Andes. Al respecto conviene tener muy en cuenta que la llamada “cultura nacional”, en su pretendida unidad de los argentinos, peruanos o mexicanos, más bien oculta la diversidad cultural de nuestros países. Los cuales no están constituidos exclusivamente por la cultura mestiza o criolla de las capas dominantes, sino también por las múltiples culturas de los pueblos oprimidos, especialmente indígenas y afroamericanos.

Por ello la reflexión filosófica tendrá que superar los hábitos coloniales interiorizados desde nuestro pasado histórico, como una forma de redescubrirnos y combatir la civilización hegemónica. Lo cual exige re-aprender a pensar, diversificando sus métodos y fuentes de investigación, si quiere leer, más que los textos, los contextos en los que se elaboran. Si busca adentrarse en los símbolos, en los imaginarios, en las memorias, en las prácticas y ritos de las otras culturas, como de la nuestra. No como objetos a ser conocidos, sino como la voz viviente de otros sujetos que uno puede

⁷ En el libro colectivo anteriormente citado (2009: 639-646), se puede encontrar entre los temas filosóficos, aunque me parece que está mal colocada ahí porque no se trata de un simple “tema” dentro de una corriente ya constituida, “La filosofía intercultural”, por Raúl Fonet- Betancourt.

contactar cara-a-cara en la vida cotidiana, en el entrecruce de biografías e historias distintas que nos invitan a la autocreación personal.

Saliendo de los claustros universitarios que nos encierran, los filósofos tendremos que incursionar además en las esferas de la vida pública social y política, haciendo un servicio público comprometido. Allí donde se gestan las corrientes de opinión política que influyen en el cuestionamiento crítico de nuestras sociedades y en las iniciativas creadoras para la marcha histórica hacia metas cada vez más humanas. Como un ejemplo de esto cabe mencionar al filósofo mexicano Luis Villoro (1998, 2001 y 2007), quien fuera de solidarizarse con la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas, está fundamentando y proponiendo el pasaje del “Estado homogéneo” al “Estado plural”, así como la posibilidad de construir una democracia comunitaria que, lejos de ir contra la libertad individual, la refuerza dentro de un espíritu comunitario. Por su lado, el presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, nos llama a construir un “socialismo comunitario en armonía con la madre Tierra”. Aunque no estemos completamente de acuerdo con estos planteamientos, como pensadores y actores sociales estamos siendo convocados a contribuir de algún modo en la solución de los problemas que más nos afectan, a disminuir los sufrimientos de nuestros hermanos y de nuestra madre, la Tierra⁸.

Una utopía de la diversidad

Con frecuencia la utopía ha sido imaginada y pensada como un mundo ideal abstracto que había que realizar históricamente en el aquí y ahora, aunque sea por métodos coercitivos. Un nuevo orden concebido por élites esclarecidas que debían conducir al resto de la humanidad hacia una organización de perfecta armonía homogénea, superando los conflictos, las desigualdades y diferencias que de hecho existen. Los resultados históricos, como en el caso del “socialismo real” del siglo XX con su totalitarismo burocrático, han sido desastrosos y muy decepcionantes. Por ello se ha hablado tanto del ocaso o muerte de las utopías en tanto que fantasías peligrosas, porque no sólo la razón produce monstruos. Así es como ahora se nos conmina a operar

⁸ Como evocó Rossana Reguillo en el diálogo posterior, Gramsci tenía como un lema: “Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”. Lo cual nos remite a la exclamación de Mariátegui, inspirado en Vasconcelos, cuando enunció: “pesimismo de la realidad, optimismo de la acción”, que se complementan en su honda afinidad.

un retorno a la realidad contingente que envuelve nuestra condición humana, ya que no es factible el ilusorio proyecto de realizar el “cielo” en la “tierra”⁹.

No obstante, según Franz Hinkelammert (1984: 204), sólo soñando un cielo en la tierra se podrá construir una tierra mejor, pues hay que apuntar a lo imposible para lograr lo que es posible. Es que sin una utopía razonable como “idea reguladora” de la razón práctica encaminada a la acción, en el decir de Kant, que abra nuevas posibilidades en una realidad no concluida y siempre susceptible de nuevos comienzos, la historia se detendría y congelaría en un presente estático sin alternativas o con un único futuro. Eso es lo que pretenden los ideólogos de la globalización neoliberal con su pseudo-utopía del mercado total y la democracia liberal, donde finalizaría la historia. Pero lo más alarmante es que este “nuevo orden mundial”, que más bien es un desorden descomunal, se nos impone a todos de manera intolerante, sin escuchar otras expectativas, formas de vida y esperanzas.

Ante el modelo civilizatorio monocultural dominante, que nos está llevando al abismo y que nos puede hacer sucumbir en el “choque de civilizaciones” profetizado por Samuel Huntington (1998), aparece la posibilidad de afirmar una utopía de la vida en su diversidad. Ya que la riqueza de la pluralidad de culturas es un regalo que nos hace la vida y que sólo puede contrariar a quienes absolutizan su estilo de existencia aunque vaya en contra del estilo de los demás. De ahí la importancia de tener en cuenta la alternativa civilizatoria policéntrica que pudiera surgir de la confederación de las grandes o pequeñas culturales relacionadas entre sí por un diálogo múltiple, abierto y libre de dominación. Una confluencia que se oriente a la edificación del mundo como una casa común que acoja la pluralidad humana, la unidad de la especie en la diversidad de sus manifestaciones.

Esta es la utopía que va surgiendo desde abajo, desde los sótanos del mundo donde habitan los pueblos que, como los zapatistas, aspiran a “un mundo donde quepan todos los mundos” y donde todos los hombres y mujeres se sientan tratados con justicia y dignidad. Así es como reclaman no sólo su derecho a la diferencia, a la autonomía,

⁹ Franz Hinkelammert (1984: 168) cita la condena de la utopía que hace Karl Popper en el prefacio a la edición alemana de *La miseria del historicismo*, con términos idénticos a los de la Inquisición contra la soberbia humana desde hace mil años: “Como otros antes que yo, también llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros”.

sino también su derecho a participar junto con muchos otros en la construcción solidaria de la sociedad nacional y mundial¹⁰. Por tanto, este proyecto histórico implica un diálogo inter-filosófico en profundidad, que resignifique las nociones de universalidad y de verdad. No como algo ya dado o como la absolutización de un solo universo cultural, sino como una universalidad o una verdad que se van elaborando trabajosamente en la praxis de solidaridad entre los pueblos y las culturas de todo el planeta.

Más allá de una razón única y universal hipostasiada, así como de los relativismos tan de moda, el poeta Antonio Machado dijo en alguna ocasión: “¿Tu verdad? No. La verdad. Y ven conmigo a buscarla”. De manera que oponiéndonos al soliloquio de una razón pura ilustrada, no tendríamos que hundirnos necesariamente en el escepticismo nihilista ni en el “todo se vale”, porque una racionalidad dialógica podría estar al servicio de la verdadera vida creadora. En este sentido, José Ignacio López Soria (2007: 78-79) aclara que “frente a la verdad como adecuación, la consideración de la verdad como apertura abre posibilidades inéditas para el diálogo intercultural... La verdad, desde esta perspectiva, no es algo que uno encuentre con el ejercicio de la razón; es más bien algo que se va construyendo dinámicamente en el diálogo con el otro... La verdad no es meta, es siempre apertura a otros mundos; no remite a una realidad supuestamente objetiva, sino a nuevos mundos simbólicos que se abren y enriquecen constantemente en el diálogo”.

Cabe precisar, sin embargo, que si los filósofos posmodernos deconstruyen de algún modo la tradición occidental del pensamiento, a menudo se contentan con hacer una filosofía descriptiva y más bien estética del mosaico sapiencial del planeta, sin adentrarse en el análisis de las grandes contradicciones del sistema histórico mundial, mostrando así una indiferencia ética ante los poderes que explotan, dominan y manipulan a las mayorías. Esta debilidad ética no sucedería, como lo subraya Josef Estermann, “si el Sur fuera el Norte”, dejando al descubierto su etnocentrismo existencial que les hace estimar a las cuestiones ético-políticas y a los discursos normativos como “meta-relatos” increíbles y, sobre todo, indeseables. No obstante, como él lo anota (2008: 55), “en la lógica dominante de la globalización neoliberal, la

¹⁰ Véase mi ensayo sobre “La utopía de ‘un mundo donde quepan todos los mundos’” (Ibáñez, 2010: 129-148). En la concepción de José Ignacio López Soria (2007, 147), “este pensamiento es utópico no solo porque piensa la sociedad buena sino porque la imagina no como un lugar que hay que llegar, diseñado y previsto por algún discurso englobante (sagrado o secularizado), sino como un camino que hay que construir dialógicamente, en un diálogo en el que participan los individuos pero también las colectividades”.

cosmovisión quechua por ejemplo no tiene el mismo valor ni la misma fuerza globalizante que la ciencia occidental. En el juego multimedial y cibernético del paradigma cultural dominante a nivel mundial -que es una mezcla de capitalismo liberal, posmodernidad y tradición occidental- una expresión ‘filosófica’ académica tiene un peso que una categoría de la sabiduría andina no tiene”¹¹.

La filosofía intercultural, en cambio, provista de una hermenéutica que algunos denominan “diatópica” o “interparadigmática”, podría atravesar las fronteras culturales tendiendo puentes para las recreaciones mutuas, para las traducciones y reinenciones conceptuales, y para la construcción de una utopía trans-moderna porque está expuesta a lo “inédito viable”, en palabras de Paulo Freire. Esto es, a una nueva civilización global que brota y se articula desde la comunicación entre las distintas tradiciones, reconociendo que no será monológica sino polifónica y pluriversa. Pues como lo advierte Ana Esther Ceceña (2008: 32), “la planetarización fraccionadora del sistema de poder está siendo confrontada por la planetarización comunalizadora de las luchas, oponiendo a la uniformidad la ‘fiesta de la diversidad’, pero, sobre todo, revalorando las acciones modestas de cada colectivo particular como parte de un proceso mundial de rebeldías y de construcción del mundo donde caben todos los mundos, del otro mundo que es posible aquí y ahora”.

Para terminar esta propuesta de puntos para la discusión, me gustaría enfatizar que esta utopía de la diversidad, la cual se contrapone a una democracia liberal restringida, que está puesta al servicio del poder económico y político mundial, excluyendo a las mayorías populares, exige una democracia radical, incluyente y global, capaz de descentrar la dinámica histórica unilineal vigente. Ya que la autodeterminación sin mediaciones es una de las fuentes del fortalecimiento de los pueblos, los movimientos o las comunidades de diferente índole. A lo que contribuye, claro está, la crisis integral de los sistemas políticos no representativos sino suplantadores, corruptos y desgastados, que padecemos en la actualidad. El desafío es, entonces, la consolidación de una democracia de participación directa hasta donde sea factible, que instituya el poder real de todos y cada uno de los pueblos y culturas. Una democracia que propicie,

¹¹ Por ello escribe (2008: 15) que “el famoso dicho de Carlos Marx en su undécima ‘Tesis sobre Feuerbach’ de que hasta ahora la filosofía sólo hubiera interpretado el mundo, pero que de aquí en adelante se tratará de cambiarlo, este adagio muy bien se podría modificar en el siguiente sentido: hasta ahora, la filosofía dominante sólo se ha interpretado como filosofía de los dominadores, pero llega el momento en que le toca la *kenosis* de ponerse al servicio de los y las dominados/as y de cambiar el mundo desde abajo”.

efectivamente, la intervención autónoma de los individuos y colectividades de todo tipo, en su afán de posibilitar el florecimiento de la diversidad cultural y la configuración de nuevas simbiosis transculturales.

Bibliografía

- Castoriadis, C. (1983 y 1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets.
- Ceceña, A.E. (2008), “De los saberes y emancipaciones”, en Ceceña, A.E. (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires: CLACSO.
- Derrida, J. (1995), *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Trotta.
- Dunayevskaya, R. (2009), *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*, México: Juan Pablo Editor.
- Dussel, E. - Mendieta E. - Bohórquez C. (editores, 2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México D.F.: CREFAL-Siglo XXI.
- Estermann, J. (2008), *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Quito: Abya Yala.
- Fornet-Betancourt, R. (1994), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José: DEI.
- (2000), *Interculturalidad y globalización*, San José: IKO-DEI.
- (2004), *Sobre el concepto de interculturalidad*, México D.F.: Consorcio Intercultural.
- Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.
- Castro Gómez, S. (2007), “La postcolonialidad explicada a los niños. Perspectiva latinoamericana sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento”, en Jáuregui A. - Moraña M. (editores), *Colonialidad y crítica en América Latina*, Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Guibal, F. (1981), *Gramsci: Filosofía, política, cultura*, Lima: Tarea.
- Heidegger, M. (1960), *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires: Sur.
- Hinkelammert, F. (1984), *Crítica a la razón utópica*, San José: DEI.
- (compilador, 1999), *El huracán de la globalización*, San José: DEI.
- Huntington, S.P. (1998), *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México: Paidós.
- Ibáñez, A. (2010), *Utopías y emancipaciones desde Nuestra América*, San José: Alforja-CEAAL-DEI-Raíces y Alas.

López Soria, J.I. (2007), *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Marx, K. (1976), *Le Capital. Critique de l'économie politique I*, Paris: Éditions sociales.

Sobrevilla, D. (1999), *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*, Lima: Banco Central de Reservas del Perú.

Villoro, L. (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós-UNAM.

- (2001), *De la libertad a la comunidad*, México: Tec de Monterrey-Ariel.

- (2007), *Los retos de la sociedad por venir*, México: FCE.

