

Perspectivas interculturales para la enseñanza de la Filosofía en el nivel superior y universitario

Dra. Alcira B. Bonilla (UBA-CONICET)

alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

A las y los colegas, investigadores, becarios, tesistas y estudiantes con quienes comparto en el día a día la práctica filosófica intercultural y sus alegrías. A Eduardo, siempre.

Introducción histórico-conceptual a la Filosofía Intercultural

La fundación de la “Sociedad de Filosofía Intercultural” (1991), que nucleó filósofos y filósofas que compartían esta perspectiva contemporánea del filosofar si bien con diferencias acerca de la interpretación de sus objetivos y alcances, puede ser considerada el hito inicial de la Filosofía Intercultural (Kimmerle, 2002; Fonet-Betancourt, 2003; Wimmer, 2004).

Poco antes, en torno del filósofo de origen cubano Raúl Fonet-Betancourt, director de la revista *Concordia* desde 1982, se constituyó un grupo internacional de pensadoras y pensadores provenientes de la filosofía (en particular, de la Filosofía de la Liberación), pero también de la teología y de otras ciencias sociales y humanidades, que se dedicaron a la investigación y la difusión del modelo de pensamiento intercultural que se expondrá en estas páginas. Dado que el lugar de residencia de Fonet-Betancourt es la ciudad de Aquisgrán (Aachen, Aix la Chapelle) y que su actividad académica intercultural se desarrolló durante varios años sobre todo en el ámbito del *Missiowissenschaftliches Institut* de esta ciudad, la autora de esta contribución denominó al grupo “Escuela de Aquisgrán” (Bonilla, 1995, pp. 29-47), procurando un rótulo para identificar a estas personas que comparten perspectivas, temáticas y objetivos de trabajo. Con el inicio de los “Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural” (1995) en México, se produjo una incorporación masiva de pensadores latinoamericanos y caribeños a esta corriente, que reforzó los rasgos interdisciplinarios y dialógicos este modelo de filosofar intercultural y les imprimió un sesgo latinoamericanista, vinculado con los desarrollos previos de la Filosofía de la Liberación, así como con el intercambio, no siempre fluido, con los representantes de los estudios post- y decoloniales¹. Posteriormente, también se han dado diálogos fructíferos con

¹ Si bien para la mayor parte de los representantes de la Filosofía intercultural, las historias del pensamiento latinoamericano, africano y asiático son, ante todo: “Historia de racismo, colonialismo e imperialismo” (Fonet-Betancourt, 2011, p. 21), algo que comparten los pensadores de las otras dos corrientes mencionadas en el texto,

los autores nucleados en torno a propuestas latinoamericanas de pensamiento crítico (Insausti y Vergara, 2012) y la filosofía y los estudios de género tanto en sus desarrollos latinoamericanos como asiáticos y africanos (Fornet-Betancourt, 2008).

En los apartados que siguen serán estudiadas algunas categorías fundamentales de este modelo de filosofía intercultural. Sin embargo parece oportuno hacer dos señalamientos previos: el primero, sobre el modo carente de todo esencialismo en el que la filosofía intercultural entiende la(s) cultura(s), que ha llevado a estos autores a realizar una crítica del carácter “museal” de las propuestas multiculturalistas defensoras de la metáfora del “mosaico” (Bonilla, 2014); el segundo, sobre el papel del reconocimiento como posibilitante de “polílogos” entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes.

Para la línea de filosofía intercultural que se presenta en este trabajo, la(s) cultura(s) o “configuraciones culturales”, como prefiere denominar la autora siguiendo a A. Grimson², constituyen el suelo natal de las categorías filosóficas, en tanto, como se verá más adelante, toda filosofía se produce en contextos témporo-espaciales específicos que motivan la reflexión. Porque sostiene que las culturas constituyen entidades abiertas y dinámicas situadas temporal y espacialmente y, por consiguiente, susceptibles de cambios, negociaciones e, inclusive, de desaparición, la Filosofía intercultural rechaza caracterizaciones de la cultura vinculadas con nociones fixistas, ahistóricas y totalizantes de cultura³, aunque tampoco asume una posición meramente transculturalista. Más aún, la Filosofía intercultural propone la “desculturalización” de los términos, definiciones y metáforas de cultura hasta ahora utilizados, ya que la mayor parte de ellos están cargados de connotaciones monoculturales e incluso eurocéntricas. Este programa de “desculturalización” de los conceptos de cultura podría, entonces, ser considerado un método para “(...) evitar tanto la sacralización de tradiciones culturales como también la instrumentalización de lo ‘propio’ a través de la preponderancia de grupos políticos sociales dominantes” (Fornet-Betancourt, 2009: 42).

con todo existen diferencias de matiz y de pertenencias académicas que están en la base de numerosas disputas, cuya enumeración y carácter no pueden ser tratadas en este lugar.

² “(...) entendemos que una configuración cultural es un espacio en el cual hay tramas simbólicas compartidas, hay horizontes de posibilidad, hay desigualdades de poder, hay historicidad” (Grimson, 2011, 28). A continuación, el autor señala que esta noción resulta útil tanto contra la idea objetivista y esencialista de la cultura, como contra la posmoderna que proclama la fragmentación y considera que las culturas son ficciones de carácter totalizador de los investigadores.

³ Como ejemplo de estas críticas carentes de objetividad y realizadas con ánimo de invalidar el proyecto de la Filosofía intercultural, véase la respuesta de la autora a la intervención desdichada de F. Schmidt Welte en el Congreso de ADLAF del año 2006 (Bonilla, 2013, pp. 16-17).

El segundo señalamiento que conviene realizar en esta Introducción se refiere al carácter de “reparación histórica” que asume la Filosofía intercultural al caracterizarse como una “filosofía del reconocimiento” crítica. En efecto, se trata de superar las concepciones occidentales del reconocimiento representadas por las figuras señeras de G.W.F. Hegel, J.-P. Sartre, E. Lévinas y P. Ricoeur. Tales autores sólo parcialmente se hacen cargo de la “historia de la inhumanidad” que acompaña como su sombra a la historia de la filosofía occidental, sobre todo moderna y contemporánea, vale decir, las violencias y los daños, enormes y muchas veces irreparables, físicos, culturales, epistemológicos y morales causados al “otro” por los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo, hasta culminar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales. No se trata, empero, de alzar simplemente la voz o de otorgar voz a las personas y grupos históricamente silenciados por las dominaciones de diverso cuño. En un esfuerzo mayor e históricamente poco transitado, se insiste en colaborar para devolverles su protagonismo histórico, su voz genuina, mediante acciones y estrategias diversas que vayan restañando las prácticas de dominación (Fornet-Betancourt, 2011, p. 32).

Desafíos planteados por la Filosofía intercultural 1) La admisión de una pluralidad de formas de razón y la necesidad del diálogo real entre razones plurales

La Filosofía Intercultural defiende la existencia de diversos estilos o formas de razón cuya presencia en diverso grado puede detectarse en todas las culturas. Enfrentándose críticamente con las posiciones posmodernas extremas que proclaman la inconmensurabilidad de las culturas, se sostiene, en consecuencia, la posibilidad del intercambio entre las culturas partiendo de la base del reconocimiento mutuo (Estermann, 2007, pp. 28-36).

Desde esta posición se puede redefinir también la tradición dialógica, consustancial a la práctica docente, que está en el origen de la filosofía occidental y en formas sapienciales similares de las que hay registro en numerosas culturas. Así, más que como diálogo casi siempre disimétrico entre maestro y discípulo, actitud repetida miméticamente por ciertas formas académicas de concebir el filosofar solamente como estudio filosófico de “autores”, la filosofía podría ser considerada como “polílogo” de razones entre discursos situados y contextuales de diversa índole que aspiran a la universalidad. De este modo, sus criterios de verdad no se proclaman *a priori* desde un *lógos* etno- y androcéntrico, negador del cuerpo y de la vida, ni tampoco es propuesta una filosofía meta- o supracultural. La universalidad

pretendida, en todo caso, consiste en una universalidad abierta o “universalidad de horizonte” (Bonilla, 2008, p. 373-374). El reconocimiento mutuo que habilita tales polílogos filosóficos impone, como se indicó más arriba, la inclusión en los mismos de las variables del poder y de la dominación. Esto significa que toda filósofa y filósofo que trabaja en esta línea debe hacerse cargo de la condición colonial y poscolonial que ha signado la práctica de la filosofía en los países sometidos a ellas, entre otros, todos los países de la región, concediendo lugar epistémico a la pluralidad de las memorias de los pueblos.

La metáfora favorita para caracterizar este polílogo racional por parte de la Filosofía intercultural, así como los intercambios interculturales de todo tipo, es la de la “traducción”, metáfora igualmente privilegiada por B. de Souza Santos (Santos, 2005, pp. 174-187). Más allá de las discusiones ontológicas y éticas acerca de si la traducción es posible y honesta, como señala Umberto Eco y con él varios autores, “(...) de hecho y desde hace milenios, *la gente traduce*” (Eco, 2008, 24), si bien de manera siempre imperfecta. La metáfora resulta de enorme interés, dado el carácter universal de la traducción y sus efectos para el relacionamiento humano, puesto que es quizá la operación humana que mayores intercambios ha generado, con toda la ambigüedad y conflictos que siempre subyacen a los mismos, sobre todo si se la entiende como la puesta en juego de una “hermeneusis” mutua⁴.

La Filosofía intercultural “nuestroamericana” emplea esta metáfora también porque ella evoca dos escenarios complejos ligados a nuestras tradiciones de pensamiento. Por un lado la actividad de las escuelas de traductores en el actual territorio español entre los siglos XII y XIV, previa al “Descubrimiento” de América, cuya intensidad intercultural y las situaciones de intercambio, mediación, negociación y diálogo a que dio lugar han sido vastamente estudiadas (Torre, 1994, p. 29). Por otra parte, en los contextos coloniales de Nuestra América, la metáfora de la traducción resulta ambivalente: posibilita la comunicación, es verdad, pero se vuelve trasmisora del acervo teórico y práctico del colonizador considerado valioso y, en mucha menor medida, del acervo del colonizado, generalmente desvalorizado, siendo la traducción impuesta el paso previo al ocultamiento, enajenación y muerte de las lenguas y las prácticas culturales del colonizado (FornetBetancourt, 2003, pp. 122-127). En este sentido,

⁴ Aplicada en sentido más general, como traducción entre culturas y entre racionalidades diversas, resulta instructiva la idea sobre la “fidelidad” de la traducción que expone Eco: “Si consultan cualquier diccionario, verán que entre los sinónimos de *fidelidad* no está la palabra *exactitud*. Están, más bien, *lealtad*, *honradez*, *respeto*, *piEDAD*.” (Eco, 2008, p.472).

respecto de los orígenes de la filosofía en la región reconocidos como históricos señala Fornet-Betancourt:

Hay que reconocer que la filosofía en Latinoamérica se “establece” o institucionaliza, por lo general, sin relación alguna con la concepción del mundo, ni siquiera con las potenciales referentes al mundo categorial y simbólico de las lenguas y culturas amerindias. Se supone que la filosofía no puede surgir de estas culturas. Por eso se *trans-porta* la filosofía a Latinoamérica y los *trans-portadores* son la lengua y la cultura españolas. De esta suerte, la filosofía en Latinoamérica se ubica y desarrolla en un mundo lingüístico que no responde al mundo cultural y espiritual de los habitantes amerindios (Fornet-Betancourt, 2003, pp. 125).

Además de lo indicado arriba, en la Filosofía Intercultural con la metáfora de la traducción se hace lugar epistémico a la pluralidad de las memorias de los pueblos, sobre todo a las memorias del sufrimiento, de la dominación y de la liberación, puesto que se reconoce que no sólo hay una pluralidad de historias, sino que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso las historias no tienen por qué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo (Fornet-Betancourt, 2009, p. 99). En tanto alternativa a la violencia, la filosofía intercultural, en definitiva, plantea esta traducción de filosofías, o polílogos de razones, como enriquecimiento exponencial del pensamiento que da cabida a la auténtica posibilidad de contribuir a la generación de “filosofías de la re-existencia” (Achinte, 2008, p. 14).

2) La redefinición de la Filosofía y de su campo de trabajo intelectual

La Filosofía Intercultural reelabora una noción amplia de Filosofía comenzando su trabajo por una *pars destruens*. En efecto, se parte de una crítica a los grandes “mitos” de la Filosofía occidental, que presiden la noción de filosofía predominante: el principio del pensar analítico (el pensar por partes, que opera por identificación y no tolera ni la multivocidad ni la equivocidad), el principio del pensar conceptual (que reduce la pluralidad a la unidad para mejor asirla y manejarla o dominarla) y el principio del pensar escrito (que desvaloriza la palabra hablada y, por consiguiente, la palabra “dada”, niega lugar en la historia a las culturas ágrafas y suprime los saberes de transmisión oral) (Panikkar, 2004, pp. 27-44). Frente a ello se reivindican otras formas de racionalidad y de pensamiento, tales como el pensamiento simbólico y formas orales de saber de gran elaboración reflexiva que, unidas al acervo filosófico occidental conocido se convierten en herramientas para este tipo de filosofía integradora (*pars construens*). Al tomar en cuenta la historia del colonialismo occidental, la Filosofía intercultural se presenta también como crítica de la filosofía y de los saberes

coloniales impuestos por aquél y busca poner de manifiesto la riqueza del pensamiento de aquellos grupos y culturas cuya dignidad cognitiva ha sido sustraída y sometida secularmente a un “epistemicidio”.

Siguiendo libremente lo expuesto por R. Fornet-Betancourt en su obra de 2002 y complementándolo, se aclara que la concepción de la filosofía que defiende la Filosofía intercultural no es ajena, en el sentido de incompatible, con varias tradiciones de la filosofía de origen europeo y que también se puede rastrear en autores latinoamericanos que filosofaron de manera “situada” y responsiva, haciéndose cargo de diversos desafíos teóricos y prácticos con los que se encontraron. Por consiguiente, se rechaza que el temple originario del filosofar sea sólo el asombro o la admiración, como se lee en los textos de Platón (*Teet.* 155d) y Aristóteles (*Met.* B 982 b). El asombro ante la realidad (concebida como caos o como *kósmos*) es un temple particular, pero no el único. También se piensa a partir del “concernimiento” con aquello que afecta a los seres humanos como tales: la esclavitud, el racismo, la opresión, las matanzas, la represión, el sufrimiento; desde este temple, la filosofía se concibe como “responsiva” y emancipadora. E. Lévinas y B. Waldenfels, en el ámbito europeo del filosofar, son muestras contemporáneas de este temple, y, por el lado de las y los filósofos latinoamericanos, la lista puede ampliarse de manera notable, citándose entre los más conocidos a Y. Acosta, C. Cullen, E. Dussel, I. Ellacuría, F. Hinkelammert, A. Roig y J. C. Scannone. A partir de esta concepción de la filosofía desde la experiencia del concernimiento, no puede concebírsele como mero estudio y cotejo de textos –que Kant denominó “filodoxia” en su *Lógica*–, sino como confrontación crítica con la realidad y la historia, convirtiéndose en parte de un proceso de transformación del mundo y de la historia, vale decir, un pensamiento “auroral” (como la concibieron J. Martí, F. Nietzsche, J. C. Mariátegui, E. Bloch, M. Zambrano, A. Roig, y tantas y tantos otros pensadores).

3) La revisión crítica del canon histórico de la Filosofía occidental

De la redefinición de la filosofía enunciada en el párrafo anterior se desprende la necesidad de una reformulación del canon de la Filosofía, que no sólo incorpore tradiciones de pensamiento y autores/-as occidentales condenados al olvido o a una infravaloración, sino obras y creadores/-as de otras culturas. En esta colaboración se toma como caso ejemplar el texto dirigido y publicado por Maurice Merleau-Ponty en 1956 y la edición reciente del mismo

(Merleau-Ponty, 2006), para mostrar que estas peculiaridades del “canon” académicamente vigente.

El caso de Merleau-Ponty, a entender de la autora de este trabajo, resulta paradigmático de una forma de posicionamiento crítico frente al sistema hegeliano, pero teñido del “orientalismo”⁵ característico de gran parte de los estudios humanísticos y sociales de la primera mitad del siglo XX⁶. Si bien guarda la forma enciclopédica, el texto de referencia, entre otros méritos, presenta una filosofía “encarnada” en creadores que el director escoge como señeros y selecciona sus colaboradores entre filósofos contemporáneos reconocidos (entre los que no se encuentran españoles ni provenientes del “Sur” del planeta), a los que recomienda sin imposiciones un diálogo con los precedentes sobre los que escriben. En el “Prólogo” y en los textos que inauguran cada una de las secciones⁷, Merleau-Ponty manifiesta sus ideas sobre la filosofía misma, la posición de la filosofía en la cultura y el canon filosófico expuesto. Merleau-Ponty, señala el carácter fundador y señero de la matriz griega de la filosofía valiéndose de la categoría de “institución”, fundamental en su pensamiento para entender los fenómenos culturales, entre otros la filosofía, según se desprende de varios escritos suyos y, fundamentalmente de las notas de trabajo redactadas por el autor para su curso en el Collège de France “La institución en la historia personal y pública” (1954-1955) (traducidas y publicadas recientemente por Mariana Larison):

Otros pueblos han encontrado la filosofía o la han tocado por azar y sólo en instantes. Los Griegos la han instituido; han practicado y definido la actitud central de la cual surge todo lo que después es denominado filosofía. En tanto numerosas civilizaciones produjeron pensamientos y costumbres que, por cierto, nos interesan, pero que nos son accesibles mediante trasposiciones o como muestras, testimonios, documentos históricos, los Griegos, casi sin preparación ni transición, dieron las fórmulas de la preocupación filosófica que atravesaron el tiempo por su propia fuerza de cosas dichas y nos tocan, no en nuestra memoria o en nuestro “humanismo”, sino en nuestro pensamiento presente. (Merleau-Ponty, 2006, p. 121).⁸

⁵ La denominación de “orientalismo” aquí empleada es deudora de la obra homónima y señera del pensador palestino E. Said (1978).

⁶ No es Merleau-Ponty el único; varios historiadores de la filosofía pueden recibir la misma imputación; tal es, por ejemplo, el conocido caso de E. Bréhier (1876-1952). Su *Histoire de la Philosophie*, se comenzó a publicar en 1928, añadiéndosele en 1948 un fascículo sobre la filosofía “en Oriente” (*sic*) escrito en colaboración con Paul Masson-Oursel, autor que merecería ser rescatado críticamente por la Filosofía intercultural.

⁷ Las denominaciones de las secciones son elocuentes por sí mismas respecto de la idea de la filosofía y de su canon: “*L’Orient et la philosophie*”, “*Les fondateurs*”, “*Philosophie et religion*”, “*Le grand rationalisme*”, “*La découverte de la subjectivité*”, “*Le découverte de l’histoire*”, “*La existence et la dialectique*”.

⁸ Traducción de Alcira Bonilla.

Entre los griegos y el mundo occidental del siglo XX hay perfecta continuidad filosófica aunque hayan aparecido otros temas: las mismas palabras, idéntica forma de interrogar el mundo, idéntica fuerza motivante, según Merleau-Ponty. Ellos, dice, han definido las “coordenadas perpetuas” de la filosofía, de toda filosofía. Cabe interrogarse: ¿es así, o el filósofo resulta víctima del propio desconocimiento de otras culturas, que el texto citado señala, o de una idealización o generalización indebida? Es más, retomando el planteo de Edward Said en *Orientalismo* (1978), se puede considerar a Merleau-Ponty, como a otros pensadores de la época, representante de este modo eurocéntrico de considerar otras culturas situadas más allá de una línea imaginaria geopolítica que divide Occidente de Oriente y de tomar en cuenta sus producciones culturales del “pasado”, sin valorar las etapas posteriores ni el presente⁹ ¿Es consciente Merleau-Ponty, por ejemplo, de la simetría estricta que existe entre las filosofías de la India y el desarrollo de las escuelas griegas y helenísticas de la filosofía? (Dragonetti y Tola, 2002, pp. 5-12).

Lejos están estas críticas de disminuir la importancia filosófica del autor citado. Sin embargo se señala que si se tienen presentes los episodios de avasallamiento y colonización de formas de pensamiento originales por parte de las potencias coloniales y la reducción “orientalista” de tales logros a fenómenos casuales en la historia de las culturas y de la Filosofía, así como la influencia que el hecho mismo del Descubrimiento tuvo en el desarrollo de la filosofía occidental (aparición de la utopía y el ensayo como dos géneros nuevos de escritura filosófica, problematización de la cuestión “del otro”, etc.), se plantea la necesidad de redefinir el canon histórico de la Filosofía, elaborando una crítica a los estilos habituales de concebirlo. Con estos procedimientos no se pretende una supresión de la que ha venido siendo la “filosofía normal” académica, sino su crítica y reapropiación, y el reposicionamiento frente a ésta. Una ventaja adicional de esta forma crítica de trabajo ha sido y puede seguir siéndolo la crítica de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía y la ampliación del canon filosófico europeo realizada por Fernet-Betancourt en su trabajo sobre los *Modelos de teoría*

⁹ Asumiendo la crítica husserliana a Hegel, Merleau-Ponty defiende por completo el valor de la filosofía occidental frente a posiciones que, según confiesa, conoce de segunda mano; la autoconciencia que el Occidente tiene de sí mismo “y de los otros”, constituye la piedra de toque de su carácter originario y ejemplar respecto de la filosofía (Merleau-Ponty, 2006, p. 48).

liberadora en la historia de la filosofía europea (2002), donde rescata tradiciones marginalizadas, olvidadas u omitidas de la misma.

4) La ampliación de las fuentes del pensamiento filosófico

A partir de la ampliación temporal y espacial de los límites del pensamiento filosófico y de la crítica a los principios o “mitos” del pensar occidental, la Filosofía Intercultural plantea la necesidad de recurrir no sólo a fuentes escritas no convencionales, sino también a fuentes orales, construcción de casos, etc., entendiendo que de este modo se enriquece el trabajo filosófico propiamente dicho. Este “otro modo” de filosofar resulta particularmente interesante para el desarrollo de la filosofía “nuestroamericana”, ya que se lo puede ejercer en parte, recuperando tradiciones olvidadas o encubiertas (por ejemplo, las tradiciones de la “utopía” y del “ensayo” antes mencionadas) y entablando diálogos fructíferos con las producciones literarias y periodísticas, pero, sobre todo, recurriendo al venero de saber que contienen los relatos populares, los intercambios epistolares, las entrevistas y conversaciones, etc., así como al trabajo filosófico con algunos casos ejemplares que ofrecen la historia y el presente. Estas prácticas, obviamente, no excluyen ni entran en competencia con las más tradicionales de la filosofía, que no han perdido su validez por el mero hecho de estar consagradas por una tradición.

Por el carácter eminentemente pedagógico de este texto, se llama la atención sobre los dos riesgos a evitar en este tipo de investigaciones: a) el menosprecio o ignorancia de autores y de obras que integran los cánones académicos de la filosofía y de las ciencias sociales, puesto que ellos aportan herramientas indispensables para la reflexión filosófica; y b) la superficialidad epistemológica y metodológica. Al abandonar el marco seguro del texto filosófico canónico y las estrategias y técnicas para su interpretación corrientes, la pretensión de un trabajo filosófico genuino exige construir un marco teórico y métodos no siempre estrictamente filosóficos, sino, mejor, interdisciplinarios o pluridisciplinarios sostenidos por una teoría y una práctica de la traducción entendida ante todo como logro de un polílogo de razones, del que ya se hizo mención.

En la Argentina se han producido recientemente algunos trabajos filosóficos de este tenor de los cuales por lo menos dos merecen mención particular en este escrito. En primer término el libro *Los relatos andinos. Expresión de conflictos* (2011), que es síntesis de la tesis de doctorado de la Dra. María Luisa Rubinelli realizada bajo la dirección del filósofo mendocino A. Roig y defendida en la Universidad Nacional de Salta en 2010. La fuente

principal de esta investigación filosófica estuvo constituida por un *corpus* documental de 350 relatos, algunos extraídos de recopilaciones preexistentes y otros recogidos por la autora. Rubinelli elabora un recio trabajo filosófico sobre los relatos del *corpus* documental después de preparar un abordaje a estos materiales facilitado por herramientas del análisis de textos y discursos, en particular las formas estructuralistas y hermenéuticas del mismo, la historia, la antropología, la geografía, los estudios sobre el imaginario popular europeo (ante la práctica ausencia de estudios sobre otros imaginarios), la semiótica, etc. Por las fuentes empleadas y el recurso a otras disciplinas y método, este trabajo constituye un modelo de lo que B. de Sousa Santos llama “hermenéutica diatópica”. En efecto Rubinelli realiza un esfuerzo hermenéutico entre textos y contextos que transita de modo dialogal y creativamente por diversos lugares históricos, geográficos, disciplinarios para extraer sentidos, principalmente aquellos que son propios de las moralidades emergentes de resistencia del pueblo (autor, agente y actor de los relatos), los cuales, a su vez, se abren a otros sentidos innumerables que esperan su develamiento.

En segundo lugar cabe mencionar la tesis de doctorado de la Dra. Diana Beatriz Viñoles, *Espacio-tiempo en la vida de Alice Domon (1937- 1977. Una biografía filosófica*, que fue realizada en cotutela con la École d’Hautes Études en Sciences Sociales (EHHSS), dirigida por el Dr. Pierre- Antoine Fabre, por la parte francesa, y por la autora de este trabajo, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La tesis fue publicada este año bajo el título de *Las religiosas francesas desaparecidas: Biografía de Alice Domon (1937- 1977)* (Viñoles, 2014). Su tema es la vida de Alice Domon, religiosa de nacionalidad francesa desaparecida y ejecutada en uno de los tristemente famosos “vuelos de la muerte” durante la última dictadura cívico-militar en la Argentina. Esta investigación académica plantea por primera vez y de manera original el desafío filosófico e historiográfico de emprender una biografía filosófica empleando como fuente primaria los escritos originales de Domon y las informaciones que han brindado sobre ella numerosas personas que la Dra. Viñoles entrevistó. En la investigación se adopta el punto de vista de que la elaboración del texto biográfico puede compararse con el esfuerzo teórico y de la argumentación pura, si se considera la práctica del lenguaje no como un medio para expresar una teoría filosófica, sino, mejor, como parte constituyente de ese fin, siguiendo la huella de las biografías escritas por Jean-Paul Sartre. La Dra. Viñoles se propuso reconstruir la existencia de A. Domon en el marco de una biografía que diera cuenta de las acciones de la protagonista. En razón de ello, elabora una construcción

narrativa de la trayectoria de Domon a partir de considerar el espacio-tiempo como coordinada de la representación biográfica (*cronotópos*), investigando los lugares y tiempos por donde transcurrió su existencia a guisa de configuraciones de su libertad y de su responsabilidad. En esta investigación, la noción de *cronotópos* señala el lugar de los acontecimientos y la forma de organizar su representación. La tesista enriquece esta noción con la distinción entre *lugares* –estables– y *espacios* –lugares recorridos– hecha por M. De Certeau. El transcurso biográfico avanza a través del relato de una identidad personal que se configura en una trama simultáneamente pública y privada, como ejercicio hermenéutico de memoria histórico-filosófica. Según Viñoles, Domon vuelve efectivo el oxímoron de una “excepcionalidad compartida”, puesto que a partir de la noticia internacional de su secuestro ya no pudieron ocultarse las prácticas de desaparición de personas que se realizaban en la Argentina.

Hay que destacar el muy elaborado marco teórico que resulta una construcción coral realizada con textos escogidos de autores ya clásicos (Sartre, Bajtin, Arent, Ricoeur, de Certeau) y opera como apoyo del trabajo biográfico sobre un *corpus* original de ciento veinte cartas que fueron enviadas por Domon a su familia, a religiosas de su congregación y a sacerdotes durante veinte años, desde su ingreso en la institución religiosa (1957) hasta el año de la muerte de Domon (1977). Señala Viñoles que el proceso hermenéutico de lectura, búsqueda de indicios, escritura y relectura de los hechos y dichos de su personaje “(...) es un curioso y propicio espacio de encuentro entre el trabajo científico, la filosofía práctica, la ética –por un lado– y la vida, la política, la transformación social –por otro”. Se trata, en suma, de una aventura interdisciplinaria cuyo punto de intersección se encuentra en la narración misma, la biografía escrita por medio de una operación particular: la inserción de la explicación-compreensión hermenéutica (los tres pasos de la hermenéutica ricœuriana) en el método regresivo-progresivo dialéctico de la antropología sartriana, a través de las etapas de pre-compreensión / momento regresivo, explicación-compreensión / momento progresivo, y refiguración / momento regresivo-progresivo. Esta tesis tan original defendida por Diana Viñoles significa una importante contribución al acervo filosófico nuestroamericano y constituye, además, una pieza estratégica para la construcción esclarecedora de la memoria y de la historia sobre la última dictadura cívico-militar en la Argentina. Esta tesis y la de María Luisa Rubinelli resultan así muestras valiosas de otro filosofar posible, intercultural, crítico, atento a los contextos y a partir de fuentes no convencionales.

5) A modo de conclusión: la orientación práctica de la Filosofía Intercultural

Heredera parcial de la Filosofía de la Liberación y dando hospitalidad polilógica a diversas tendencias de la filosofía contemporánea, especialmente a aquellas que provienen del “Sur”, la Filosofía Intercultural plantea el quehacer filosófico como praxis liberadora en sentido amplio, como se desprende de lo expuesto antes.

Sin embargo, debe señalarse que por “orientación práctica”, se está indicando ante todo la dificultad y el desafío de un saber responsivo y emancipador que puede sintetizarse en los imperativos siguientes:

1) el imperativo teórico-práctico de una nueva filosofía, que redefina su función, límites, lenguaje, fuentes y canon, así como su vínculo con otros saberes y disciplinas, con el objetivo de rescatar y preservar la diversidad sapiencial y epistemológica del mundo;

2) el imperativo teórico-práctico de la revisión de las concepciones lineales y progresistas de la historia mediante la recuperación de las voces y de las memorias plurales de la humanidad, con especial atención a aquellas silenciadas y encubiertas por los saberes y las historias hegemónicas;

3) el imperativo teórico-práctico de la dedicación atenta, seria y responsiva a los problemas sociopolíticos más urgentes (inclusión, vulnerabilidad, participación, violencia) y sus dimensiones, en el contexto de la globalización, de la marginalización cada vez mayor de poblaciones enteras, de las migraciones masivas y de los constantes delitos contra la naturaleza;

4) el imperativo teórico-práctico de la opción por una universalidad cualitativamente diferente, configurada y reconfigurada sin cesar a partir de los polílogos interculturales y de la crítica a la ideología neoliberal de la globalización;

5) por último, en el contexto del libro que integra esta contribución, el imperativo teórico-práctico de una educación intercultural amplia, cuyos alcances han de ser mucho mayores que la mentada “educación intercultural bilingüe” (mera panacea subalternizante y neocolonialista para lograr la “integración” de sectores tradicionalmente marginados de la “cultura oficial”). Este imperativo se condensa, obviamente, en la necesidad de una práctica docente de la filosofía que, en actitud crítica a todos los colonialismos y “centrismos”, asuma responsivamente los desafíos enunciados. En particular, desde esta perspectiva ha de

focalizarse el interés en debatir nuevamente y sobre nuevas bases la relación entre programas y planes de enseñanza de la filosofía, instituciones de enseñanza superior y sociedad.

Una nota para finalizar: en el texto aparecen mencionados numerosos autores y temas. En razón de la escasa difusión que la filosofía intercultural tiene en los medios académicos, se ha escogido este medio para volver visible el esfuerzo teórico y docente de cientos de colegas que en todas partes pero especialmente en el “Sur” se plantean la posibilidad y la necesidad de un pensamiento crítico intercultural que permita habitar en un mundo lingüística, epistemológica, educativa y socialmente más justo.

Bibliografía

- Achinte, A. (2008) “Prólogo. El acto creador como pedagogía emancipatoria y decolonial”. En: Madrid de Zito Fontán, L. y Palermo, Z., *Cuentan las culturas, los objetos dicen....*. Salta: Crisol ediciones, pp. 11-14.
- Acosta, Y. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Montevideo: Nordan Comunidad.
- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Montevideo: Nordan Comunidad.
- Acosta, Y. (2012). *Reflexiones desde “Nuestra América”. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo: Nordan Comunidad.
- Berisso, D. (2011). *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana: De una ética de la liberación a una praxis intercultural*, tesis de Doctorado, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), inédita.
- Bonilla, A. (2005). “El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como ‘traducción’ en la ‘Escuela de Aachen’”. En *1º Congreso Latinoamericano de Antropología* (Actas), Rosario: Universidad Nacional de Rosario, pp. 29-47.
- Bonilla, A. (2008). “El ‘Otro’: el migrante”. En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 366- 375.
- Bonilla, Alcira B. (2010) “Filosofía y violencia”, *Cuadernos-FHYCS38. Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas*, pp. 15-40. ISSN 0327-1471.
- Bonilla, A. (2013). “Ciudadanías interculturales emergentes”. En, pp. 7-38.
- Bonilla, A. (2014) “Lectura filosófica intercultural de algunos enigmas del multiculturalismo”. e/p.
- Cullen, A. y Bonilla, A. (Comps.) (2012 y 2013) *La ciudadanía en jaque. I y II*. Buenos Aires: La Crujía.
- Eco, U. (2008). *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*, Barcelona: Lumen.
- Estermann, J. (2007). *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT.
- Fornet-Betancourt, R (2002). *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch*. Frankfurt am Mein / London: Iko – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

- Fornet-Betancourt, R (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag.
- Fornet-Betancourt, R (Hrsg.) (2004). *Interculturality, Gender and Education*. Aachen: IKO Verlag.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). *Mulher e filosofia no pensamento ibero-americano*. São Leopoldo: Oikos / Nova Harmonia.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen. Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*.
Conferencia inaugural de la cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco / Intercultural philosophy and the dynamyc of recognition. Inaugural address of the Fray Bartolomé de Las Casas Chair of Universidad Católica de Temuco, Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Insausti, X.; Vergara J. (Eds.) (2012). *Diálogos de pensamiento crítico*. Santiago, Ch.: Universidad del País Vasco / Universidad de Chile.
- Kimmerle, H. (2002). *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (Dr.) (2006). *Les philosophes de l'Antiquité au XXe. Siècle. Histoire & portraits*. Nouvelle édition révisée et augmentée sous la direction de Jean-François Balaudé. Paris: Librairie Générale Française.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad. I: La institución en la historia personal y pública. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Prefacio de C. Lefort. Pres., trad. y edición de M. Larison. Barcelona: Anthropos.
- Panikkar, R. (2004). "Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad". En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) *Interculturality, Gender and Education*, Frankfurt a. M. / London: IKO Verlag, pp. 27-44.
- Polylog. Foro para filosofía intercultural* (VV.NN.).
- Rubinelli, M. L. (2011). *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Said, E. (2004) *Orientalismo*. Prólogo a la nueva edición española, 2002. Presentación "Un intelectual libre" de J. Goytisolo. Barcelona: Random House Mondadori.
- Santos, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Presentación de J. C. Monedero. Madrid / Bogotá: Trotta / ILSE.
- Schmidt-Welle, F. (2008). "Todo lo sólido se desvanece... en la cultura. Interculturalidad, transculturación, heterogeneidad y ciudadanía cultural". En Potthast, B., Ströbele-Gregor, J. y Wollrad, D. (Eds.). *Ciudadanía vivida (in)seguridades e interculturalidad: ADLAF Congreso Anual 2006*. Buenos Aires: Nueva Sociedad, pp. 29-43.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2002). *Sobre el mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India. El sistema filosófico indio Sām khya. Dualismo Espíritu / Materia. Materialismo sui generis. Evolucionismo. Ateísmo*, Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas (FEB).
- Torre, E. (1994). *Teoría de la traducción literaria*, Madrid: Síntesis.
- Viñoles, D. (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas: biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Buenos Aires: Patria Grande.
- Wimmer, F. (2004). *Interkulturelle Philosophie*, Wien: WUW UTB.