

Condiciones del diálogo intercultural: una perspectiva de Raúl Fornet-Betancourt en
conversación con la filosofía antirrepresentacionista de Richard Rorty

Estudiante:

Juan David Pinillos Puentes

Código: 2091157

Asesor:

Fr. Alberto René Ramírez, O. P., Ph. D

Maestría en Filosofía Latinoamericana

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Santo Tomás

Bogotá, 2 de septiembre de 2019

Contenido

Introducción	4
Capítulo 1: La filosofía intercultural de Fernet-Betancourt: una apuesta mediante el diálogo.....	16
Introducción	16
La interculturalidad, una perspectiva teórica	19
La filosofía intercultural: una iniciativa desde diferentes latitudes	22
Una revisión crítica de la filosofía intercultural a la hegemonía epistemológica de Occidente	24
El proyecto filosófico intercultural de Raúl Fernet-Betancourt.....	32
Consideraciones sobre la filosofía intercultural en Fernet-Betancourt	42
Capítulo 2: Las condiciones teóricas para un diálogo de carácter intercultural	45
Introducción	45
Las condiciones epistemológicas del diálogo: la historicidad y la contextualidad	49
La simetría del diálogo: condiciones de carácter ético	64
El diálogo intercultural: la interacción de contextos e historias para descentrar la racionalidad occidental	70
Observaciones al diálogo intercultural	73
Capítulo 3: Desde el neopragmatismo de Rorty al diálogo intercultural de Fernet-Betancourt	77
Introducción	77

La verdad como correspondencia y el conocimiento como representación, el punto de partida de Richard Rorty	82
Richard Rorty el conocimiento como conversación	94
Aportes teóricos desde Richard Rorty para la consolidación metodológica del diálogo intercultural de Raúl Fornet-Betancourt.....	110
Conclusiones.....	122
Referencias	134

Introducción

Planteamiento del problema

“Los negros son menos inteligentes que los blancos por sus genes” afirmó James Watson, premio Nobel de medicina en 1962, aseveración que trajo consigo el despojo de sus títulos. Jair Bolsonaro, presidente electo de Brasil, sostiene que los indígenas están —por su forma de vida— en situación de inferioridad y firmó un decreto que le da potestad al ministerio de agricultura para dar licencias a multinacionales sobre tierras consideradas ancestrales. En Siria seguidores del cristianismo son perseguidos y asesinados de formas brutales por discrepar del sentir religioso islámico. Actualmente, se reconoce la existencia de la diversidad de culturas y visiones de mundo respecto de la política, la religión, el conocimiento, la moral. Sin embargo y como demuestran los casos descritos, en medio de tal diversidad, cada sistema de creencias se autoproclama verdadero y de alcance universal, por lo que se toma el derecho de imponerse frente a los demás y sus creencias. Partiendo de este panorama se percibe la necesidad de interactuar con esas otras visiones de mundo, más que de ejercer algún mecanismo de imposición a la diferencia.

En un escenario tal, en el que la diversidad hace gala y en el que prima una actitud de dominio frente al otro, es preciso tratar de conciliar y hacer convivir multiplicidad de culturas y perspectivas frente al mundo. En este sentido, es pertinente, sobre todo en el contexto latinoamericano, darle cabida a la filosofía intercultural, ya que esta es una inclinación teórica encaminada a reconocer e integrar la diferencia mediante el *diálogo* en pro de la reivindicación de la diversidad. La filosofía intercultural reconoce que la realidad se configura bajo un formato multicultural, lo que supone la co-existencia de una diversidad de culturas que precisan

inevitablemente del diálogo para convivir sin efectuar ninguna forma de dominio y así dar relevancia a las diferentes culturas.

Al abordar la opción teórica de la filosofía intercultural resulta oportuna para esta investigación la propuesta teórica de Raúl Fonet-Betancourt, pues es el mayor representante del pensamiento intercultural en la filosofía latinoamericana, pensamiento que se ocupa de reflexionar en torno a la noción de diálogo intercultural como vía para integrar la diferencia y cuestionar cualquier forma de imposición y hegemonía de una visión de mundo o de una cultura sobre otra. La particularidad de su planteamiento está en que asume las condiciones y posibilidades que se suscitan a través del diálogo para hacer de la reflexión filosófica un ejercicio que involucre a la mayoría de culturas.

Raúl Fonet-Betancourt es un filósofo de procedencia cubana, quien recibió su formación académica en Europa, y desde allí inició el camino que lo condujo hacia la formulación de una filosofía intercultural. No obstante, en el curso hacia esta propuesta, Juan Blanco en su texto *Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fonet-Betancourt al debate* reconoce las etapas necesarias que sirvieron para forjar la filosofía intercultural (2009, p. 4); dichas etapas son cinco: la primera etapa de revisión crítica de la filosofía europea; la segunda etapa, en la que inicia la configuración de un modelo filosófico intercultural; la tercera etapa, en la que reconoce la interculturalidad como un paradigma de la filosofía; la cuarta etapa en la que contextualiza la interculturalidad en el marco de la globalización, y en la quinta etapa se presenta una revisión a la filosofía latinoamericana teniendo en cuenta la realidad intercultural del continente.

En el marco de esta investigación fue pertinente la tercera etapa, ya que en esta Raúl Fonet-Betancourt discurre en torno a la presencia de una hegemonía en lo que respecta al quehacer reflexivo de la filosofía de parte de la tradición filosófica occidental, por lo que hace una revisión

crítica a esta tradición y su forma de racionalidad por estimarse universal. Debido a esto Raúl propone el diálogo intercultural como una forma para descentrar la racionalidad occidental y su pretensión universalista, para ir en búsqueda de una reivindicación de las demás culturas junto con sus saberes. No obstante, Fernet-Betancourt afirma que este enfoque aún no “dispone de un transfondo teórico suficientemente elaborado como para servir de norte seguro” (Fernet-Betancourt, 2001, p. 27), de ahí que exija una actitud pionera al abordar las cuestiones que convocan a la filosofía intercultural. Al encontrarse en proceso de consolidación, la propuesta del diálogo intercultural cuenta con un marco metodológico limitado, de ahí que entre en escena el planteamiento antirrepresentacionista de Richard Rorty, pues su postura puede ofrecer herramientas conceptuales para ayudar a apuntalar el rumbo metodológico que busca el diálogo.

Además de Fernet-Betancourt, la preocupación por entrar en interacción con otras culturas es planteada en la corriente filosófica norteamericana denominada neopragmatismo, cuyo mayor representante es Richard Rorty. Este, sirviéndose de un arsenal de argumentos y conceptos pragmatistas, propugna la necesidad de conversación entre creencias, sea desde una perspectiva cultural o en lo que respecta a comunidades científicas, religiosas o políticas, buscando cuestionar cualquier pretensión de universalidad. En su propuesta académica se vislumbran, también, una serie de momentos clave que inician con la crítica a la epistemología; continúan con un esbozo de una propuesta hermenéutica, para desembocar finalmente en la consideración del conocimiento como un ejercicio de conversación, los que darán cabida al desarrollo de un planteamiento político que gira en torno a la noción de contingencia y que lleva a proponer un sujeto político reconocido como un ironista liberal.

Al revisar la propuesta teórica de cada uno de estos filósofos esta investigación avizora una correlación entre ellas, pues en Fernet-Betancourt y de la misma manera en Rorty se encuentra

un punto de partida crítico a una tradición filosófica moderna y su pretensión universalista; asimismo, ambos interceden por dar relevancia al contexto y a la historia en el ejercicio de reflexión filosófica para así llegar a sus propuestas que abogan por la necesidad de interacción de las culturas. En el encuentro entre estas opciones teóricas se exhiben tanto elementos en común como posiciones que los distancian, siendo esto lo que anima la presente investigación, la cual pretende indicar cómo desde la posición teórica y conceptual de Rorty es posible ofrecer un rumbo metodológico la noción de diálogo intercultural que defiende Fernet-Betancourt en la medida en que este se encuentra en un proceso de consolidación teórica.

Justificación

En el curso de esta investigación se advierten puntos en común entre la propuesta de los filósofos abordados que los emparentan. Inicialmente se advierte un examen crítico a la tradición filosófica que germina en la Modernidad, su racionalidad y sus pretensiones universalistas. Por otra parte, se atisba en ambos planteamientos la necesidad de interacción de la diversidad de culturas mediante un ejercicio intersubjetivo de diálogo de parte de Fernet-Betancourt, o de conversación en el caso de Rorty que se posibilita por la aparición de criterios históricos y contextuales. Además, también se advierten diferencias puntuales, pues en Fernet-Betancourt se halla el interés de acceder a un universal intercultural, mientras que en Rorty se habla de la necesidad de acceder a creencias nuevas y mejores, sin considerar en ninguna forma la noción de universalidad. No obstante, el diálogo intercultural de Raúl Fernet-Betancourt necesita afianzarse en términos metodológicos, de ahí que al dialogar con la propuesta filosófica de Richard Rorty puede llegar a brindar una perspectiva más amplia, una riqueza categorial y una nueva condición metodológica a la función fundamental del diálogo.

De acuerdo con lo anterior, resulta imprescindible estudiar las propuestas demarcadas previamente, con el propósito de vislumbrar los aportes que el antirrepresentacionalismo rortyano puede hacer al diálogo intercultural de Fornet-Betancourt para encaminarlo hacia su consolidación metodológica. Pues, este serviría a la ampliación de los criterios teóricos para plantear la crítica a una tradición filosófica hegemónica e igualmente para formular el diálogo que vislumbra la filosofía intercultural, en cuanto que en ambas propuestas no se excluye la diversidad, sino que la integran en la tarea de la búsqueda de un universal intercultural —como lo concibe Raúl Fornet-Betancourt— o de una mejor creencia —como lo enuncia Richard Rorty—.

Además, en el marco de la filosofía latinoamericana resulta relevante este ejercicio de reflexión, ya que al hacer interactuar tradiciones filosóficas de diferentes latitudes se afianza un ejercicio de diálogo con el que se pueden dar nuevas luces al ejercicio de reflexión filosófica en América latina y nuevos derroteros al abordar las problemáticas que la convocan (políticas, epistemológicas, estéticas, éticas, etc.). Por lo tanto, al incorporar categorías rortyanas para aportar a la consolidación metodológica del diálogo intercultural se hace posible asumir las distintas culturas, disciplinas y saberes en general como construcciones narrativas susceptibles de ser objetados, debatidos, complementados y reconfigurados mediante el diálogo, en vez de abordarlas como sistemas absolutos y acabados. De ahí el impacto de esta investigación, pues se esfuerza en ofrecer una perspectiva metodológica para dar luces al proceso de ejecución del diálogo intercultural.

Metodología

La presente investigación parte de la reconstrucción tanto de las críticas que plantea cada autor, como de las propuestas que se derivan de ellas y que manifiestan la urgencia de recurrir al

diálogo, en este sentido, el presente ejercicio teórico se desarrolla siguiendo la estructura que ofrece “la hermenéutica textual” (Cepeda et al., 2013, p. 13) pues a través de este se orientó la tarea investigativa en dos fases “primera, la interpretación y comprensión de los textos escritos; y segunda, la exposición escrita de lo comprendido” con el fin de reconstruir los pensamientos de cada autor desde su horizonte teórico. Además de la práctica hermenéutica mencionada, el ejercicio exegético también requirió de la “Hermenéutica analógica” que desarrolla el latinoamericano Mauricio Beuchot, pues al ser una opción metodológica que consiste en “un modo de significar intermedio entre el unívoco y el equívoco” esforzándose entonces por dar cuenta de la proporción entre elementos diferentes, de ahí que este oriente metodológico permitió reconocer la estructura en la que se situaba cada uno de los proyectos filosóficos abordados e igualmente proporcionó herramientas conceptuales para dar cuenta de cómo estos se relacionaban y retroalimentaban.

La orientación metodológica de la investigación gozó del acompañamiento académico del doctor Alberto Ramírez, quien con su orientación teórica en torno a los actos del habla y la performatividad ofreció una amplitud de miras a la problemática tratada en la investigación y claridad en la consecución de los objetivos planteados en la misma, en la medida en que permitió identificar que desde el pronunciamiento teórico de las propuestas estudiadas se vislumbraba una reflexión filosófica en que cada autor se comprometía discursivamente con el contexto desde el que filosofaba para actuar en pro del afianzamiento de una realidad intercultural, siendo entonces este horizonte teórico desde el que se atisbó que los pronunciamientos filosóficos estudiados no se reducían a lo teórico sino que implicaban un compromiso en el actuar guiado por marcos conceptuales de la filosofía intercultural. De la misma forma, a lo largo de la trayectoria investigativa que suponía este trabajo resultaron imprescindibles la influencia y aportes teóricos

ofrecidos por la Maestría en Filosofía Latinoamericana, ya que posibilitaron el abordaje idóneo de distintas fuentes del pensamiento del continente haciendo que el objeto de investigación fuera problematizado e interpretado a la luz de diferentes aportes de la filosofía latinoamericana.

Marco teórico

El periplo demarcado en el proceso de investigación tomó como base fuentes primarias dentro de las que se destacan, de parte de Fernet-Betancourt, su “Transformación intercultural de la filosofía”, principal obra del autor en tanto es la que afronta con mayor sistematicidad las problemáticas sobre las que se estructura este trabajo, tanto sus revisiones al modelo filosófico occidental, como la propuesta intercultural de diálogo. No obstante, durante el proceso de estudio se hicieron presentes otras fuentes del latinoamericano tales como “Tareas y propuestas de la filosofía intercultural” (2009) y “La interculturalidad a prueba” (2006). Con respecto a Richard Rorty, fue “la filosofía y el espejo de la naturaleza” (1989) la obra que permitió encarar las observaciones críticas al representacionalismo y sus supuestos, así como las propuestas teóricas del neopragmatista, además de obras como “Objetividad, relatividad y verdad” (1991) y “Contingencia ironía y solidaridad” (1996) con las que fue posible precisar el proceso de comprensión de los planteamientos antirrepresentacionistas y su concepción hermenéutica del conocimiento.

La motivación de la presente investigación es la puesta en interacción de dos tradiciones filosóficas dispares, pero con anhelos comunes, la necesidad de diálogo, de conversación entre culturas, ciencias, disciplinas y saberes. Sin embargo, el esfuerzo reflexivo de poner en diálogo posturas teóricas como las de Rorty y Fernet-Betancourt hasta ahora está siendo explorado y con cierta prudencia, por lo que la suma de fuentes halladas que entrelazan los planteamientos aquí abordados son unos pocos, siendo la principal la tesis de maestría en filosofía latinoamericana de la

Universidad Santo Tomás llevada a cabo por el profesor Aristinete Bernardes y junto a esta una serie de artículos publicados en diferentes universidades y revistas filosóficas en la que destacan la publicación de Lenart Skof en la que plantea la proximidad teórica que hay entre el pragmatismo y la filosofía intercultural; además de .

De manera que para la consecución del objetivo de la investigación se precisó tanto de fuentes primarias, secundarias y referenciales de cada una de las teorías por separado para su comprensión y reconstrucción, para posteriormente, entretrejerlas y dar cuenta de los aportes que el antirrepresentacionalismo de Rorty ofrece en la consolidación metodológica del diálogo propuesto por Fernet-Betancourt.

En la labor investigativa se revisó un cuerpo bibliográfico que permitió abordar la problemática que motiva la presente investigación, una de las principales herramientas teóricas que sirvieron a la consecución de los objetivos del presente trabajo fue *La Filosofía latinoamericana como política cultural* (2014) de Aristinete Bernardes Oliveira Neto, quien parte de los puntos en común que hay entre Rorty y Fernet-Betancourt, para formular que es necesario descentrar la tradición filosófica occidental para dar cabida a una nueva actitud filosófica en América Latina. Dicha investigación sirve de sustento teórico en la medida en que ha sido la única que ha buscado establecer una relación entre Richard Rorty y Raúl Fernet-Betancourt, dando cuenta del descontento que estos autores alegan frente a “la expansión imperial del logos europeo-occidental” (Neto, 2014, p. 70), así como la necesidad que ambos autores ven en llevar a cabo un proceso de diálogo e incluso de conversación.

Frente al ejercicio investigativo en lo que respecta a la posición filosófica de Richard Rorty se hizo presente la labor académica de Ramón Contreras, quien en una investigación sobre el pragmatismo y la interculturalidad ofreció una perspectiva teórica para sostener la necesidad de

crítica a los presupuestos metafísicos que cimientan la pretensión universalista de la tradición epistemológica, para así resaltar la conversación como una vía idónea para contrastar las creencias entre culturas.

Por otra parte, Juan Ramírez en su trabajo académico *Filosofía, política y democracia liberal en Richard Rorty* (2012), sirvió de guía para objetar los privilegios que el discurso filosófico ha tenido sobre los demás como el único idóneo para hablar de conocimiento objetivo. Asimismo, guió en la interpretación del planteamiento de la contrapropuesta rortyana sobre el conocimiento como conversación dado que tiene en cuenta supuestos lingüísticos, que permiten asumir cada abordaje sobre la comunidad como una configuración de creencias que se da desde los “léxicos últimos”, considerando así a cada cultura como un juego de lenguaje. En el marco de la conversación rortyana, Ramírez en su investigación *Hermenéutica y política en Richard Rorty: herramientas pedagógicas para el progreso de una comunidad democrática* (2016) ofreció elementos para reconstruir las críticas y propuestas del neopragmatista y así dar cuenta que no se precisa de una justificación de una “comunidad democrática liberal” en función de un fundamento metafísico; sino que es mediante la persuasión que permite la conversación que se da la justificación.

Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología (2005) es una investigación en la que Daniel Kalpokas hace un recorrido por la revisión crítica de Rorty en torno a la epistemología y cada uno de los presupuestos metafísicos sobre los que se edifica, por lo que a la presente investigación brindó un cuerpo conceptual amplio acerca de las inconsistencias que él observa en la tarea de la modernidad por explicitar el origen, la naturaleza y el fundamento del conocimiento. Asimismo, William Daros en *La propuesta filosófica de Richard Rorty* (2001) dio sustento teórico a la presente investigación en materia de interpretación y reedificación del

proyecto filosófico de Richard Rorty, pues hace un repaso de las nociones principales que giran alrededor del pragmatismo que formula Rorty como vocabulario alternativo a la problemática de la epistemología.

Manuel Heredia, doctor de la Universidad de Deusto, realiza una ardua investigación en torno a la interculturalidad, principalmente la delineada por Fonet-Betancourt, y su relación con el pensamiento de José Martí. A los objetivos planteados por esta investigación, el abordaje realizado por Heredia permitió comprender los supuestos filosóficos que resultan imprescindibles para el autor latinoamericano, pues aclara y define la forma en que se comprenden la racionalidad, la universalidad y las culturas dentro del proyecto intercultural del cubano. De la misma forma, Diana De Vallescar es una académica que con su amplia labor investigativa sobre la interculturalidad permitió definir y aclarar la forma en que la interculturalidad desarrolla los conceptos de racionalidad, contexto, universalidad e historia, por lo que fue una guía teórica relevante en el ejercicio comprensivo e interpretativo de la filosofía de Fonet-Betancourt.

Por otra parte, un académico guatemalteco llamado Juan Blanco publica en el 2009 un texto titulado *Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fonet Betancourt*. En este documento el autor da cuenta de la pluralidad como característica fundamental del contexto latinoamericano, pluralidad que es concebida como una oportunidad para volver a pensar la realidad. De manera que desde esta orilla teórica fue útil a esta investigación sugerir que mediante la interculturalidad y el diálogo es posible volver a pensar la realidad, sin que esta nueva interpretación se reconozca hegemónica como otros tantos paradigmas. En este sentido, otra investigación escrita en colaboración entre Doris Gutiérrez y Álvaro Márquez sobre dicho autor titulado *Raúl Fonet Betancourt: diálogo y filosofía intercultural* (2004) se despliega una

crítica a la uniformidad y a la hegemonía de la tradición filosófica occidental debido a que ha tendido a negar la pluralidad. De manera que los autores posibilitaron la comprensión y propuesta en esta investigación del diálogo intercultural como forma para superar dicha uniformidad y rescatar la diversidad y pluralidad de culturas, en donde se reconozca la identidad cultural del otro para, consecuentemente, entrar en relación con cada logos particular.

Objetivos

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, la pregunta que alienta esta investigación consiste en mostrar cómo el proyecto filosófico de Richard Rorty aporta elementos conceptuales, de orden epistemológico, que nutren el aparato conceptual para encauzar metodológicamente la propuesta de diálogo intercultural de Raúl Fonet-Betancourt. Por lo tanto, se hace necesario, en un primer momento, presentar de forma clara y concisa cada uno de los elementos que caracterizan la noción de diálogo intercultural desde su crítica a una hegemonía epistemológica, pasando por las nociones de contextualidad, historicidad, pluralidad epistemológica, equilibrio epistemológico, universalidad, entre otras, que se desarrollarán en el cuerpo de la investigación, así como los criterios bajo los que se fundamenta la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt. Seguidamente, resulta imprescindible plantear los conceptos y propuestas teóricas presentes en el proyecto filosófico de Richard Rorty que enriquecen el diálogo intercultural implicado en conceptos tales como hermenéutica, léxico, creencia, conversación, contexto e historia. Finalmente, al tener una base teórica de uno y otro autor, se confrontarán los diferentes elementos que las propuestas mencionadas tienen en común, para así señalar la riqueza conceptual que desde el pragmatismo de Rorty puede hacerse a la consolidación metodológica de la noción de diálogo intercultural de Raúl Fonet-Betancourt.

Para cumplir con el objetivo de esta investigación el trabajo se organiza de la siguiente manera: el primer capítulo presenta de manera sucinta lo que viene siendo la comprensión de la interculturalidad en la filosofía y resalta la labor de uno de sus más destacados representantes. A lo largo del segundo capítulo se hace un acercamiento profundo al diálogo intercultural, por lo que se presentan las condiciones y criterios que este exige para efectuarse y se realizan observaciones de índole metodológica a un diálogo tal. El tercer capítulo se desenvuelve en torno a Rorty y sus propuestas, pues en este se expone la trayectoria que caracteriza la filosofía del pragmatista, su revisión crítica a la tradición epistemológica y la propuesta conversacional que edifica desde el pragmatismo, lo que abre camino para dar cuenta de los aportes conceptuales y la riqueza categorial que brinda a la constitución del diálogo intercultural propuesto por Raúl Fernet-Betancourt.

Capítulo 1. La filosofía intercultural de Fornet-Betancourt: una apuesta mediante el diálogo

Introducción

Cada cultura construye su visión de mundo en función de la situación histórica en la que se encuentra: sus símbolos, sus ritos, su relación con la naturaleza, su concepción del bien y del mal, son el reflejo de la interacción que entabla una comunidad con su entorno, su historia, sus integrantes y su contexto. Dentro de este marco la filosofía intercultural advierte que en la situación histórica actual hay una multitud de culturas, por lo que se ve la necesidad de interactuar, lo que significa que se debe entrar en contacto con las respectivas visiones de mundo de cada cultura, siendo el diálogo la herramienta elemental para tal interacción.

El diálogo es el medio del que se sirve la filosofía intercultural para dar cuenta de la pluralidad tanto de la filosofía como de la racionalidad. Es decir que la filosofía intercultural reconoce la pluralidad de culturas, filosofías y visiones de mundo; por lo tanto, cuestiona cualquier forma de dominio de una filosofía o cultura sobre otras, y propone un diálogo en igualdad de condiciones, basado en el respeto por la diferencia.

Para Fornet-Betancourt (2006, p. 30), como destacado e influyente representante latinoamericano de la filosofía intercultural, el desarrollo del pensamiento filosófico en el continente se ha ajustado a los criterios que ha fijado una filosofía occidental, más exactamente una filosofía centroeuropea. El proyecto epistemológico que se promueve durante la modernidad se ancla en la pretensión de encontrar criterios universales para hablar de conocimientos válidos

y verdaderos, haciendo que se configure un modelo de racionalidad, que se asume, con alcance transcultural.

Dicha perspectiva centroeuropea, según Fonet-Betancourt, ha impuesto su concepción de racionalidad, haciendo que el ejercicio filosófico se rija según una razón filosófica única, de corte occidental, lo que consecuentemente permite establecer una hegemonía epistemológica. Así pues, una forma de racionalidad tal acapara el ejercicio de reflexión filosófica, haciendo que este se acepte como racional y legítimo solo si se ajusta a la forma de argumentación y reflexión occidental. Del mismo modo aduce Fonet-Betancourt (2006, p. 30) que la mencionada hegemonía epistemológica de la tradición occidental hace que la filosofía quede constituida de una manera monocultural.

Raúl Fonet-Betancourt inició una propuesta intercultural, que hace del diálogo entre culturas su alternativa teórica, con el objetivo de transformar la manera en que se ha hecho filosofía. Frente a la rigidez de los criterios de la racionalidad occidental propone un paradigma intercultural, y mediante este descentra la racionalidad de la tradición filosófica dominante, entendida esta como paradigma único para el ejercicio de reflexión filosófica. De manera que para instituir dicho paradigma intercultural se precisará del diálogo intercultural, desde el que es posible descentrar la racionalidad de la tradición filosófica dominante y reconocer el quehacer filosófico y la racionalidad particulares de las demás culturas.

El presente capítulo se propone señalar cómo la filosofía intercultural se configura como un proyecto que adquiere significatividad a partir de la noción de diálogo y las condiciones que lo justifican. Para esto se expondrá en un primer apartado y de manera concisa la noción de interculturalidad, para seguidamente hacer una aproximación al concepto de filosofía

intercultural, con el fin de mostrar que esta orientación de la filosofía requiere del diálogo como medio para entrar en contacto con otras culturas y sus respectivas visiones de mundo.

A continuación, se presentará brevemente la forma en que el pensador cubano observa el ejercicio filosófico de la tradición occidental, recogiendo las críticas de aquello que Raúl Fernet-Betancourt (2006) denomina como la “filosofía occidental dominante”, que ha instaurado una hegemonía epistemológica a partir de su concepción de la racionalidad. Esta perspectiva de reflexión filosófica deja entrever la necesidad de configurar una filosofía intercultural que requiere de y se da entre una pluralidad de culturas, la cual, al rescatar la diversidad cultural, hace posible una reflexión filosófica abarcadora y más fructífera.

Junto con esto se expondrán las características y elementos claves del proyecto de la filosofía intercultural de Raúl Fernet-Betancourt, entre ellas el diálogo intercultural entendido como la herramienta fundamental de este proyecto filosófico. Esto permitirá ver los criterios para reflexionar sobre la racionalidad a partir de la cual se orienta Fernet-Betancourt, y con la que pretende descentrar la racionalidad occidental —presuntamente única, universal y válida— para restituir el papel de las formas de racionalidad que configura cada cultura en función de su contexto. Con lo que se atisba que la alternativa teórica por la que se inclina la filosofía intercultural se cimienta en el diálogo intercultural para reivindicar formas de racionalidad diferentes de la occidental.

Finalmente, se presentará un balance de la propuesta intercultural de Raúl Fernet-Betancourt sobre una filosofía intercultural estructurada en torno a la noción de diálogo intercultural, como alternativa que propende por un intercambio entre culturas cuyo fin es hacer frente a una hegemonía epistemológica, la cual a lo largo de la historia ha callado las voces de la diversidad cultural en el ámbito de la reflexión filosófica.

Para cumplir el propósito de este capítulo se hizo una revisión bibliográfica amplia, no obstante, resaltan principalmente una serie de trabajos de académicos que permitieron el abordaje del problema para su comprensión, entre ellos están Diana de Vallescar, Manuel Heredia, Joseph Estermann, Catherine Walsh, quienes permitieron concretar la comprensión del trasiego de la filosofía intercultural, sus principales conceptos y propósitos. Por otra parte, la presencia teórica de Anibal Quijano, Enrique Dussel y Ricardo Salas Astrín, sirvieron de substrato conceptual para dar cuenta de la forma de operación de la racionalidad y la hegemonía occidentales, lo que permitió comprender la revisión crítica que hace estos Fernet-Betancourt.

La interculturalidad, una perspectiva teórica

Al abordar el concepto de interculturalidad se habla de un término que no se circunscribe al ámbito filosófico, sino que ha ejercido un determinante influjo en diferentes disciplinas, tales como la antropología, la historia, la etnografía, la psicología, entre otras, como afirma Diana De Vallescar (2001, p. 392). La interculturalidad se podría entender como un movimiento que da relevancia tanto a la teoría como a la praxis. Es posible hablar de relevancia de la teoría en el marco de la interculturalidad en cuanto busca entrar en contacto con las perspectivas teóricas de las demás culturas frente a la política, la ética o la epistemología; y relevancia de la praxis dado que la interculturalidad no pretende quedarse en un intercambio abstracto de ideas, puesto que reconoce que dicho intercambio es posible solamente en contacto con seres humanos concretos.

La interculturalidad, en cuanto movimiento, atiende a la diversidad de culturas existentes en la sociedad. Para advertir esta diversidad, la interculturalidad propone una apertura y un reconocimiento de la riqueza de contextos, sujetos, textos y demás elementos que permitan

distinguir y entrever la visión de mundo de cada cultura. Con el reconocimiento de las visiones de mundo se hace posible justificar la pluralidad, ya que al entrar en contacto con otras perspectivas se identifican las diferencias que hay entre una y otra. De ahí que:

La realidad actual caracterizada por la velocidad de las comunicaciones, la movilidad cultural e interdependencia, y el contexto del pluralismo como dato experiencial común a todos, insta la necesidad de construir una filosofía desde la perspectiva del diálogo inter-intra-cultural o filosofía intercultural. (De Vallescar, 2001, p. 400)

Frente a la diversidad de visiones de mundo, la interculturalidad reivindica la pluralidad de culturas y la originalidad de cada una de ellas, pues dicha pluralidad se manifiesta a través de la variedad de formas en que cada cultura accede a, e interpreta la realidad, la experiencia y el conocimiento, por lo que se muestran las diferencias existentes entre culturas. Lo anterior se explica al considerar que cada cultura construye sus visiones de mundo a partir del contexto específico en el que se desenvuelve.

A lo largo de la historia de la humanidad hemos notado cómo los seres humanos, dependiendo de su contexto, se han enfrentado a diversas articulaciones de experiencias que van teniendo consigo mismo y de los seres entre los cuales habita; todas estas articulaciones edifican modos específicos de vida que denominamos cultura. Por tanto, es complicado aceptar un modo único de pensamiento cuando existen varias interpretaciones de la realidad, formas de vida que deberían nutrirse y asimilarse unas a otras con todas aquellas experiencias, conocimientos y concepciones que posee cada uno de los pueblos. (Rodríguez, 2018, p. 25).

La interculturalidad, por lo tanto, concentra sus esfuerzos en hacer percibir la realidad multicultural del momento, pues Beatriz Bonilla afirma que “el punto de partida de toda Filosofía Intercultural está en el factum del pluralismo de las sociedades contemporáneas que da lugar a relaciones, políticas y teorías multi- e interculturales, así como en el fenómeno actual de los nomadismos y las diásporas masivas” (2018, p. 46). Por lo tanto, al reconocer el pluralismo cultural se presenta la necesidad de elaborar una propuesta teórica que responda a la cuestión sobre la forma en que una sociedad multicultural debería relacionarse con las diferencias culturales existentes. En concreto, la interculturalidad busca establecer pautas para que se dé una relación adecuada entre culturas, dada la condición multicultural de las sociedades actuales. Al tomar partido por una apertura hacia otras culturas, la interculturalidad otorga un lugar de igualdad o simetría a cada cultura, con el objetivo de evitar cualquier forma de dominio de una cultura sobre otra. De acuerdo con esto, para hablar de interculturalidad se presupone respeto, reconocimiento y apertura a otras culturas y a la diferencia que hay entre ellas.

Al reconocer el contexto singular en el que se desenvuelve la visión de mundo de cada cultura, la interculturalidad devela la certeza de que no existe una única forma de racionalidad. Al contrario, la pluralidad de racionalidades se concreta cada una en un contexto particular, de ahí que este “viene a ser como el suelo en donde se fragua cualquier filosofía. Desde éste formula no sólo sus modos de expresión, sus enfoques, el funcionamiento de un tipo o estilo de racionalidad” (De Vallescar, 2001, p. 406). Cada cultura configura su propia racionalidad en función de su historia y el contexto en el que se desenvuelve. Esta convicción es el punto de partida que cuestiona cualquier forma de racionalidad que busque imponerse sobre otra.

Al poner de relieve la condición multicultural, la interculturalidad afirma el reconocimiento de la pluralidad de racionalidades y de visiones; por lo que ofrece elementos de reflexión que

llevan a una convivencia en medio de la diferencia y en la que se realiza un intercambio de experiencias, historias o ideas, que a fin de cuentas es un intercambio de visiones de mundo con el otro, con otra cultura y con otra racionalidad distinta a la propia.

La filosofía intercultural, una iniciativa desde diferentes latitudes

El término de interculturalidad, asegura Estermann (2014, p. 348), cobra fuerza en el ámbito filosófico como tema de reflexión en las dos últimas décadas y la filosofía que se estructura a su alrededor propone redefinir los criterios del ejercicio de reflexión filosófica. La filosofía intercultural inicia su tarea reflexiva criticando cualquier forma de dominio de una filosofía sobre otra, de una racionalidad sobre otra, con el fin de sugerir una alternativa mediante el diálogo para entrar en contacto con otras culturas y sus formas de filosofía, y así hacer frente a cualquier tipo de dominación.

La filosofía intercultural inicia su ejercicio de reflexión a partir del examen de la multiculturalidad en la sociedad actual e intenta dar cuenta de la pluralidad de visiones de mundo, y manifiesta la necesidad de que ellas intercambien conocimientos y experiencias. En este cometido, al lado de Fernet-Betancourt, resaltan figuras como Raimon Panikkar, Franz Martin Wimmer y Ram Adhar Mall (De Vallescar, 2001, p. 397).

Panikkar, por ejemplo, aborda la filosofía intercultural tomando como eje principal un modelo interreligioso, por lo que considera útil un diálogo entre tradiciones religiosas diferentes bajo el supuesto de que una filosofía intercultural es “tierra de nadie” (Panikkar, 1996, p.125) ya que exige simetría entre culturas. Por su parte, Franz Martin Wimmer se orienta hacia una concepción polilógica de la razón o su capacidad para establecer relaciones a partir de muchos

elementos diversos; su propuesta filosófica estima así que se debe reconstruir la tradición de pensamiento de las demás culturas para comprenderla y de este modo desarrollar una opción teórica en la que el diálogo, procediendo desde un polilogo, es la noción que acredita el intercambio entre horizontes conceptuales diferentes. Por su parte, Ram Adhar Mall propone una hermenéutica intercultural con la que se busca visibilizar la necesidad de revisión de conceptos como cultura, verdad, religión y filosofía, por lo que reconoce al sujeto de la hermenéutica como uno empírico y adherido a una cultura y a una historia. Frente a estos enfoques resulta relevante para esta investigación la orientación de Raúl Fornet-Betancourt, quien con su planteamiento cuestiona el quehacer filosófico que responde a una racionalidad monocultural, que resulta siendo dominante.

Aunque estos modelos de interculturalidad abordan de distinta forma la filosofía, sin embargo, De Vallescar (2001, p. 399) sostiene que estos comparten una serie de ejes vertebradores de los que depende una orientación intercultural de la reflexión filosófica: a saber, el pluralismo de la filosofía, la necesidad de diálogo y la contextualidad de la razón.

Poner de manifiesto el pluralismo de la filosofía consiste en demostrar que cada cultura tiene su manera particular de pensar, hacer y relacionarse con la realidad, por lo que cada una construye su forma específica de filosofía. Dada la pluralidad de la filosofía, resulta imprescindible el diálogo, entendido este como un ejercicio de comprensión de las demás culturas, mediante el cual se establece cómo se conciben ellas mismas, pues posibilita un encuentro con personas, culturas y filosofías divergentes. El último supuesto, que la razón es contextual, implica asimismo que es plural: la razón se expresa de diferentes formas en función del momento histórico, del contexto y la tradición cultural a la que pertenece, por lo que

la interculturalidad tomando como fundamento esta multiplicidad cultural, aboga por el diálogo entre ellas. No sólo se trata de tolerar las otras formas. Como apunta Fonet, para la interculturalidad la tolerancia es poco. Hay que ir más allá, a aprender a convivir realmente con amor y aprender a compartir vidas. (Heredia, 2001, p. 313).

De acuerdo con lo anterior, una filosofía intercultural tendrá que estructurarse en torno al carácter multicultural de la sociedad actual, con el objetivo de dar relevancia a cada una de las tradiciones culturales, junto con su racionalidad y su forma de filosofía, para prevenir cualquier forma de dominio de una cultura sobre otra. La filosofía intercultural encuentra en la pluralidad de la filosofía, el diálogo y la contextualidad de la razón un medio para restituir la importancia a cada cultura y poder así entrar en contacto con su visión de mundo.

Una revisión crítica de la filosofía intercultural a la hegemonía epistemológica de Occidente

El inicio del proyecto filosófico intercultural de Raúl Fonet-Betancourt (2009, p. 22) parte de una crítica a la tradición filosófica occidental. No obstante, su crítica no se dirige a toda la filosofía occidental, sino a aquella que se gesta en la modernidad, y más puntualmente a la forma de racionalidad que allí se estructura. En “Colonialidad modernidad/racionalidad” (1992) Anibal Quijano sostiene que el paradigma de racionalidad de la modernidad se fundamenta en la relación sujeto-objeto, siendo la introspección individual del sujeto la que es capaz de justificar el conocimiento de la realidad exterior -objeto-, lo que implica afirmar que el sujeto conoce estructuras ontológicas del objeto en virtud de su capacidad reflexiva. Esta forma de racionalidad

El proyecto de la modernidad fue el esfuerzo por imponer “el antropocentrismo del hombre sobre (y superior a) la naturaleza y, con ello, se naturalizó el derecho de su uso y explotación.”

(Walsh, s.f., p. 2). Es decir que la racionalidad que se configura con filósofos como René Descartes y Francis Bacon busca hacer efectivo el dominio del hombre -sujeto- sobre la naturaleza -objeto-, dominio que se materializa en la transformación de la naturaleza mediante el poder otorgado por el conocimiento.

La forma de conocimiento por la que se ha inclinado la cultura occidental mediante su racionalidad es un “saber instrumental”. Según Fernet-Betancourt (2009, p. 14), esta forma de saber corresponde a un proyecto histórico de la cultura filosófica occidental. Dicho proyecto se aferra a la idea del conocimiento como medio de *progreso*, entendido este como la adquisición de poder social mediante la industria y la mercantilización. Consecuentemente, el diagnóstico del pensador cubano hace ver que la cultura filosófica occidental dirige sus esfuerzos hacia una “industrialización del saber”. Es decir que para la cultura filosófica occidental “el saber es un instrumento. Es más: debe *tenerse* de tal manera que su posesión nos capacite para *usarlo* como un instrumento eficaz. Es decir que debe ser un saber que se sabe (puede) aplicar” (Fernet-Betancourt, 2009, p. 14).

Los saberes a los que ha accedido la cultura occidental encuentran un sostén rígido en “los fundamentos filosóficos de una modernidad europeizante” (Fernet-Betancourt, 2009, p. 14), pues su centro de interés está en el “saber hacer industria”. Para esta cultura, hay un interés en el saber en la medida en que tendría una finalidad instrumental. El problema que conlleva esto —observa Fernet-Betancourt— es que el saber al que se refiere no siempre ofrece elementos de reflexión frente a las cuestiones planteadas por otras culturas, como las aspiraciones a la justicia, la solidaridad o la dignidad de la tierra, o el deseo de mejorar y de vivir en paz. Tal y como afirma Fernet-Betancourt (2009):

La cultura epistemológica dominante, que absorbe el saber humano en su industrialismo [...], está orgullosa de su fuerza innovadora y de su capacidad de producción de nuevas tecnologías. Es fuente o, mejor dicho, una maquinaria que produce continuamente nuevos saberes que son aplicados o consumidos a lo largo de todo el planeta. (p. 16)

Esto permite observar que la industrialización del saber característico de Occidente conduce a la adopción de un concepto de progreso entendido únicamente en términos de avances tecnológicos y técnicos. Siguiendo a Catherine Walsh, se establece “una sola manera de entender el conocimiento: desde la racionalidad o razón eurocéntrica, fijando supuestos sobre quiénes podrían pensar, razonar y producir conocimiento (el hombre blanco europeo)” (s.f., p. 2). En este sentido, la concepción de las nociones de conocimiento y de progreso se ajustan únicamente a una perspectiva occidental hegemónica dominante.

El examen de Raúl Fonet-Betancourt evidencia que el proyecto de progreso occidental se ha impuesto a las demás culturas en virtud del supuesto carácter universal de su racionalidad haciendo que la relación entre culturas se reduzca a una fórmula binaria acotada entre lo que es occidental y lo que no. Esto hace que se subestimen las contextualidades, las situaciones históricas y consecuentemente las racionalidades particulares de cada cultura. Así, en la medida en que se imponen a otras culturas la racionalidad y la concepción del conocimiento de la cultura occidental se presenta, según este pensador (2009, p. 16), una *cultura epistemológica dominante*. Dicho dominio epistemológico reduce el conocimiento a saberes instrumentales y, por ende, supedita los saberes de la diversidad de culturas al modelo de racionalidad occidental. A partir de ahí,

una filosofía intercultural critica parte de la constatación de una asimetría entre culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras (en el caso actual: la hegemonía de la “cultura” occidental globalizadora neoliberal), de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas. (Estermann, 2014, p. 356).

Este dominio epistemológico permite a Fernet-Betancourt demostrar que las demás culturas se empiezan a apropiarse de una forma de racionalidad y conocimiento ajeno a su cultura, haciendo que la cultura occidental se estime como dominante. Por su parte, esta forma de dominio epistemológico y cultural lo identifica Enrique Dussel como un *ego conquiro* (1992, p. 21), esta noción evidencia el deseo de dominación de un yo representado por Occidente y que tiene el objetivo de conquistar al otro, de civilizarlo, es decir, occidentalizarlo. Por lo que se presenta, según Anibal Quijano una “estructura colonial del poder” o “colonialidad del poder” (1992, p. 12), que se manifiesta en la represión de las creencias, símbolos, ideas y demás manifestaciones culturales. Esto hace que la filosofía y los saberes que se construyen en otros contextos diferentes al occidental no sean estimados legítimos.

De ahí que la filosofía intercultural concentre sus esfuerzos en recuperar esas otras racionalidades y saberes relegados mediante un diálogo intercultural, ya que este restituye la importancia a las racionalidades de todas las culturas, lo que abre el horizonte para que se entable un diálogo sin ninguna forma de dominio. Por lo tanto:

la filosofía intercultural debe ser capaz de proponer soluciones a los desafíos de la diversidad cultural, pero también debe contribuir a acabar con las propuestas que impone la modernidad y la globalización, como lo es la idea universal de progreso, basada en el individuo y en el saqueo de la naturaleza. Debe contribuir en suma, a terminar con la

falacia del modelo único y pugnar por la universalidad que crece desde el intercambio libre entre la diversidad. (Pérez y Argueta, 2011, p. 43)

Cuando Fernet-Betancourt advierte sobre una cultura epistemológica dominante da cuenta de que, a la vez, se erige una *hegemonía epistemológica*, que se da desdeñando los saberes de las demás culturas existentes e imponiendo los saberes propios. Dicha hegemonía se presenta en virtud de la lógica colonialista con la que opera la cultura occidental, y que se caracteriza por “la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo” (Estermann, 2014, p. 38). El escenario histórico colonialista es el que permite comprender como la forma de racionalidad occidental se instala en y acapara otras culturas.

El acento colonial de la filosofía, al instaurarse hegemónico busca reducir lo que el cubano llama *pluralidad epistemológica*, entendida esta como un concepto que exalta la diversidad de racionalidades, conocimientos y saberes de la diversidad cultural. Raúl Fernet-Betancourt estima que tal hegemonía se ha venido configurando desde la *modernidad europea* y se instaura en la medida en que la forma de la racionalidad occidental, junto con sus logros, se reconocen con alcance “universal”.

Esta hegemonía epistemológica se erige bajo la lógica de la “colonialidad del poder” según Quijano (1992, p. 16), pues permite que la racionalidad occidental logre establecerse como universal y que se rechace la racionalidad de otras culturas por su supuesto carácter particular. De esta forma se elimina cualquier otra forma de racionalidad y saber que no se ajuste a lo que dicha racionalidad occidental ha establecido.

El efecto de la hegemonía epistemológica es aquello que Fernet-Betancourt define como *violencia epistemológica*, concepto que hace referencia a la forma en que la cultura filosófica

occidental reduce la pluralidad epistemológica ambicionando una uniformidad que ella misma establece entre las culturas. Esta violencia actúa en un nivel cultural ocasionando un “genocidio intelectual” (Palermo, 2010, p. 82), pues condiciona la producción del conocimiento en su carácter y se impone mediante “una serie de discursos, símbolos, metáforas, himnos patrióticos, religiosos” (Pulido, 2009, p. 175). En este sentido y según Fernet-Betancourt (2006),

la regla es que la cultura dominante filosófica europea, respaldada evidentemente por el éxito de la empresa de expansión colonialista a nivel económico, político, militar y cultural de las llamadas grandes naciones europeas, vive en el espejismo de que la *situación* europea no es contextual sino que es más bien *representación* generadora y garante de universalidad sin más. (p. 67)

Es por ello que Fernet-Betancourt (2009, p. 14) afirma que la racionalidad occidental es la que se configura en la modernidad europea, anclada a los avances tecnológicos y técnicos de este periodo, los cuales le han otorgado su carácter “universal”. También, esta racionalidad occidental encuentra justificación a partir de la filosofía moderna, que alimentó la pretensión de sustentar la posibilidad de acceder a un saber universal y aplicable a cualquier comunidad con independencia del contexto y la historia que ha marcado la experiencia particular. A partir de ahí, Fernet-Betancourt afirma que:

Las epistemologías de la humanidad reciben desde ese momento una nueva cartografía en la que empezamos a ver que el saber de otras constelaciones, como por ejemplo el saber de la cultura bantú o maya, es un saber “local”, “particular”, “tradicional”; o sea que no es “universal” y, por tanto, no normativo para el desarrollo cognitivo ulterior de la

humanidad. Es éste, si se quiere, el “gran éxito” de la epistemología del nuevo orden científico: haber logrado como acompañante de la empresa colonial – “localizar” al otro reduciéndolo en el nuevo mapa del mundo a una región de importancia justamente “regional”. (Fornet-Betancourt, 2009, p. 18)

Raúl Fornet-Betancourt orienta su crítica hacia la ponderación de una racionalidad y saber universales de carácter occidental. Según el filósofo latinoamericano (1998, p. 266), concluir que la racionalidad occidental es universal, así como los saberes que se consiguen a través de esta, implica dejar de lado la racionalidad y los saberes que han configurado otras culturas en función de su contexto, en consecuencia:

La interculturalidad, y el diálogo entre sistemas de conocimiento, es un campo en debate y construcción, desde el cual se cuestionan la racionalidad que se promueve como universal desde las ciencias de occidente, y se lucha por propuestas pluralistas para la generación y la aplicación de los conocimientos. (Pérez y Argueta, 2011, p. 41)

El carácter universal de la racionalidad occidental cambia la forma en que esta tradición relacionan con las demás culturas durante la modernidad, pues se legitima una hegemonía epistemológica que reduce las potencialidades filosóficas de otras culturas, subsumiendo las racionalidades y saberes de la diversidad cultural a una sola forma de racionalidad y saber, que es la occidental. De ahí que la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt apueste por un diálogo entre culturas como medio para rescatar la racionalidad y los saberes configurados por las demás culturas.

El análisis precedente constata cómo Raúl Fonet-Betancourt establece una crítica a la filosofía occidental de la modernidad por autoproclamarse universal y ejercer con esto una hegemonía epistemológica. Tal hegemonía tiene como consecuencia el rechazo de las racionalidades y los saberes de otras culturas, así como el empoderamiento de una cultura filosófica dominante de corte occidental. Dicho rechazo se da debido al carácter “contextual” de los conceptos mencionados. A su vez, esta negación abre la posibilidad para que la diversidad cultural y su pluralidad epistemológica sean reducidas y uniformadas según la cultura filosófica dominante, junto con su racionalidad “universal”. De ahí que

la perspectiva intercultural ha revolucionado la filosofía latinoamericana al confrontarla por su apego hacia la filosofía hegemónica europea, y al obligarla a repensarse desde su contexto particular, en el que la situación colonial y postcolonial ha desempeñado un papel clave en su ceguera hacia los sistemas filosóficos y de conocimientos indígenas. Una vez evidenciada la pluralidad epistemológica y metodológica comprendida en la diversidad cultural, el reto de la filosofía intercultural latinoamericana, dice este autor, es concebirse como una filosofía histórica y contextualmente situada, y fuertemente comprometida con las poblaciones indígenas, lo cual la obliga a asumir como materia filosófica la diversidad cultural en toda su pluralidad. (Pérez y Argueta, 2011, p. 42)

Raúl Fonet-Betancourt juzga conveniente una filosofía intercultural que haga frente a esa violencia epistemológica ejercida por la hegemonía epistemológica de la cultura occidental. La manera para contrarrestar esta situación consistirá en descentrar la racionalidad occidental y su conjunto de saberes, siendo la perspectiva filosófica intercultural el dispositivo teórico con el que es posible examinar críticamente la hegemonía epistemológica para cuestionar su presunto

alcance universal. Esto es posible en tanto “la filosofía intercultural crítica rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural y sostiene que todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de ‘inter-trans-culturación’” (Estermann, 2014, p. 351). Contrarrestar cualquier forma de dominio resulta posible mediante el diálogo intercultural, en el sentido de que devuelve una relevante significación a las racionalidades y saberes contextuales de las demás culturas, otorgando una simetría entre culturas facilitando el acceso a un conocimiento universal basado en un diálogo equilibrado y libre de cualquier forma de hegemonía cultural.

Dentro de este orden de ideas la propuesta filosófica intercultural de Raúl Fonet-Betancourt se configura en función de la alternativa teórica que aduce un diálogo entre culturas que pretende descentrar la racionalidad occidental para dejar de hablar de la hegemonía epistemológica de la cultura occidental. *En resumen, su propuesta intercultural consistirá en devolver el valor a la pluralidad epistemológica que propicia la diversidad cultural mediante el diálogo para así restituir la importancia que tienen la contextualidad y la historicidad de cada cultura, como garantes del diálogo intercultural.*

El proyecto filosófico intercultural de Raúl Fonet-Betancourt

El proyecto filosófico que inicia Raúl Fonet-Betancourt opta por una transformación de la filosofía de acuerdo con un paradigma intercultural. Su propuesta parte de una crítica a la forma de hacer filosofía heredada de la cultura europea, ya que, según el pensador cubano (2006, p. 12), esta tradición se entregó a la tarea de buscar “razones absolutas” y “verdades apodícticas”. Frente a esta búsqueda de una verdad universal, —en el sentido occidental— Fonet-Betancourt

estimaré que una concepción tal de la verdad implica la uniformidad entre las culturas, una univocidad que dificulta llevar a cabo el proyecto intercultural en la medida en que cualquier otra alternativa frente al quehacer filosófico institucionalizado por la cultura filosófica dominante es descartada. De ahí que su propuesta en el formato de la filosofía intercultural busque restituir importancia a la pluralidad epistemológica, de las racionalidades y saberes de las otras culturas a través del establecimiento de un diálogo.

Para la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es indispensable reconocer la diversidad y la diferencia, pues en función de estas se dan las condiciones enriquecedoras y reconciliadoras del diálogo y el contraste entre la racionalidad y aquellos saberes propios de la multiplicidad de culturas. En palabras de Fornet-Betancourt (2009, p. 35), “la filosofía intercultural se abre a un diálogo con la diferencia”. En este sentido, mientras la perspectiva de la cultura filosófica occidental busca una verdad universal, válida con independencia del contexto cultural e histórico, que logra eliminar las diferencias; la transformación intercultural de la filosofía que concibe Fornet-Betancourt pretende rescatar estas diferencias y reconocerlas como una condición imprescindible para el diálogo entre culturas.

La cultura filosófica de Occidente, en su búsqueda de una verdad irrefutable, rechaza cualquier saber que se configure en función de un contexto marginal al propio. Como oposición a la forma de este saber contextual, la filosofía occidental propondrá un *abstraccionismo filosófico* (Fornet-Betancourt, 2006, p. 12) entendido como una perspectiva teórica que prioriza el ejercicio de conceptualización del mundo y establece un paradigma en la producción de conocimiento basado en la relación sujeto-objeto (Quijano, 1992, p. 14) con el fin de evitar cualquier afirmación en términos contextuales. Este abstraccionismo es criticado por Fornet-Betancourt,

pues estima que este reduce la multiplicidad de contextos a un “mundo conceptual”, propiciando con esto la eliminación de la diversidad de visiones y abordajes del mundo.

En oposición a dicho abstraccionismo, la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt propone hablar de la *contextualidad*, ya que a través de esta pretende devolver relevancia a los conocimientos contextuales y a la experiencia de seres humanos concretos. Las concepciones de conocimientos contextuales y experiencia concreta dan cuenta de la *contextualidad*, la que resulta necesaria puesto que permite que el intercambio al que aspira la interculturalidad se dé en términos de un *intercambio entre mundos contextuales*. Lo que significa que un intercambio entre culturas no se debe limitar a un intercambio teórico, sino que debe integrar los diferentes elementos que dan cuenta de la forma de vida que se estructura en cada contexto y advertir los factores comunes compartidos entre culturas. “La interpretación filosófica que se desarrolla de la interculturalidad entre ámbitos de vida muy diferentes, permite asumir la filosofía como un sistema de relaciones cuya significación resulta más de las diferencias que de las analogías” (Gutiérrez y Márquez, 2004, p. 13). De manera que la filosofía intercultural es una propuesta que se estructura sobre el diálogo, pues este permite el intercambio de experiencias entre personas de diferentes culturas, es decir de contextualidades, permitiendo al mismo tiempo rescatar la diversidad de los contextos culturales que existen.

Ricardo Salas Astraín reconoce como protagónico el papel del contexto en el proceso de diálogo intercultural, reconociéndolo como un “estar siendo”. La experiencia que una cultura padece en un contexto sirve de base para la construcción y enunciación de un discurso, por lo que:

es fundamental dar a conocer este “estar siendo” para irrumpir desde otros márgenes. O sea, la contextualidad de la interculturalidad, como base primera, señala lo indispensable

de situarse para desde allí dialogar [...]. Hay que reconocer nuestros contextos como base para el encuentro y aprendizaje con otros, es decir, reconocer nuestra contextualidad es reconocernos a nosotros mismos, y, al mismo tiempo, reconocer la exterioridad ante otros. (Álvarez y Salas, 2015, p. 76)

Al hablar de un intercambio entre mundos contextuales no se hace referencia a una contextualidad en términos abstractos, sino a los contextos en los que se encuentra inmerso el hombre real, el hombre que acepta y sobrelleva la realidad de sus circunstancias históricas y culturales. Por lo tanto, Raúl Fonet-Betancourt (2006, p. 14) advierte que la contextualidad debe entenderse como *situacional*, es decir que se refiere a las circunstancias que no solo hacen relevante el lugar en el que se desarrolla la existencia de un sujeto, sino que también aborda la experiencia que hace al sujeto mismo en dicho lugar. Dicha experiencia es considerada “fuente de diversidad y, como tal, condición para la comunicación, el intercambio y el diálogo. La interculturalidad la presupone como el plural punto de partida de su propia dinámica de construir puentes entre lo diverso” (Fonet-Betancourt, 2006, p. 64).

Cuando se abordan las nociones de la contextualidad y la situación, se hace referencia a que la filosofía intercultural aborda preferentemente al “ser humano” concreto, sumergido en su situación, contextual e histórica. En la medida en que la propuesta intercultural reconoce al hombre concreto, también acepta la diversidad de situaciones en las que se encuentra inserto el “ser humano” real, así como la diversidad cultural en la que se desenvuelve su existencia. La filosofía intercultural precisa del ser humano concreto y de su situación, ya que el diálogo propuesto se da en función de la experiencia que se construye en un contexto cultural determinado, por lo que “desde este supuesto se rechaza cualquier comprensión universal de la filosofía, con toda la carga de abstracción del contexto que presupone” (Blanco, 2009, p. 10).

Partir del hombre concreto, incrustado en su situación real es fundamental para la filosofía intercultural, pues son personas concretas las que engendran diálogo, diálogo que permite el fructífero intercambio de experiencias, conocimientos, y saberes en un contexto histórico y cultural. Siendo así, Enrique Dussel rescata de la voz de Raúl Fonet-Betancourt en *El pensamiento filosófico latinoamericano del caribe y "latino"* (2009) el oficio de la filosofía intercultural como un "quehacer contextual", en donde se afirma que supera "la reducción de la filosofía a una disciplina [...] haciendo así posible el encuentro con ella en muchos lugares distintos y en una multiplicidad irreductible de formas de expresión" (2009, p. 640).

Al abordar al "ser humano" en términos indeterminados desde la perspectiva del abstraccionismo filosófico, la cultura filosófica occidental también propone una noción abstracta y universal de razón. Es decir que la tradición occidental reclama para el concepto de ser humano una *razón filosófica* única y de carácter universal, con el fin de desplazar y apartar cualquier forma de saber contextual y así acceder a un conocimiento objetivo. En la medida que la filosofía occidental se desenvuelve alrededor de las pretensiones de universalidad, busca absolutizar tal razón filosófica para hacer de ella un concepto abstracto y capaz de dar cuenta de aquello que comparte la totalidad de la humanidad, con independencia del contexto cultural e histórico en que se encuentre. Así, según Fonet-Betancourt,

absuelta de la precaria contingencia humana y de la equivocidad de las contextualidades situacionales la razón es entronizada como instancia suprahumana y supracultural. Para el mundo, para los seres humanos y su historia es ahora esa razón la *Ley* que los regula y que ellos, por tanto, deben internalizar. De este modo la razón absolutizada e hipostasiada no es únicamente fin ordenador. Es igualmente, y acaso sobre todo, un principio subordinador; y, por lo mismo, aniquilador de las diferencias. (2006, p. 15)

De acuerdo con esto, hacer que el concepto de razón filosófica se torne válido en términos transculturales y universales supone la eliminación de la diversidad cultural y de las diferencias, ya que este concepto se convierte en ley, capaz de juzgar tanto a la humanidad como al devenir de la historia; y asimismo se arroga el poder de ordenar y eliminar las diferencias.

A esta concepción abstracta de la razón, propia de la cultura filosófica occidental, se opone la filosofía intercultural tal como lo concibe Raúl Fonet-Betancourt (1998, p. 266), pues al optar por el diálogo intercultural, se parte del presupuesto de que a la concepción del diálogo subyace una consideración de racionalidad propia y singular. Se estima así que con la ayuda del diálogo intercultural es posible examinar la concepción de una *razón absoluta* de índole transcultural, tal como la concibe la filosofía de tradición occidental, pues este diálogo rescata las diferentes *contextualidades situacionales* con el fin de que aparezcan las diferentes voces y discursos, para así interrumpir el discurso *monológico* —según Fonet-Betancourt— de la filosofía occidental. Este momento de diálogo permite cuestionar la transculturalidad del concepto de razón de la filosofía occidental, para descentrarlo y hacer posible una convivencia intercultural.

Mediante el diálogo entre culturas se descentra la racionalidad occidental. Pues la filosofía intercultural de Fonet-Betancourt indica que hay diferencias de un contexto cultural a otro, factor que permite ver que en cada contexto se configura una forma particular de racionalidad. Así, en tanto se vislumbra el carácter contextual de la noción de racionalidad, hace gala su pluralidad, rescatando a la filosofía de su dimensión abstracta. De ahí que, para el pensador cubano la distinción que hay de una cultura a otra en cuanto a su contexto, su realidad cultural y su racionalidad se exhibe a través de un ejercicio interdiscursivo, es decir, mediante el diálogo intercultural, porque el intercambio discursivo entre culturas revela que cada una posee su propio

devenir histórico siendo este el que imprime un carácter particular a la racionalidad de una cultura. Este aspecto del diálogo propuesto por la filosofía intercultural es reconocido por Ricardo Salas Astraín y afirma que:

Esta filosofía es parte de un pensamiento alternativo, ya que cuestiona la lectura única de la historia a partir de los parámetros de la cultura desarrollados por Europa, valorando el modelo heterogéneo de las culturas; de este modo ubica la lectura homogénea de la historia de los pueblos indoeuropeos frente a la historia mundial de todas las civilizaciones y culturas humanas, lo que le permite redescubrir las otras formas de racionalidades que han quedado escondidas y aplastadas por el predominio de una filosofía moderna deudora de la *ratio* moderna. (Salas y Álvarez, 2015, p. 69)

Para Fonet-Betancourt es necesaria la transformación del concepto de razón, la que se inicia con el reconocimiento de que cada cultura posee una racionalidad particular que se configura en función de la contextualidad, del lugar y la experiencia que se hace en este lugar. De manera que la visión Fonet-Betancourt pretende “sentar la reflexión filosófica en el momento de la interconexión, de la inter-comunicación; y abrir paso de esta suerte la figura de una razón interdiscursiva” (Fonet-Betancourt, 2001, p. 30) Su proyecto intercultural consiste en superar la concepción transcultural de razón, con el objetivo de desarrollar una propuesta teórica alternativa que rescate la racionalidad propia de cada cultura. En la medida en que se dé relevancia a esta pluralidad de racionalidades, afirma el pensador latinoamericano (2006, p. 17), será posible considerar una *época de las razones en diálogo*. En este sentido, la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt se inclina teóricamente hacia el diálogo intercultural para establecer

relaciones entre culturas y hacerlas sensibles tanto a esos vínculos como a las diferencias que se presentan.

Si bien el diálogo propuesto por la filosofía intercultural se da entre racionalidades diferentes, esto no supone que este diálogo se reduzca a un ejercicio dado en un plano teórico, formal y abstracto. Al contrario, en el establecimiento del diálogo entran en juego prácticas culturales concretas y específicas. Lo anterior implica que el diálogo de la filosofía intercultural debe darse entre las contextualidades propias de quienes participan como interlocutores. De modo que se trata de:

un diálogo de *situaciones* humanas. Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además la conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de los mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 18)

Una filosofía intercultural así plantea un diálogo que no se circunscribe, única y exclusivamente a una cuestión abstracta, sino que, contrario a esto propone recuperar la relevancia del contexto, la racionalidad, los sujetos concretos y la manera en que estos se relacionan para configurar una experiencia, a partir de la que se construye la identidad de una cultura.

El diálogo propuesto por la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt no se daría entre “culturas”, entendido como un concepto abstracto, sino que se trata de un diálogo que se desenvuelve entre situaciones humanas concretas. Es decir que la legitimidad del diálogo intercultural se efectuará en cuanto se presenta un intercambio contextual que se complementa con el intercambio abstracto y teórico.

Hablamos, pues, de una apuesta por una filosofía que brote de la actitud de un pensamiento que sabe que todas las comunidades humanas construyen un saber para actuar que está codificado de diferentes maneras; y ese saber parte de su interacción con el entorno físico, político, social, religioso y cultural, que se nutre además de la interacción al interior de la sociedad y de su interacción con otras sociedades. (Heredia, 2001, p. 323)

Dicho lo anterior, la clase de diálogo que plantea la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt se da a partir de intercambios contextuales y de saberes, ya que estos son vía de acceso a la racionalidad de una cultura. En este sentido, la filosofía intercultural apuesta por “un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del *estado* real de su condición humana en una situación contextual específica” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 18). El diálogo implica la interacción de la experiencia histórica y contextual de los usuarios de las culturas, así como de la interpretación que se hace de esta.

La filosofía intercultural involucra prácticas y situaciones culturales concretas, por lo tanto, el diálogo entre culturas, parte del reconocimiento de las diferencias que hay en las condiciones materiales y en los contenidos epistemológicos para legitiman el intercambio intercultural. El carácter intercultural de la filosofía reposa en la convivencia, la conversación, el intercambio de ideas, concepciones y experiencias con la diferencia.

Para la filosofía intercultural entrar en contacto con los contextos y realidades culturales supone entrar en contacto con las condiciones existenciales de los sujetos pertenecientes a una cultura. Esto es fundamental ya que estas condiciones permiten acercarse a lo que Fornet-

Betancourt (2006, p. 17) define como el ser humano concreto, a saber, su visión particular de mundo, sus símbolos, sus ritos y demás prácticas culturales. A partir de estas se abre la posibilidad de desarrollar un diálogo en perspectiva intercultural, en el que cada una de las partes se encuentra en simetría respecto de las demás, es decir, en igualdad de condiciones, evitando cualquier forma de desequilibrio entre las culturas involucradas.

El diálogo intercultural encuentra su carácter filosófico en cuanto busca promover, intercambiar y enriquecer el saber y la forma en la que el pensar opera en una cultura. Pues el diálogo intercultural es un intercambio de las formas en que una cultura origina el saber a partir de la interpretación de su experiencia en un contexto y de la manera en que este saber se desarrolla en su contexto. De este modo, con el pensador cubano (2009, p. 111), la filosofía intercultural reivindica la diversidad de saberes y la pluralidad de racionalidades, para que los diferentes universos culturales participen del diálogo en una situación simétrica, es decir, en ausencia de cualquier forma de hegemonía.

Hablar de simetría exige aceptar las diferencias entre los criterios, juicios y principios que se presentan entre culturas. Según Fonet-Betancourt, las diferencias y contingencias que emergen en este aspecto pueden ofrecer luces para que entre una y otra cultura se establezca una relación de complementariedad. Por lo tanto,

la apuesta de la interculturalidad es, pues, una apuesta por la diversidad cultural, subrayando que se trata de una diversidad cultural interactiva; es decir que hablamos de una diversidad cultural en diálogo. Y en este diálogo intercultural juega un papel de primer orden el diálogo de conocimientos y saberes, porque estos son el corazón de la diversidad cultural y los que realmente configuran el perfil de sus diferencias. (Fonet-Betancourt, 2006, p. 51)

En efecto, la filosofía intercultural es una alternativa que opta por el diálogo, ya que con este propone el reto de transformar el pensar filosófico reduccionista. Es decir que este proyecto filosófico busca superar aquello que Fonet-Betancourt (2006, p.30) denomina un estilo monocultural del quehacer filosófico, que ha sido impuesto por la cultura filosófica occidental y que se caracteriza por una *racionalidad monológica* que entorpece la apertura y el diálogo con otras formas de racionalidad.

Consideraciones sobre la filosofía intercultural en Fonet-Betancourt

La filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt tiene su punto de partida en la crítica a la hegemonía epistemológica de la tradición filosófica occidental que se gesta en la modernidad. Dicha hegemonía se erige en la medida en que considera a su racionalidad como universal, es decir que resulta aplicable a cualquier ser humano, con independencia del contexto y el momento histórico en que se encuentre. Como consecuencia de dicha racionalidad universal, se rechazan las racionalidades y saberes de las demás culturas existentes, actitud entendida como una violencia epistemológica.

Es posible observar que la filosofía intercultural se estructura en función del diálogo intercultural, ya que en la medida en que se instala la hegemonía epistemológica de Occidente, es posible a través del diálogo entre culturas cuestionar dicha hegemonía. En otras palabras, la filosofía intercultural de Fonet-Betancourt es una opción teórica por el diálogo intercultural pues este abre camino a la recuperación de la racionalidad y los saberes de las demás culturas. El

diálogo intercultural devuelve valor a la pluralidad epistemológica como condición necesaria para acceder a un saber verdaderamente universal.

La filosofía intercultural planteada por Fornet-Betancourt se inclina no solo hacia un diálogo limitado al intercambio de ideas con contenidos abstractos, sino que además su horizonte teórico se caracteriza por integrar la experiencia del hombre concreto en un contexto particular: el diálogo intercultural no se trata de un intercambio de carácter estrictamente teórico, lingüístico y abstracto, sino que exige el intercambio de experiencias en un lugar concreto.

El diálogo intercultural, en su calidad de intercambio de experiencias y visiones de mundo, es un ejercicio imprescindible para el quehacer filosófico intercultural, pues a través de él se da la interacción de mundos contextuales. Dicha interacción permite el desarrollo de una convivencia entre culturas, que favorece que se acredite la probable complementariedad que hay entre culturas.

La filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt se enarbola alrededor de un diálogo con el que se puede entrar en contacto con las culturas en función de la situación histórica en la que estas se encuentran. Es decir que permite dialogar con los procesos históricos, con el pasado que ha experimentado una cultura particular porque esto ayuda a comprender la historia del contexto como “lugar” y la experiencia padecida por las personas —seres humanos concretos— en cuanto “situación”. Estos elementos son importantes para la filosofía intercultural porque permiten el intercambio entre contextualidades propiciado por el diálogo intercultural.

Al acreditar la diversidad de culturas, visiones de mundo y formas de filosofía, el proyecto filosófico intercultural del pensador cubano reconoce la utilidad de re-definir el concepto de *Razón* con el objetivo de pasar de un modelo filosófico de racionalidad monológica a un modelo

intercultural de racionalidad dialógica, por cuanto dicho concepto es contingente: varía de una cultura a otra, dependiendo tanto de su contexto como de la experiencia que se ha hecho en este.

Capítulo 2. Las condiciones teóricas para un diálogo de carácter intercultural

Introducción

Como se ha dicho hasta ahora, hay una multiplicidad de culturas y cada una de ellas construye su propia forma de racionalidad y sus propios saberes en función de su contexto. Sin embargo, la tradición filosófica occidental no estima que dichos saberes y racionalidades sean legítimos pues al ajustarse a criterios ajenos no tienen alcance universal. Al contrario, asume que dichos conceptos adquieren una validez contextual, por lo que la mencionada tradición se da a la tarea de imponer su racionalidad y sus conocimientos en virtud de la universalidad que valora en ellos. Esta observación es el punto de partida de Fonet-Betancourt, pues afirma que dicha imposición es una forma de violencia epistemológica, una forma de reducir la multiplicidad de saberes de diversas culturas a los de aquella por estimarlos dotados de validez universal.

Para solucionar dicha manifestación de violencia la filosofía intercultural de Fonet-Betancourt se enraíza en torno al diálogo, pues este da pie para que se interactúe con la diversidad de culturas, con miras a la reivindicación de la pluralidad epistemológica y de la multiplicidad de conocimientos, con el objetivo de que el diálogo entre una pluralidad tal sirva, primero, para cuestionar la pretensión de universalidad de la cultura occidental, su racionalidad y sus saberes; y segundo, como condición de acceso a una universalidad legítima. Por lo tanto, la ejecución del diálogo precisa tanto de los contenidos teórico-abstractos y de las prácticas culturales, como del contexto y la historia en que se consolidan y manifiestan, debido a que este permite efectuar una interacción con las racionalidades y prácticas culturales de otras culturas.

Raúl Fornet-Betancourt, frente a la multiculturalidad, promueve el diálogo intercultural para establecer contacto con otras visiones de mundo y evitar el dominio —ya sea epistemológico, político, económico, etc. — de una cultura sobre otra. Sin embargo, dicho diálogo exige unas condiciones filosóficas particulares para que se efectúe de una manera adecuada.

El diálogo propuesto por Fornet-Betancourt es la categoría principal de la filosofía intercultural, pues a través de esta se busca resignificar la noción de universalidad constituida desde el horizonte de comprensión de la tradición occidental. Según el autor, el concepto de universalidad que postula la tradición filosófica occidental es una que se configura a partir de criterios que estipula esta misma tradición, por lo que no tiene en cuenta a las otras culturas en la construcción de universalidad. En este sentido, mediante el diálogo intercultural se propone cuestionar esa universalidad unilateral para así plantear el acceso a una forma de universalidad que integre las diferentes culturas propiciando la participación con sus saberes, para dar cuenta de lo que se tiene en común con la diferencia.

El ejercicio del diálogo ha ocupado un lugar relevante en la filosofía, empezando con Platón, pasando con Cicerón y San Anselmo, hasta llegar a Wittgenstein (Florez, 2011, p. 369). Actualmente se reconoce, incluso, una “filosofía del diálogo” (Levinas, 1982, p. 7) en el que resaltan figuras como Martin Buber y Franz Rosenzweig. Siguiendo a Martin Buber, el diálogo se desarrolla en este proceso dentro de un entorno existencial, dada la condición interpersonal de la relación que se funda en el diálogo y la implicación de las personas que participan en él. Aquí el diálogo propiciaría un ámbito de lo *entre-humano*, en el que se asienta un encuentro entre personas que comparten un mismo fin, haciendo que la intervención de cada interlocutor venga a representar un aporte a la consecución de dicho fin. Abordar la noción de diálogo implica hacerlo como una forma de expresión filosófica, en la que se procede dialécticamente,

considerando que el diálogo se comporta como un proceso de ida y vuelta, en el que la pregunta y la respuesta guían el rumbo de la conversación.

El diálogo es, por lo tanto, encuentro entre aquellos que buscan alcanzar un acuerdo. Y para alcanzar una avenencia tal, se precisa entonces de “telos, tono y axios” (Bañón, 2009, p. 156). Al mencionar el telos queda expuesta la consideración de que el diálogo tiene un objetivo, el de “hacer ‘a través de la palabra’” (Bañón, 2009, p. 155), el de llegar a un acuerdo entre los participantes. No obstante, no es tan solo el telos un elemento necesario, sino también, el tono. Este hace referencia a la tensión característica del diálogo entre posiciones contrarias o, por lo menos diferentes, de ahí que resulte útil dado que el diálogo se nutra y se enriquezca mediante el encuentro de perspectivas dispares. Finalmente, la noción de axios resalta la contribución que cada uno de los participantes hace del objeto del diálogo, es la manera en que cada persona concibe el tema desde su formación cultural.

La noción de diálogo permite entrever que hay distintos horizontes de comprensión, interpretación y acción en torno a los distintos cuestionamientos que atañen a una cultura. De igual forma permite ver que también se tienen factores comunes y objetivos compartidos, en el caso de la propuesta del latinoamericano, estos factores comunes, consisten en la búsqueda de universalidad. Universalidad que se entendería en este caso como la tarea de encontrar —a través del diálogo— elementos compartidos por las diferentes culturas aun con en presencia de diferencias.

Para que un diálogo logre caracterizarse como intercultural se necesita reconocer un conjunto de elementos conceptuales y supuestos filosóficos (Fornet-Betancourt, 1998, p. 11). Las nociones que se requieren son el contexto en el que se desenvuelve una cultura, y la historia por la que ha atravesado, la racionalidad que allí configura, los saberes que construye, ya que estos

son elementos que configuran la identidad de una cultura, y que a su vez permiten llegar a comprenderla. Esto es esencial en la medida en que al hablar de diálogo intercultural se ven implicados los conocimientos y las formas de vida de una cultura.

Al involucrar no solo contenidos teóricos —conocimientos—, sino también existenciales —formas de vida— el diálogo intercultural precisará del reconocimiento de las circunstancias políticas, económicas, sociales, entre otras; así como de las diferentes prácticas culturales que configuran la identidad de una comunidad. Esto con el objetivo de reconocer que cada cultura posee una contextualidad en la que forma una racionalidad y un conjunto de saberes particular, por lo que se precisa del respeto por las concepciones de las otras culturas a lo largo del diálogo, que se logra en ausencia de un paradigma que rectifique las racionalidades y que las valide como legítimas o ilegítimas.

Para hablar de diálogo intercultural se necesita, por lo tanto, de supuestos teóricos de distinto orden, a saber, epistemológico y ético. Los supuestos para el diálogo de orden epistemológico son los que exhiben las diferencias entre racionalidades, saberes, contextos e historias. Las condiciones de orden ético son aquellas que exigen, de las culturas en interacción, una simetría cultural, a saber, una actitud de respeto y reconocimiento de tales diferencias.

El diálogo intercultural, al poner a interactuar las diferentes racionalidades, buscará identificar puntos de encuentro a partir de la diferencia entre culturas para acceder a la universalidad. A diferencia de la universalidad planteada por Occidente —que es unilateral según Fornet-Betancourt puesto que solo asume como válidos los criterios de reflexión filosófica de su cultura—, el autor latinoamericano concibe la posibilidad de acceder a una universalidad que parta del diálogo entre las diversas racionalidades. Por lo tanto, el diálogo intercultural será además la herramienta para poner en entre dicho la noción de universalidad que defiende la

tradición filosófica occidental, con el objetivo de reconfigurarla y asumirla desde otra perspectiva.

El presente capítulo se dividirá en tres partes. A lo largo del primer apartado se abordarán las nociones de contextualidad e historicidad como aquellas que permiten explicar las condiciones epistemológicas características de una cultura, con las que será posible llevar a cabo el diálogo intercultural, así como el examen al carácter transcultural de la racionalidad occidental —para hablar de universalidad—. Por su parte, el segundo apartado hará referencia a las condiciones de índole ética para que sea posible un diálogo que se desarrolle de manera simétrica y en ausencia de cualquier forma de dominio de una cultura sobre otra. Finalmente, se presentará una observación de la propuesta del diálogo, tanto de su alcance como de sus posibles límites.

El abordaje teórico de las condiciones que precisa el diálogo intercultural ha sido tratado de manera pionera por Raúl Fonet-Betancourt, sin embargo, hay un conjunto de académicos que permitieron ampliar estas consideraciones a partir de tesis doctorales y publicaciones rastreadas en diferentes partes del continente, dentro de los que destacan el profesor Giovanni Pizzi, Catalina Hidalgo, Beatriz Bonilla, Doris Gutierrez y Álvaro Márquez, académicos cuyos esfuerzos al abordar la filosofía intercultural permitieron a esta investigación reconocer elementos históricos y contextuales como puntos de partida para la ejecución del diálogo. Por su parte Ricardo Salas Astraín con su “Ética intercultural” y el artículo de Levinás “El diálogo” permitieron establecer el valor ético del reconocimiento del otro en un marco de simetría para efectuar el diálogo.

Las condiciones epistemológicas del diálogo: la historicidad y la contextualidad

Actualmente hay un mayor reconocimiento de la multiculturalidad, de la existencia de diferentes visiones de mundo, prácticas culturales, creencias, criterios de reflexión con los que se debe interactuar y dialogar. Para llevar a cabo el diálogo entre culturas se necesita reconocer que estas se desenvuelven en un contexto diferente (Fornet-Betancourt, 2009, p. 121) y que padecen los eventos de una historia particular (Fornet-Betancourt, 2009, p. 38), por lo que las nociones de contextualidad e historicidad servirán para mostrar que estos son factores que influyen en la forma de racionalidad que se configura y la concepción de universalidad que se fragua en el interior de una cultura. Por lo tanto, criterios de orden contextual e histórico serán el recurso teórico en el que se fundamentan las condiciones epistemológicas para llevar a cabo el diálogo intercultural

Raúl Fornet-Betancourt observa que la tradición filosófica occidental toma fuerza a lo largo de la modernidad, porque según él, esta tradición llega a considerar que su racionalidad cumple con criterios para acceder a conocimientos -presuntamente- universales. Debido a esto, la tradición filosófica occidental ha ejercido un trabajo de imposición de su racionalidad y sus contenidos conocimientos a las demás culturas, por lo que se crea, según Dussel (2005, p. 6), una relación “centro” “periferia”, en donde el centro, representado por occidente domina y explota otras culturas, con mecanismos políticos y existenciales.

Debido al efecto de sus conocimientos en el desarrollo técnico y tecnológico la tradición filosófica occidental llega a considerar su forma de racionalidad como universal, por lo que “el conocimiento producido en los países y culturas con mayor poder se impone a otros con menor poder mediante estándares y modelos de conocimiento en ciencia y tecnología” (Zárate, 2014, p. 103). Sin embargo, frente a esto, Fornet-Betancourt advierte que esta tradición filosófica ha operado con una “universalidad tramposa” (2006, p. 30), en tanto la considera unilateral al no

tomar en cuenta los saberes y conocimientos de las otras culturas. Partiendo de esta observación, el cubano propone un diálogo intercultural que pretende cuestionar la existencia de una supuesta racionalidad transcultural, reconocer la presencia de una pluralidad de racionalidades y conocimientos para ponerlos en interacción y así considerar el objetivo de formular una universalidad capaz de construirse a partir de las voces de cada cultura.

El proyecto filosófico intercultural de Fernet-Betancourt representa un giro marcado al significado de nociones de racionalidad y universalidad con los que la tradición filosófica occidental ha trabajado. En este caso racionalidad ha de entenderse como los criterios y la forma del pensar reflexivo con el que una cultura interpreta el mundo, construye sus saberes y determina prácticas culturales, advirtiendo el carácter plural de lo que se denomina racionalidad (Salas, 2006, p. 160). lo que daría a entender que cada cultura configura su propia racionalidad en función de su contexto y de su historia, de modo que Fernet-Betancourt habla de constitución contextual del conocimiento (1998, p. 13). Por universalidad lo comprenderá como aquel adjetivo que otorga alcance transcultural al sustantivo que acompaña, sea un conocimiento, idea, o racionalidad; o sea, que es aplicable a cualquier cultura con independencia de los saberes que esta tiene, de la historia y el contexto en el que se desenvuelve. Dado esto, Raúl Fernet-Betancourt propone una universalidad desligada de la visión de unidad y a la que se accede a través del diálogo en la medida en que pone en interacción la pluralidad de racionalidades (Cerón, 2010, p. 5) para mostrar aquello que se comparte con la otra cultura a pesar de las diferencias.

A este respecto, se puede afirmar que el diálogo es un encuentro entre racionalidades y saberes diferentes siendo esto la condición epistemológica indispensable para Fernet-Betancourt. En este sentido, tal condición epistemológica parte del supuesto de la existencia de historias y

contextos diversos, apuntando a la idea de que la universalidad no viene atribuida por la impronta transcultural de una racionalidad, sino dado por la rica experiencia intercultural.

La filosofía intercultural construye su propuesta teniendo la noción de diálogo como elemento fundamental que favorece el encuentro con otras visiones de mundo. La ejecución del diálogo partirá de la necesidad de interacción que debe haber entre culturas, ya que este se lleva a cabo entre diferentes tradiciones culturales, racionalidades y saberes. Ricardo Salas Astraín reconoce que este diálogo está abierto a “la interpretación con otros mundos y propende a la interconexión recíproca que podría eventualmente mitigar las asimetrías de los contextos marginados y aportar a la convivencia común en una época donde a veces se polarizan más las posiciones” (Salas y Álvarez, 2015, p. 69). Lo que confirma que el diálogo intercultural se plantea frente a la problemática de la hegemonía epistemológica instaurada por occidente al afirmar el alcance universal que posee su racionalidad. Esta consideración ha eclipsado y dominado otras tradiciones culturales por ser distintas a la occidental, por relacionarse con e interpretar la realidad desde otros horizontes y por no ofrecer el mismo progreso técnico y científico concebido por la racionalidad occidental, lo cual desemboca en lo que Fonet-Betancourt denomina como violencia epistemológica.

La propuesta del diálogo intercultural surge como alternativa frente a la violencia epistemológica que ha ejercido la tradición occidental centroeuropea, pues esta ha impuesto su saber como universal y se ha cerrado al diálogo, y con esto, a la posibilidad de considerar nuevas formas de saber. Consecuentemente, la violencia epistemológica reduce y suprime otras culturas, siendo el diálogo una medida correctiva a la reducción cultural que según Fonet-Betancourt hace la tradición filosófica occidental (2009, p. 23).

El diálogo intercultural hace frente a la hegemonía y su forma de violencia en la medida en que posibilita una “comunicación inter-epistémica” en la que la interculturalidad se entiende como “metáfora de una inter-epistemología [...] como un conector de la diversidad” (Mignolo, 2004, p. 31). Es decir que el diálogo tiene la intención de hacer interactuar las diferentes tradiciones filosóficas de las culturas, para que se deje atrás una lógica de dominación y así entrar a hablar dentro de los parámetros de una lógica de la convivencia para que entre todas las culturas se inicie la tarea de resignificar la universalidad a partir de los elementos comunes que prevalecen entre culturas.

El diálogo intercultural es relevante en la propuesta de Fernet-Betancourt en la medida en que es sinónimo de apertura a la diferencia, de interacción con otras formas de saber. El diálogo resalta la importancia del encuentro y el intercambio que debe haber entre culturas -a nivel teórico y práctico- porque allí se vislumbran otras alternativas para ampliar los criterios de interpretación del mundo, de comprensión de sí mismo y la propia cultura, lo que permitiría acceder a nuevos saberes con el fin de integrarlos para así hablar de una nueva forma de universalidad, por lo que desde una orientación intercultural de la filosofía se debe arriesgar:

Realmente la determinación cultural de nuestra manera de pensar al encontrarnos con voces culturales que se ofrecen como perspectivas para re-ubicar y presentarnos a nosotros mismos, acaso desde un universo complementario que solamente el otro puede comunicar con su palabra. (Fernet-Betancourt, 2001, p. 97)

Para que sea posible llevar a cabo el diálogo intercultural es preciso reconocer no solo la pluralidad de culturas, sino también la pluralidad de conocimientos que estas poseen, pues de esta manera se acreditaría una simetría entre culturas, lo que favorecería la apertura a nuevas

formas de saber. No obstante, una pluralidad de esta índole supone dar relevancia tanto a la historicidad como a la contextualidad, al ser factores influyentes en su configuración.

El paradigma de la historicidad es un elemento conceptual clave para el diálogo intercultural, pues Fornet-Betancourt afirma que al comprender la historia de una cultura es posible justificar su racionalidad, sus conocimientos y sus prácticas; por lo que esta comprensión de la filosofía admite que

la reflexión filosófica se insiere en una temporalidad y, por eso, va asociada a cuestiones o aspectos de un contexto históricamente determinado y de su reelaboración [...]. El compromiso con cuestiones de su tiempo otorga a la filosofía una racionalidad activa, pues trata de contribuir en la confección de posibilidades para responder a un mundo en transformación. (Pizzi, 2011, p. 31)

Asimismo, la importancia de este paradigma radica en que llegaría a permitir, según Fornet-Betancourt (2009), revisar el papel que ha cumplido la filosofía en la historia de la sociedad y de la cultura; ya que una perspectiva desde la historicidad haría posible criticar la universalidad que se atribuye la filosofía occidental, y su validez transcultural. Así, en una revisión de la filosofía mediante el paradigma expuesto se podría advertir la hegemonía epistemológica que ha ejercido Occidente sobre otras culturas.

Al adherirse al paradigma de la historicidad la filosofía intercultural buscará reformular la relación que hasta ahora ha tenido la filosofía con la historia. Pues, con Fornet-Betancourt se estima que la historia —desde la perspectiva occidental— ha servido al logos de esta tradición “como puesta en escena de su poder racional” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 97), por lo que la historia, entendida en este sentido, se muestra como el concepto en torno al que se desenvuelve

el logos de la cultura occidental y que simultáneamente le ha permitido llegar a imponer su tradición filosófica.

Siguiendo a Fornet-Betancourt (2009), la historicidad estimada por la filosofía intercultural permitiría explicitar que las demás culturas se han ajustado al devenir histórico de la tradición occidental, a su racionalidad y a su filosofía, lo que lleva a que se olviden las historias locales de una cultura, a lo largo de las que se han configurado otros saberes y otras formas de racionalidad. Arturo Ardao, afirma frente al paradigma de la historicidad que “en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente.” (1996, p. 61) De modo que el paradigma de la historicidad serviría para el proyecto intercultural en la medida en que favorecería para dar cabida a los fragmentos de la historia, la pluralidad de conocimientos y racionalidades que algunas culturas han relegado por ceñirse al devenir histórico de la tradición occidental, su racionalidad y a sus conocimientos.

El diálogo intercultural, si bien se sirve de la historicidad para corroborar la relación que se establece entre la historia y la filosofía de la tradición occidental, (Estermann, 2014, p. 38) sería a su vez un paradigma que permitiría reformular y problematizar la relación con la historia, ya que por medio de este diálogo se interactúa con el devenir histórico atravesado por cada cultura, con el fin de evitar la reducción de la noción de historia a una historia universal trazada desde la perspectiva de la tradición occidental. Igualmente, la historicidad permite, por una parte, manifestar cómo la tradición occidental ha impuesto a través de su historia, su propia visión del mundo y su forma de racionalidad como universal. Y, por otra parte, a partir de dicho paradigma se reconstruye la historia de una cultura, dando pie para comprender, como plantea Enrique Dussel (2005, p. 5) el origen, el desarrollo y los contenidos culturales.

Aceptar la historicidad como paradigma permite al diálogo intercultural señalar la pluralidad de culturas, y con esto, la pluralidad de historias de cada una de ellas, historias que interactúan a través de un diálogo simétrico, en ausencia de cualquier forma de dominio. De manera que se trata de un diálogo “justamente entre formaciones históricas que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad; es decir, narrándose sus *génesis* y dando a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia de *lo logrado* en sus formaciones, esto es, de lo que *han llegado a ser*” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 45).

A través del diálogo se reconstruye la historia de una cultura para que esta pueda exponer todas las contingencias y avatares por los que ha atravesado y que han sido un factor determinante en lo que corresponde a la configuración de su racionalidad. Asimismo, el diálogo es la noción que favorece el encuentro de diferentes historias, haciendo que este se torne en una interacción en la que se encuentran diferentes racionalidades, pues:

Cada tradición tiene su propia agenda intelectual, así como su propia historia y protagonistas [...]

Es decir que ni la vida práctica, ni mucho menos la vida teórica se escapa de la tradición en la que acaecen, pues al mismo tiempo que vivimos en una tradición, somos autores y protagonistas de lo que ella produce. (Hidalgo, 2016, p. 112)

El paradigma de la historicidad permite hacer una revisión de la experiencia de cada cultura para dilucidar la relación que hay entre la filosofía y la historia de una cultura con el fin de esclarecer si la noción de universalidad con la que se ha operado es propia de dicha comunidad, o si ha sido una imposición producto de la hegemonía epistemológica de la racionalidad occidental. Por otra parte, el paradigma de la historicidad sirve para que a través del diálogo se

efectúe una interacción entre las diferentes culturas con el objetivo de que se entreteja una historia común mediante la que se recuperen los conocimientos relegados.

Además del paradigma de la historicidad, la filosofía intercultural también afirma la noción de contextualidad, con el fin de dar cuenta de que en cada contexto particular se configura una forma y contenido de reflexión filosófica particular. Para la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt (2009) es imprescindible la contextualidad en la medida en que cada cultura construye una visión de mundo y una forma de racionalidad ajustada a su contexto y que determina sus prácticas culturales. Al afirmar la contextualidad, se habla de la recuperación de los lugares, considerando que estos son espacios en los que se construye una visión de mundo y una racionalidad singulares. Fonet-Betancourt sostiene que “la filosofía intercultural empieza con la afirmación de la contextualidad, es decir, dignificando los contextos en tanto que *lugares* que dan *paraje* al mundo porque son lugares culturales con prácticas de vida que fundan maneras de disponer y cobijar mundo” (Fonet-Betancourt, 2009, p. 14). Es decir que en cada contexto se construye un conjunto de normas que rigen la forma en que dicha comunidad se relaciona con los usuarios que la conforman y el lugar en que se encuentra, ya que este sirve como punto de apoyo en el que se configura una visión de mundo.

Al afirmar la contextualidad se busca reconocer que el lugar en el que se desenvuelve una cultura es un elemento determinante en la configuración de su visión de mundo. Por lo tanto, el diálogo intercultural es el medio con el que se revisan dichas visiones de mundo, tanto propias como ajenas, para que a su vez se dé cuenta de la relación y factores comunes que hay entre estas. La contextualidad es un criterio relevante, pues asume a las culturas y sus racionalidades “como entidades abiertas y dinámicas, situadas temporal y espacialmente, y, en consecuencia, susceptibles de cambios, intercambios, negociaciones y desaparición” (Bonilla, 2018, p. 46).

La aceptación de la contextualidad sirve para dar cuenta de la diversidad de visiones de mundo que configura una cultura en función del espacio geográfico en que se encuentra. El diálogo precisa de la contextualidad, ya que ofrece un “lugar epistémico privilegiado a la pluralidad de las memorias de los pueblos” (Bonilla, 2018, p. 46). La contextualidad reivindica la situación, la circunstancia de una cultura como factor que determina sus particularidades epistemológicas, su forma de racionalidad y las clases de conocimientos que confecciona.

La contextualidad recupera, lo que desde la fenomenología se denomina, el mundo de la vida entendido como el lugar de enunciación desde el que se forma y manifiesta la racionalidad de una cultura. Por lo que al rescatar el contexto, se recupera, pues este será el terreno en el que el sujeto de una cultura despliega la praxis, tanto en su dimensión teórica como en lo referente a la dimensión existencial pues “toda experiencia, [...] se dará sobre el suelo del mundo de la vida” (Herrera, 2002, pág. 11). El valor de la contextualidad se presenta en la medida en que recuperan la diversidad de lugares, circunstancias que padece el ser humano concreto, pues estos -humanos y sus circunstancias- las condiciones que se presuponen para el encuentro en el diálogo.

La historicidad y la contextualidad son los conceptos con los que se reivindica el carácter plural de la racionalidad y la naturaleza contextual de la filosofía para así justificar la necesidad de diálogo. Al integrar la visión de mundo de otras culturas mediante el diálogo, la noción universalidad se comprenderá en términos interculturales, cuestionando así la legitimidad de una forma de racionalidad absoluta y transcultural. Al hablar de un diálogo entre diversas culturas, contextos e historias, la filosofía intercultural estima que hay diversas formas en las que la racionalidad se manifiesta.

A través del diálogo se busca interactuar con las otras culturas, el contexto y la historia que sirven de escenario para la configuración de sus racionalidades y sus visiones de mundo,

interacción que tiene el objetivo de encontrar una articulación entre estas y así acceder a una nueva forma de universalidad que se construya con base en los elementos compartidos entre una y otra cultura. “promover un cambio de perspectiva que quiere ayudar a ver precisamente que la diversidad contextual y/o la pluralidad cultural no contradice la búsqueda de universalidad porque es más bien el presupuesto que se necesita para una comunicación sobre posibles universales compartidos en y desde las diferencias” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 107).

La filosofía intercultural se orienta al acceso de una universalidad que se configura en función del diálogo con la diferencia, con la otra cultura. De manera que, al hablar de universalidad, el autor hace referencia a “una universalidad que crece por la *inquietud* contextual por saber qué se comparte con el otro o el extraño; que es *inquietud* por conocer y reconocer *lo común* que nos identifica como humanos más allá de la comunidad contextual que nos documenta como tales” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 107).

La afirmación de la historicidad y la contextualidad son supuestos epistemológicos necesarios para que se presente el diálogo intercultural, pues con estos se demuestra la pluralidad de culturas y sus visiones de mundo de una cultura en función de su historia y el lugar en que se encuentra, en orden a desarrollar una universalidad que se constituye a través del intercambio entre culturas mediante el diálogo. Es decir que para que sea posible acceder a la propuesta de universalidad de Fornet-Betancourt se hace necesario entrar en contacto con las otras culturas, sus saberes y visiones de mundo, pues:

Ese crecimiento en comunidad, en conciencia y práctica de comunidad, es la universalidad concreta y dinámica a la que apunta la filosofía intercultural con la reivindicación del valor de la contextualidad como categoría que resume los muchos lugares en que tiene lugar eso que llamamos mundo y que impulsa el trazado de una nueva topografía de lo humano en la

que se refleje la dignidad de todos los *parajes* del mundo. (Fornet-Betancourt, 2009, p. 107)

La noción de universalidad con la que opera la filosofía intercultural es una que se configura con relación a los paradigmas de la contextualidad y de la historicidad, los cuales cobran relevancia porque permiten reconocer los lugares y el periplo que con sus altibajos ha atravesado una cultura y en función de los que estructura sus conocimientos. Por lo tanto, se precisa de dichos conocimientos, así como del contexto y la historia a partir de los que tuvieron lugar, ya que son estos los que se ponen en juego mediante el diálogo para vislumbrar lo que se tiene en común con el conjunto de conocimientos de las otras culturas.

La universalidad que conviene a la interculturalidad no es la que hace abstracción de las personas, sino la universalidad concreta, que expresa el sentido de la humanidad compartida en cada existencia y en cada cultura. Esta universalidad no elimina lo individual, sino que ve en él su génesis ininterrumpida. No es potestad de una cultura concreta, sino que está presente en todas, pero trascendiéndolas hacia las demás, porque todas tienen logos y mythos y ejercen una función simbólica. (López, 2015, p. 86).

El diálogo intercultural supone un diálogo entre racionalidades configuradas en función de diferentes contextos e historias. De manera que con la incorporación de la contextualidad y la historicidad se confirma la pluralidad de conocimientos y se afirma, consecuentemente, *la pluralidad de racionalidades* (2009, p.109). Una pluralidad tal es la condición para acceder a una nueva forma de universalidad, y la convicción de que para el diálogo intercultural de Raúl Fornet-Betancourt no solo se precisa de conocimientos sistemáticos como los construidos por la

filosofía occidental; sino que para el autor resulta necesario integrar otra clase de fuentes, tales como las tradiciones orales, los mitos, entre otros, ya que estas fuentes hacen referencia a la diversidad de formas en que la razón puede expresarse y que han servido de vehículo para que diferentes culturas estructuren su visión de mundo y su forma de relacionarse con este. Esto quiere decir que para el diálogo intercultural es necesario:

El despunte de la polifonía del *logos* filosófico; la multiplicidad de las voces de la razón, como ha dicho Habermas. Y es necesario, porque vemos en esa multiplicidad de voces en que la razón puede expresarse, el motivo fundamental que debería convocarnos vinculadamente al diálogo, en cuanto que esas voces no están ordenadas *a priori* por una unidad metafísica, sino que son más bien voces históricas, expresiones contingentes que se articulan como tales desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida. Están así cargadas de contexto y cultura. (Fornet-Betancourt, 2001, p. 35).

Por lo tanto, al hablar de tal pluralidad de racionalidades se estaría haciendo referencia a la forma en que se constituye la racionalidad de una determinada cultura, pues esta depende del contexto y la historia que tal cultura experimenta. De manera que hacen presencia racionalidades heterogéneas como rescata Catalina Hidalgo, lo que significa:

En primer lugar, aceptar la existencia de sistemas de pensamiento heterogéneos que pertenecen a cada cultura o visión de mundo, cuyos presupuestos básicos, además de trazar los límites del sistema, sirven también para fundamentar todas aquellas prácticas y creencias que profesa quien de manera consciente o inconsciente, hacen parte de determinado sistema (Hidalgo, 2016, p.111)

A su vez, esto resulta problemático teniendo en cuenta que en el diálogo se confrontan racionalidades que “llevan en sí mismas una carga histórica propia y específica que necesariamente las separa; pero que, por otra parte, representa justo aquello que cada una debe transmitir a la otra” (Hidalgo, 2001, p. 36). Esto quiere decir que el diálogo intercultural es sinónimo de una interacción entre las diferencias que en vez de ser un impedimento para llevar a cabo el diálogo resulta, al contrario, la condición fundamental para que se presente un proceso de intercambio entre culturas con miras a construir una universalidad mutuamente.

Al integrar las diferentes racionalidades, mediante el diálogo la filosofía intercultural pone en duda la legitimidad de la universalidad propugnada por la tradición occidental, pues es una universalidad que ha reducido la pluralidad a una sola visión de mundo. Por lo tanto el diálogo intercultural es el instrumento conceptual que sirve para que las racionalidades entablen un intercambio de sus diferencias y horizontes interpretativos con el objetivo de construir una universalidad de la que participen las diferentes culturas.

La legitimidad del diálogo está en la participación activa de la pluralidad de racionalidades, pues permite cuestionar la universalidad constituida desde los parámetros de la racionalidad occidental. Empero, para hacer efectiva la ejecución del diálogo se debe reconfigurar la noción de razón, en favor de la integración de las racionalidades excluidas en los procesos de universalización, pues afirma Fonet-Betancourt que:

La transformación de la razón o, si se prefiere, de la racionalidad, indicaría aquí la incorporación igualitaria de la perspectiva del Sur sobre el mundo y la historia. Esto es: sería un programa para el desarrollo de una formación de la racionalidad en la que el modo de comprensión del sur no sería ya un elemento extraño, sino justo un acceso

legítimo al mundo y a la historia. Dicho todavía más brevemente: se trataría de esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría del entender y nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la aún periférica exterioridad del otro. (Fornet-Betancourt, 1994, p. 19).

Por lo tanto, al suponer la incorporación de las racionalidades de las otras culturas y sus visiones de mundo en un proceso de inter-comunicación, el diálogo entre culturas ve la necesidad de construir una noción de razón de índole interdiscursiva, que se entiende como un proceso en el que se constituye la razón mediante la incorporación de la racionalidad y el discurso de cada cultura. La visión interdiscursiva que exige el diálogo permite la integración de la racionalidad de otras culturas, para que la interpelación sea el escenario en que se exhiben nuevos horizontes de comprensión, desde los que se concibe el mundo (Fornet-Betancourt, 2006, p. 44). Esto quiere decir que es una nueva visión de mundo que cuestiona los saberes de otras culturas y con los que se debe dialogar con el fin de construir una universalidad que no sea unilateral, sino que acredite la importancia de cada cultura junto con su racionalidad y sus saberes en la tarea de acceder a dicha universalidad.

Al proponer el diálogo intercultural, la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt busca cuestionar la noción de una racionalidad transcultural. Es decir que no concibe la razón como un concepto que se arraigue de la misma forma en cada cultura existente con independencia del contexto y la historia de una cultura. Contrario a esto, la filosofía intercultural se propone dar cuenta de la pluralidad de racionalidades, y con esto la necesidad de entrar en diálogo con estas. De manera que se hablará de una *razón interdiscursiva* (2001), con la que se posibilita la presencia de una pluralidad de racionalidades que se encuentran interactuando e intercambiando sus conocimientos y visiones de mundo. Por lo tanto, la filosofía intercultural tiene dentro de su

programa criticar la razón filosófica transcultural que ha propuesto la filosofía occidental con el fin de entrar en comunicación con todos los posibles tipos de racionalidad con el fin de entrar en “la época de una cultura de las *razones* en diálogo” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 16).

La simetría del diálogo: condiciones de carácter ético

La contextualidad y la historicidad son criterios epistemológicos que dan inicio al diálogo, pues a partir de estas nociones se reconoce que no hay una forma de racionalidad única y con alcance transcultural. Al contrario, contexto e historia son criterios que reivindican el valor plural de la racionalidad, por lo que “no debe subordinarse la pluralidad de culturas a una sola manifestación de la razón, y en lugar de ello, hay que comprender la razón como resultado de una multiplicidad inagotable de culturas” (Pérez y Argueta, 2011, p. 43). Además, a partir de estos criterios contextuales e históricos se reconoce que los conocimientos y prácticas que fundamenta una racionalidad configuran a los usuarios de una cultura en su pensar y actuar, siendo el hombre concreto sus circunstancias, la relación con sus congéneres y su entorno la manifestación de su racionalidad.

En este sentido, el diálogo intercultural de Fornet-Betancourt asumirá, además de las condiciones epistemológicas de orden teórico-abstracto, presupuestos de carácter concreto y ético. Con estos pretende, por un lado, reivindicar al ser humano concreto, y ya no solo como categoría; por otro lado, busca dislocar la racionalidad occidental de su lugar central privilegiado, para que con el diálogo sea efectiva una simetría entre culturas en el ejercicio de intercambio.

Raúl Fonet-Betancourt estima conveniente abordar inicialmente las condiciones para el diálogo antes que el diálogo mismo; vale decir que se debe presentar una interacción entre las situaciones propias de cada cultura antes de hablar de un intercambio abstracto de ideas. Para esto, el autor propone que como condición inicial se deben tener en cuenta las condiciones concretas que ha atravesado y en las que está una cultura determinada. Respecto a esto Fonet-Betancourt sostiene que:

No hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con más exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo. (Fonet-Betancourt, 2001, p. 177).

En consonancia con lo anterior, es relevante hablar de tales factores económicos y políticos de cada cultura, con el fin de dar cuenta de las diferencias contextuales que se presentan entre las diversas culturas. Esta condición de carácter contextual servirá para que, previo al diálogo, se presente una “comprensión del otro en su vida y en su corporalidad” (Fonet-Betancourt, 1994, p. 25). Por lo tanto, inicialmente se deberá abordar un intercambio de “formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto” (Fonet-Betancourt, 1994, p. 25). Esto quiere decir que el diálogo intercultural debe abordar a las culturas en comunión con su situación y sus prácticas cotidianas, de ahí que se de relevancia a:

La génesis del sentido de la realidad y de los contenidos materiales que hacen factible la humanización del ser racional, es una praxis intencional del sujeto en su comprensión y construcción del cosmos. A cada ser, sujeto, pueblo, sociedad, estado, le toca hacerse de su historia y de la cultura con la que representa simbólicamente y lingüísticamente. Una búsqueda por la construcción de esas narrativas culturales que le permiten la obtención de un mundo de vida que se revela a través de las palabras y sus signos-símbolos. (Márquez, 2013, p. 13).

Para que sea posible el diálogo se precisará, por lo tanto, de entrar en contacto con los diferentes aspectos existenciales (Salas, 2003, p. 65) de las personas que participan de una cultura. De modo que antes de entrar a dialogar con los conocimientos de una cultura es necesario interactuar y comprender la cotidianidad de una cultura y sus integrantes, ya que es a partir de esta que se configuran los saberes y conocimientos al interior de aquello que Raúl Fonet-Betancourt denomina un universo cultural, por consiguiente, “situarse en el contexto de las culturas, le permite introducir el diálogo en el espacio de la alteridad, con la finalidad de concederle a cualquiera de las culturas el derecho a la libertad y evitar la centralidad” (Márquez y De Los Ríos, 2001, p. 280).

El diálogo por el que opta la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt exigirá como condición de carácter ético el respeto por los saberes del otro, pues este se propone rescatar la pluralidad de historias y contextos, y con estos la pluralidad de racionalidades y conocimientos de cada cultura. Salas Astraín en su *Ética intercultural* (2003) afirma que para que un respeto tal se haga presente es necesario despojarse del “concepto monológico de la racionalidad para reconocer los diversos saberes y racionalidades que permiten encontrarse con las razones de los otros seres humanos de otras culturas” (p. 65). Es decir que el diálogo intercultural debe tener

como condición inicial la participación en igualdad de condiciones entre una cultura y otra, en donde ninguna forma de racionalidad sea considerada superior a otra, independientemente de la cultura de la que procede, pues “el diálogo de saberes presupone el interés de los sujetos sociales en una interacción comunicativa, e implica por tanto, una disposición para escuchar y para actualizarse” (Pérez y Argueta, 2011, p. 44). Esta perspectiva ética intercultural debe tomar en consideración las diferencias para asumirlas como una condición necesaria para efectuar el diálogo. Por lo tanto:

La interculturalidad parte del respeto a la diversidad específica de cada cultura, en la que debe superarse la asimetría con el otro, y evitar que unas terminen sujetas y moldeadas por los patrones de otras culturas [...] lo que destaca el rasgo hermenéutico con que debe interpretarse la forma de pensar del otro, que sólo es posible mientras se guarden los referentes históricos del espacio existencial y valorativo que le sirven de contexto dialógico a las culturas. (Márquez y De Los Ríos, 2001, p. 282)

Al exigir condiciones de simetría que propicien la igualdad entre las culturas participantes, el diálogo intercultural busca poner en evidencia que el discurso filosófico de la tradición occidental ha tenido preeminencia en cuanto ha sido estimado universal debido a la lógica colonialista con la que ha operado a lo largo de su historia. Frente a esto Fonet-Betancourt afirma que:

Hablamos de culturas del saber y de su encuentro, sobreentendiendo que es un encuentro en condiciones de igualdad o de relaciones simétricas. Y hablamos además de ese encuentro de las culturas del saber como camino posible para lograr el saber que deberíamos o necesitamos saber. Pues bien, el planteamiento de este tema tiene que ver

con el convencimiento de que hoy pensamos y actuamos fundamentalmente desde las referencias de una cultura dominante del saber que no nos conduce al saber que deberíamos saber. (Fornet-Betancourt, 2009, p. 9)

La preeminencia de una visión de mundo occidental que niega la participación de los saberes de las otras culturas, hacen que el pensamiento filosófico quede clausurado a una visión de mundo unilateral. Por lo tanto, el establecimiento de una relación simétrica entre culturas para el diálogo resulta urgente, pues mediante esta se restituye el valor a la pluralidad de racionalidades.

La propuesta filosófica de Raúl Fornet-Betancourt exige al diálogo intercultural una simetría con el fin de evitar cualquier forma de dominación. Levinas en su texto *El diálogo* (1994) sostiene que la simetría se alcanza en el diálogo cuando se da significado al “valor del otro hombre” (p. 20), cuando hay una apertura al interlocutor, cuando lo que tiene para decir posee un alcance más allá de sí mismo y su cultura. De acuerdo con esto, al integrar mediante el diálogo los conocimientos y saberes de una cultura se estaría construyendo el equilibrio epistemológico necesario para llevar a cabo una interacción entre la pluralidad de racionalidades, con el objetivo de configurar una universalidad de carácter intercultural. En consecuencia:

El diálogo con el otro es el auténtico encuentro existencial donde el otro es reconocido a través del sentido de sus palabras, de ese logos cuya hermenéutica no pueda estar sujeta a códigos de traducción coloniales; sino, por el contrario, se trata de hablar con el otro sin recriminar o censurar los contextos de significación de sus palabras o logos, con la finalidad de hacer del encuentro una verdadera génesis para las más diversas interpretaciones debido a que una cultura

no sólo debe ser capaz de interpretarse a sí mismo¹, sino, más todavía, a través de los valores genéricos del otro. (Márquez, 2013, p. 16)

Al existir una simetría entre los participantes del diálogo se precisaría, consecuentemente, del respeto por la racionalidad de cada cultura. Es decir que resulta imprescindible la necesidad de respeto por los saberes y conceptos con los que una determinada cultura interpreta su realidad próxima, de manera que se debe evitar “la posible dominación conceptual de una cultura determinada” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 50). Esto con el fin de evitar que una cultura junto con su racionalidad y sus conocimientos sea reducida a los conceptos de otra, se trata entonces de prevenir que se “ajuste lo extraño o al otro a los conceptos que nos son comprensibles” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 50).

La simetría en el diálogo propiciada por el equilibrio epistemológico reclama, por otra parte, que el diálogo no se limite al intercambio abstracto de ideas. Al ser una interacción entre racionalidades, para el diálogo intercultural resulta imprescindible no solo el contenido teórico de tal racionalidad, sino también el rescate de la historia y el contexto en que se configura. Esto hace referencia a que se debe tener en cuenta la situación concreta en que está cada cultura con el objetivo de comprender la racionalidad de las demás culturas, así como la vida y la corporalidad de sus integrantes. Por lo anterior, se estimaría que para comprender una determinada racionalidad, no bastaría con su abordaje teórico y conceptual, sino que haría falta acercarse a la forma de vida y prácticas culturales en las que dicha racionalidad se exterioriza.

La filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt propone, para efectuar el diálogo intercultural, el reconocimiento de la contextualidad y la historicidad de cada cultura para dar cuenta de la pluralidad de racionalidades entre las que se llevará a cabo el diálogo. Por lo tanto,

el diálogo entre tal pluralidad exigirá un intercambio basado en el respeto con el fin de evitar cualquier forma de dominación conceptual. Así, también es posible construir un “inter”, definido por Fonet-Betancourt (2001, p. 51) como un espacio abierto en el que entran en juego las diferentes perspectivas de cada cultura sin que esto desemboque en un ejercicio de construcción de juicios sobre las culturas ajenas a la propia. La construcción de dicho *inter* se refiere al:

Cultivo de la disposición a dejar al otro in-definido desde nuestra posición, para que su alteridad se comunique sin bloqueos. Así esta indefinición nada tiene que ver con la indiferencia. Es más bien una medida ascética de autolimitación de nuestro propio modo de conocer por la que expresamos justamente el solidario respecto frente a la alteridad del otro. (Fonet-Betancourt, 1998, pp. 108-109)

De manera que para la constitución del *inter* mediante el diálogo se requiere del intercambio con la racionalidad particular de cada cultura, incluyendo en esta sus prácticas culturales y de las diferentes nociones y conceptos, así como del contexto y la historia entendidos como factores influyentes en la configuración de la pluralidad de racionalidades existentes.

El diálogo intercultural: una interacción de contextos e historias para descentrar la racionalidad occidental

Raúl Fonet-Betancourt se sirve del diálogo intercultural para replantear la forma de reflexión filosófica que se ha realizado hasta el momento y que se caracteriza por ajustarse a los criterios de la cultura occidental. En este sentido, el diálogo intercultural propuesto exige criticar el carácter transcultural que se ha adjudicado la racionalidad filosófica occidental, lo que resulta

posible recurriendo a la contextualidad y la historicidad de cada cultura, ya que son elementos que permiten dar cuenta de la singularidad de estas.

La historicidad por la que se inclina el autor es el medio para que su proyecto filosófico intercultural afirme la necesidad de diálogo en el ejercicio de reflexión filosófica. La historicidad es relevante para el diálogo intercultural en la medida en que a través de este será posible rescatar la historia por la que ha atravesado cada cultura y con esto evitar la reducción de la historia a la perspectiva occidental. Consecuentemente, el reconocimiento de la historia que es propia de cada cultura permitiría reconocer la forma en que se ha manifestado la racionalidad de una cultura a lo largo del tiempo y recuperar los saberes relegados por no ajustarse a los criterios de la racionalidad occidental.

La contextualidad es la noción que le permite al diálogo intercultural exponer las características particulares del lugar en el que se desenvuelve la historia pasada y presente de una cultura. La contextualidad que afirma Fonet-Betancourt favorece la comprensión de la relación que mantienen una cultura y su espacio, relación que al sumarle el paradigma histórico daría forma a los saberes y conocimientos de una comunidad y, por ende, a su racionalidad particular.

Al afirmar la contextualidad y la historicidad será posible para el diálogo intercultural dar cuenta de la pluralidad epistemológica, a saber, la pluralidad de racionalidades junto con sus saberes y conocimientos. El reconocimiento de dicha pluralidad hará posible cuestionar el carácter transcultural de la razón y la universalidad que ha instaurado, según Fonet-Betancourt, la cultura occidental. De manera que el diálogo intercultural será un medio para poner en contacto las racionalidades de cada cultura con el objetivo de acceder a una nueva forma de universalidad de carácter intercultural.

Si bien la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt se desenvuelve en torno al diálogo entre racionalidades, cabe decir que dicho diálogo precisa de una serie de requerimientos con el fin de que se desarrolle en el marco de un equilibrio epistemológico, es decir, una simetría que sea reflejo de la ausencia de dominación de una cultura sobre otra. En este sentido, el diálogo intercultural de Fornet-Betancourt exige como condición el respeto por los saberes de una cultura con el fin de que no haya una dominación conceptual de una cultura sobre las demás. Asimismo, será necesario que el diálogo no se dé, únicamente, en un terreno teórico y abstracto, sino que involucre también las prácticas de una cultura, ya que estas son también una forma en que la racionalidad se revela. Dichas condiciones se dan en aras de construir un *inter*, que es entendido como un espacio de diálogo basado en la simetría en el que intercambiarían las diferentes culturas.

El diálogo es, por tanto, un encuentro entre racionalidades, de historias y contextos, que si bien Raúl Fornet-Betancourt llega a justificar en función de la idea de la existencia de una hegemonía epistemológica, se encuentra con la dificultad metodológica de no contar con los criterios o la forma de constituirlos para que dicho diálogo se dé en el marco del equilibrio epistemológico mencionado por el autor. Por ello, las dificultades del diálogo consistirían en el proceso de acordar criterios de justificación frente a prácticas culturales y juicios acerca de sus concepciones frente al mundo, ya sean éticas, epistemológicas, políticas, religiosas; dado que esto exigiría simultáneamente documentar las diferencias en la reflexividad de cada cultura y al mismo tiempo asumir que unas se fundan en el mito y otras en el logos, lo que hace que en el proceso argumentativo se desenvuelvan mediante normas y formas discursivas diferentes.

Observaciones al diálogo intercultural

La filosofía intercultural demuestra que hay una diversidad de culturas que constituye una racionalidad particular que da sentido a sus conocimientos, su visión de mundo y sus prácticas en función de lo que ha sido su historia y la influencia que ha ejercido su contexto, a partir de este panorama de pluralidad cultural recurre al diálogo como un medio idóneo para promover la interacción entre estas. Si bien el autor justifica la necesidad de iniciar el diálogo, su propuesta sigue en un proceso de consolidación, por lo que se identifica que el planteamiento de Fernet-Betancourt presenta límites conceptuales, pues su reflexión se desarrolla y enuncia a partir de categorías históricas sin traer a colación un entramado epistemológico al momento de hablar de consideraciones metodológicas para abordar el diálogo.

En un primer momento, el diálogo intercultural se muestra necesario al atisbar la hegemonía que instaura occidente de su racionalidad en el marco de una lógica colonial. Esta construcción teórica justifica la necesidad del diálogo, pero lo hace desde la óptica de una teoría crítica y poscolonial (Estermann, 2014, p. 38) de modo que se ciñe a un análisis histórico-político, presentandose una ausencia de un andamiaje conceptual que oriente el discurrir metodológico del diálogo intercultural.

La contextualidad y la historicidad son criterios para efectuar el diálogo entendido como un encuentro de diferentes visiones del mundo, como un espacio en el que se intercambian conocimientos de carácter teórico y existencial. No obstante, Fernet-Betancourt no brinda elementos metodológico-conceptuales para proceder en el tratamiento de los contenidos contextuales e históricos de una cultura y su racionalidad. Es decir que se requiere de una sistematización conceptual sobre como comprender las nociones de contextualidad e

historicidad, ya que, si bien reconoce la importancia de estas nociones, no hay una especificidad metodológica para orientar la ejecución del diálogo desde los conceptos mencionados.

El diálogo exige criterios para validar la justificación y argumentación de los enunciados, en el proceso para llegar a un acuerdo sobre estos se deben, por lo tanto, robustecer los criterios metodológicos para ejecutar el diálogo. Sin una sistematización metodológica, los criterios de ejecución del diálogo recaerían en la racionalidad y formas de justificación particulares de cada cultura, por lo que para llegar a un acuerdo en el diálogo podría traer dificultad de índole relativista. Al respecto, Ricardo Salas Astraín afirma que:

Un auténtico diálogo intercultural, lleva a reconfigurar con más precisión en la idea que Gadamer ha formulado con la expresión de las razones de los otros. Si nosotros y los otros tenemos razones de nuestros puntos de vista, entonces habría que defender la idea que todos tendrían la razón, y con ello caeríamos indefectiblemente en los errores del relativismo [...]. El error de esta concepción es que cierra las posibilidades del intercambio de razones que exige el diálogo y la comunicación. (Salas, 2003, p. 279)

El diálogo intercultural parte de los paradigmas de la historicidad y de la contextualidad sin profundizar en lo que estos implican, de manera que la dificultad que hay en la tarea de buscar un conjunto de criterios válidos para cada cultura es la aplicabilidad de dichos criterios a cada contexto y a cada historia particular. Pues, cada cultura, en función de su contexto e historia, constituye procesos argumentativos que responden a su racionalidad particular y su conjunto de conocimientos, por lo que se cae en la problemática relativista mencionada anteriormente.

Por otra parte, Horacio Cerutti Guldberg en “Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural de Raúl Fonet Betancourt” (2010) hace una revisión de las falencias

conceptuales en el proyecto filosófico intercultural de Fernet-Betancourt. En el texto, hace una serie de observaciones sobre ciertas sutiles inconsistencias conceptuales en lo que respecta a la actitud arbitraria que toma el cubano al hablar de autocrítica; al presunto etnocentrismo que percibe Cerutti cuando se aborda la “transformación de la filosofía”; y la observación que hace a la laxitud con que Fernet-Betancourt trata la noción de cultura.

frente a este último ítem Cerutti Guldberg sostiene que no hay una articulación entre la praxis y las categorías del quehacer ideológico-cultural que dan cuenta de la visión de mundo de una cultura (Cerutti, 2010, p. 37). Desde la lectura que hace Horacio Cerutti se advierte que se debe sistematizar el concepto de cultura, con el objetivo de dar cuenta de las implicaciones que tiene esta en torno a cuestiones antropológicas, la cercanía entre visiones de mundo y la relación con el término filosofía (Cerutti, 2010, p. 36), sistematización que posibilitaría el proceso de consolidación metodológica del diálogo intercultural.

Cada cultura posee una forma de relacionarse con su entorno e interpretarlo de una manera particular, esto es muestra de su reflexividad; por lo que se afirmaría que cada cultura emite sus juicios y los justifica desde una reflexividad que no se acomoda necesariamente a la lógica argumentativa de la tradición filosófica occidental. En este sentido, otro problema en la consideración del diálogo intercultural radica en que en este terreno comunicativo el intercambio no se podría dar en función de un escenario argumentativo en el que la validez de un juicio responda a los procesos de la lógica de la tradición occidental. Por lo tanto, el diálogo intercultural debe afrontar el desafío de armonizar formas de reflexión que se ajustan ya sea al mito o al logos, entendido este último como la forma de reflexividad aceptada por la tradición filosófica occidental.

El diálogo intercultural se encuentra con el reto de hacer convivir dos formas de reflexividad distintas, con formas discursivas que pueden estar alejadas entre sí. Por lo tanto, se precisa de un robustecimiento metodológico-conceptual en torno al diálogo con el fin de orientar su ejecución para llegar a reconciliar los diferentes modos de reflexividad.

Al estudiar la propuesta del diálogo intercultural se pone de manifiesto que es un proyecto en proceso de consolidación, situación que incide directamente en la carencia de aspectos metodológicos del diálogo entre culturas. En este escenario el pensamiento antirrepresentacionista y la propuesta del conocimiento como un ejercicio hermenéutico, que desarrolla Richard Rorty desde el neopragmatismo puede brindar luces para dar inicio al proceso de sistematización metodológica que requiere la filosofía intercultural para llevar a cabo un diálogo que reconcilie las diversas formas de reflexividad propias de la racionalidad de cada cultura.

Capítulo 3. Desde el neopragmatismo de Rorty al diálogo intercultural de Fernet-Betancourt

Introducción

Raúl Fernet-Betancourt establece por medio del diálogo una manera decidida para realizar el diagnóstico de lo que denomina hegemonía epistemológica. Según él, la dificultad de establecer relaciones entre culturas se presenta debido a que la hegemonía epistemológica de tradición occidental se impuso frente a otras, pues dicha tradición estima que ha llegado a configurar una racionalidad capaz de acceder a una verdad de índole universal y de tener la autoridad para ser aceptada por cualquier comunidad dada su cualidad transcultural. Por lo tanto, su opción teórica es un esfuerzo por reivindicar el valor particular de las culturas y la apertura al diálogo como alternativa conveniente para superar la supuesta hegemonía epistemológica occidental.

En función del contexto, las tradiciones, las cosmovisiones y el acervo histórico de una cultura llegan a constituir su forma de conocimiento, y señalan y nutren valores, ya sea religiosos, políticos, epistemológicos o éticos, que solo pueden ser comprendidos y compartidos bajo las dinámicas ofrecidas por el diálogo, el cual establece elementos comunes, diferenciadores e identitarios. La función del diálogo no solo rescata a las culturas en su singularidad para evitar que tanto ella como su riqueza y legado queden aislados; sino que también determina las condiciones para que las relaciones no se den en términos de comparaciones o imposiciones de pensamientos. Superar este segundo aspecto es la tarea primordial del diálogo asignada por Fernet-Betancourt para desplazar una posible hegemonía epistemológica, impuesta arbitrariamente por el pensamiento de una supuesta cultura hegemónica occidental, visión

condicionante y subordinante que se ha antepuesto a la realidad de lo multicultural, que configura su consistencia por medio del diálogo.

Este tipo de constataciones corroboradas por Raúl Fonet-Betancourt surgen en concurrence, y de ahí el interés de esta investigación, con una perspectiva diversa de la filosofía, el pensamiento neopragmatista; que encarnado de manera particular en el filósofo estadounidense Richard Rorty puede brindar una perspectiva más amplia, una riqueza categorial e incluso una nueva condición metodológica a la filosofía intercultural y a la función fundamental del diálogo.

Frente a esta concurrence, el pensamiento de Richard Rorty brinda una alternativa pertinente que emana de su aplicado trabajo sobre la crítica a la epistemología entendida como un intento de encontrar el fundamento del conocimiento; dicha crítica pretende sugerir la hermenéutica como la manera de asumir el conocimiento como una conversación, como una alternativa frente a la epistemología.

Con la propuesta antirrepresentacionista del conocimiento Richard Rorty instaura una crítica a la teoría del conocimiento tan afianzada en la modernidad en su convicción de establecer accesos a representaciones posibles de la realidad y de allí a lo que es aceptado comúnmente como verdadero, es decir, que se corresponde con la realidad o que se ajusta a los hechos. De este asunto se ha ocupado la tradición epistemológica moderna, la cual pretende buscar y explicar la verdad, y con ella, nociones universales, que —según Rorty— son un intento de saltar fuera de la mente, de huir de la historia, del tiempo y del espacio para encontrar esencias, que no son otra cosa que lo que es intrínseco y naturalmente inseparable de la realidad, con la pretensión de demostrar la universalidad de las cosas. El representacionismo es la corriente filosófica que construye:

Una epistemología que dé cabida a algún tipo de justificación no meramente social sino natural, que derive de la propia naturaleza humana, y posibilitada por un vínculo entre esa parte de la naturaleza y el resto de la misma. Según su concepción, los diversos procedimientos que proporcionan la justificación racional de una u otra cultura pueden o no ser realmente racionales. Para ser verdaderamente racionales, los procedimientos de justificación deben conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas. (Rorty, 1991, pp. 40-41)

La crítica de Rorty se dirige con esto al representacionalismo, a la verdad como correspondencia, y a la forma de establecer una relación con la realidad, bajo la concepción de una naturaleza intrínseca de la realidad, que tiene que ser aprehendida, y que en correspondencia con lo representado tendría que adquirir el valor de una verdad objetiva de condición universal (Rorty, 1983, p. 13). El alcance de la crítica rortyana llega a mostrar que la concepción representacionista del conocimiento y la consideración de una verdad como correspondencia no pueden ser entendidas en absoluto como una forma legítima de acceder al conocimiento y a la aprehensión de una verdadera realidad (Rorty, 1991, p. 24); si bien en un momento determinado este tipo de concepciones y explicaciones del acceso al mundo y a la realidad resultaron útiles por medio de la cimentación de un léxico determinado, este lenguaje no puede extenderse sin más a la explicación perenne del fenómeno de la realidad.

Los planteamientos de Rorty cobran relevancia en la medida que se muestra la consideración de una racionalidad re-configurada con principios de validez relativa. Haciendo uso de conceptos de la tradición pragmática (léxico, creencia, conversación, etc.) hara una revisión crítica a la pretensión de universalidad propia de la tradición filosófica moderna para atender

prioritariamente a contextos sociales e históricos, en donde una *creencia* (Rorty, 1983, p. 149) es adquirida, con toda la carga que ella posee en el lenguaje rortyano, a través de una conversación libre y abierta; en la que no cabe una concepción de verdad impuesta bajo los criterios de la racionalidad moderna y de su léxico representacionista y correspondentista.

Rorty propone la racionalidad re-configurada bajo las condiciones de una conversación, que permite a cada cultura contrastar la peculiaridad o lo intrínseco de sus propias creencias con lo específico de otras culturas a través de sus léxicos característicos y privados que dejan de estar establecidos, para abrirse a un enriquecimiento y complementariedad que se da en el encuentro, y de esa manera establecer nuevas y mejores comprensiones de la vida, las creencias y las acciones. Sin que todo esto vaya a significar en algún modo el establecimiento estructural de alguna verdad de orden universal, sino, más bien, la irrupción de una creencia mejor, mejor en cuanto a sus versiones anteriores, pero sujeta a revisión y a la elaboración de futuras versiones que la reconstituyen.

La pertinencia y alternancia entre los planteamientos de Rorty y el modo de pensamiento intercultural de Raúl Fonet-Betancourt apuntan tanto al desvelamiento de la presencia de un discurso dominante, como a la elaboración de una posible alternativa para la superación del desproporcionado deseo de dominio de dicho discurso. En el caso de Rorty se relaciona con la tradición filosófica moderna y su explicación representacionista del conocimiento y su concepción correspondentista de la verdad. Mientras, en Fonet-Betancourt se habla de una hegemonía epistemológica de la tradición occidental, que se impone a otras culturas por autoestimarse verdadera y de alcance universal. De la misma manera, las alternativas para la superación de estos discursos, en uno y otro autor, se dan a través de la conversación, según Rorty, y del diálogo, siguiendo a Fonet-Betancourt. Es a partir de estos puntos en común que se

estructura el propósito de esta investigación, pues en virtud de estas similitudes conceptuales es posible dar cuenta de que desde el antirrepresentacionalismo de Richard Rorty se pueden ofrecer conceptos al diálogo intercultural para consolidarlo en su aspecto metodológico.

Se trata aquí de examinar la posición de Richard Rorty para identificar los puntos de encuentro con la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt, tanto desde la postura crítica que cada uno asume hacia un discurso dominante, como a partir de los elementos en que coinciden sus propuestas para superar estos discursos. Esto con el objetivo de definir la forma en que la propuesta filosófica de Rorty puede llegar a enriquecer conceptualmente para respaldar y robustecer la condición metodológica del proyecto dialógico intercultural.

Las nociones de verdad como correspondencia y del conocimiento como representación exacta surgen como posibilidad de configurar un elemento común de crítica, en ambos autores, al discurso dominante de la filosofía de tradición occidental. Al examinar estas nociones Rorty concluye que dieron pie para que la tradición de la filosofía occidental moderna considerara que con la forma de racionalidad que proponían era posible acceder a la universalidad, esto serviría para demostrar que —como en Fonet-Betancourt— la tradición filosófica occidental establece una hegemonía epistemológica.

Del mismo modo, en el análisis del léxico que se construye en torno al representacionalismo y a la teoría de la verdad como correspondencia, Rorty afirma que se ha instaurado una forma de racionalidad transcultural e incuestionable. Esta posición deja expuesta la consideración sobre una hegemonía del discurso representacionista que, abanderando la idea de la verdad como correspondencia, impone a las demás culturas un discurso y una racionalidad predominantes de parte de la tradición filosófica de Occidente. Mediante ellos se concibe que es posible asir la

verdad y acceder a la universalidad, al asumir una división entre sujeto y objeto, siendo el primero capaz de representar al segundo en su más íntima naturaleza intrínseca.

El planteamiento de Rorty consistirá, por lo tanto, en rescatar los distintos léxicos con los que una cultura construye sus creencias para hacer frente a su contexto y su historia sin tener en cuenta la posibilidad de hablar de verdades universales. En este sentido, mediante la conversación se da la posibilidad de entretejer los distintos léxicos con sus respectivas creencias, de interactuar con otras culturas, por lo que se vislumbra un vínculo conceptual entre esta propuesta con la de diálogo intercultural de Raúl Fonet-Betancourt; acercamiento que podría dar luces a la consolidación metodológica del diálogo intercultural.

El presente capítulo parte de una reconstrucción del ejercicio hermenéutico sobre la posición antirrepresentacionista rortyana. De modo que para comprender el periplo teórico de Rorty hicieron presencia los profesores Filgueiras, Daniel Kalpokas, Freddy Santamaría, Mercedes Iglesias, autores que permitieron caracterizar la posición filosófica de Rorty. Por otra parte, con Jürgen Habermas se reconstruyó la posición epistemológica de Rorty. Para finalmente, con los profesores Isabel Gamero, García-Lorente, José Suárez y Miguel Fernández comprender el tratamiento narrativo que hace Rorty de las culturas para así desembocar en los aportes que da a la consolidación metodológica del diálogo intercultural.

La verdad como correspondencia y el conocimiento como representación, el punto de partida de Richard Rorty

En su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1983), Rorty sostiene que desde la antigüedad inicia la preocupación por distinguir lo verdadero de lo falso, se origina la inquietud

sobre cómo tener certeza de la veracidad de un conocimiento. Esta consideración se extiende y se consolida durante la modernidad, haciendo que se afiance lo que él denomina una tradición epistemológica, representada en la tradición platónico-kantiana en la que incluye a pensadores como Descartes, Locke y a los filósofos analíticos influenciados por Kant.

La tradición epistemológica a lo largo de su legado filosófico plantea el representacionalismo y la teoría de la verdad como correspondencia (Rorty, 1983, p. 128), corrientes que se ocupan de comprender cómo se origina, cuál es la naturaleza y cuál es el fundamento del conocimiento, aquel indubitable e inmutable. Siguiendo a Rorty, la reflexión en torno a estos tópicos inicia con Aristóteles y Platón, pues es con ellos que empieza la preocupación por la cuestión de cómo se obtienen conocimiento de la realidad en oposición al de la apariencia; en este sentido, él afirma que:

La tradición de la cultura occidental centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad, una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración, es el más claro ejemplo del intento de encontrar un sentido a la propia existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad. La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición. (Rorty, 1991, p. 39)

En esta tradición epistemológica la preocupación se vincula con la cuestión de cómo acceder a la verdad, una que sea autónoma respecto del sujeto y que responda a la esencia intrínseca del objeto, que debe existir en virtud de una realidad independiente del ser humano o de una comunidad particular. Por lo tanto, la tradición epistemológica centra la reflexión filosófica en la búsqueda de una verdad universal, aplicable a cualquier comunidad independientemente del

tiempo o el espacio en que se encuentre. En consecuencia, se busca la objetividad, la que no obstante se justificará tomando como punto de apoyo supuestos de corte metafísico.

Esta tradición epistemológica gana significancia en la crítica rortyana, ya que es a partir de esta que se elaboran supuestos metafísicos y epistemológicos que sirven de base a cada una de las propuestas filosóficas que surgen con estos pensadores y que serán el recurso conceptual para que explique el origen y la naturaleza del conocimiento. Estos supuestos serán, directamente, el objeto de crítica de Richard Rorty. Dichos supuestos son: el esencialismo, el fundacionalismo y el representacionalismo (Filgueiras, 2013, p. 53).

El esencialismo se centra en la comprensión basada en que un objeto es lo que es gracias a su esencia, a los rasgos que son necesarios para que se identifique como aquello que es, como consecuencia desde esta posición se estima que tan solo existe una descripción correcta de los objetos que se da en virtud de la naturaleza intrínseca de un objeto. Por su lado, el fundacionalismo sostiene que es posible llegar a sentar unas bases del conocimiento en un elemento inmaterial e intrínseco al ser humano, que en el caso de la tradición filosófica occidental moderna se trataría de la mente, por lo que el fundacionalismo busca dar garantías de que la mente es aquello sólido y seguro en lo que se puede fundar el conocimiento, aquello que nos asegura el acceso a la verdad. El representacionalismo es el supuesto con el que se afirma que a través de la percepción sensorial es posible construir representaciones del mundo exterior, por tanto, es la perspectiva filosófica que asume que es posible obtener el saber al representar objetos externos a la mente. Es decir, que el ser humano es capaz de reflejar con exactitud los objetos en virtud de la naturaleza intrínseca que los constituye, por lo que se podría acceder a la verdad al corresponder con la realidad representada.

Obedece a esta exposición centrar su atención en el representacionalismo, dado que desde él se estructura la tradición epistemológica occidental. Desde la posición filosófica que asume Rorty el representacionalismo es aquel que tiene que “concebir la verdad como correspondencia con la realidad. Así, deben concebir una metafísica que diferencie las creencias verdaderas de las falsas. También deben argumentar que existen procedimientos de justificación de las creencias naturales y no meramente locales” (Rorty, 1991, p. 40). De modo que el representacionalismo es el supuesto con el que se busca crear criterios de justificación objetivos y transculturales independientes de las condiciones contextuales e históricas presentes, en últimas, se busca una racionalidad universal y transcultural que pueda acceder a unos criterios tales.

El representacionalismo como corriente filosófica se erige con los aportes teóricos de Descartes, Locke y Kant (Filgueiras, 2010, p. 228), entre otros, no obstante, son estos tres quienes construyen toda una estructura conceptual con la que pretendieron explicar el origen y la naturaleza del conocimiento. Con los pensadores mencionados la filosofía engendra una autoimagen que se estima capaz de fundamentar todos los ámbitos de la cultura, para ello concentrará sus esfuerzos en poner de manifiesto la naturaleza del conocimiento. El representacionalismo se dará entonces a la tarea de explicar cómo y cuáles son los procesos mentales que entran en juego para hacer posible el conocimiento.

La tradición de Descartes, Locke y Kant configuró un ámbito de estudio característicamente filosófico —la mente— y un conjunto de métodos puros que permitían analizar las representaciones mentales del sujeto. Así, pues, el intento de aislar un marco de referencia permanente y neutral para toda investigación posible, un marco que se puede hallar independientemente de cualquier investigación empírica, ha

constituido, hasta nuestros días, la esencia de todo estudio genuinamente filosófico.

(Kalpokas, 1999, p. 257)

Kalpokas evidencia que la tradición epistemológica occidental se cimentó en el representacionalismo como aquel sistema filosófico capaz de abordar la mente y sus procesos en su más íntima naturaleza para argumentar que si se comprende cómo se origina, cuál es su naturaleza y fundamento, se estaría accediendo a la validez del conocimiento en términos de universalidad. En este sentido “para Rorty, este proyecto filosófico de la modernidad fue el esfuerzo filosófico de encontrar un núcleo central, a-histórico y transcultural en el sujeto mismo desde donde fuera posible establecer, de una vez por todas, el *paradigma de racionalidad universal*” (Santamaría, 2012, p. 136)

La epistemología como tradición filosófica se plantea la tarea fundamental de indagar sobre la naturaleza del conocimiento. Según Rorty, esta indagación se responde teniendo en cuenta el representacionalismo, pues el cuestionamiento acerca de la forma en que se obtiene el conocimiento se plantea desde la relación entre los conceptos de mente y mundo (Rorty, 1989, p. 38). La concepción representacionista “asume en particular que nuestra mente representa una realidad exterior que es independiente de ella y posee una estructura intrínseca (un lenguaje propio, como pensaba Galileo)” (Diéguez, 2003, p. 172). Siguiendo esta explicación, es posible conocer gracias a la capacidad que tiene la mente para representar acertadamente la esencia de los objetos exteriores a ella. En este sentido, la mente sería el filtro a través del que pasan las representaciones para ser valoradas como exactas o inexactas, como verdaderas o falsas.

El representacionalismo se sirve entonces del concepto de mente y la asemeja a un espejo capaz de reflejar la naturaleza. La mente es el concepto clave y toma fuerza con Descartes, pues con él se afirma que “la certeza de las representaciones proviene de la fuerza con que se imponen

las ideas a la mente” (Kalpokas, 1999, p. 257). A través de la noción de mente, el representacionalismo intenta dar explicación a los procesos que ocurren en el interior de ella para obtener certeza del conocimiento objetivo. Por lo tanto, la mente en cuanto espejo de la naturaleza es una metáfora con la que la tradición moderna pretende explicar la naturaleza del conocimiento. A partir de esta metáfora se ilustra la manera en que se lleva a cabo el proceso de conocimiento y dentro del que cobran sentido conceptos como verdad, objetividad, universalidad, entre otros.

Siguiendo a Rorty, al comprender la mente como un espejo capaz de reflejar la esencia de los objetos externos a ella se da forma a una metáfora en la que el concepto de mente toma el protagonismo, pues es con esta noción que se inicia el proceso de conocimiento (Rorty, 1983, p. 151). La mente consistiría en un espacio interno propio del ser humano en el que se representan las esencias que hay en la realidad y en donde el ojo de la mente es capaz de acreditar o desacreditar una representación. Esta misma metáfora la expresa Rorty como un espejo de la naturaleza, en la que dice que el ser humano cuenta con una esencia de vidrio en la que se ve reflejada la naturaleza, por lo que le es posible acceder a las esencias presentes en la naturaleza. Aristinete Bernardes Oliveira Neto explica que el conocimiento como representación consiste en que:

Los seres humanos cuentan con un teatro interno (mente) donde se escenifican las esencias de la naturaleza. Entonces, el conocimiento se da a través de un contacto inmediato que el sujeto tiene con el mundo de la conciencia. De este modo, la filosofía cuenta no solo con la *objetividad ontológica* (la mente) sino, además, con la *objetividad epistemológica*: el yo conserva una autoridad epistémica incorregible. (Oliveira Neto, 2014, p. 16)

Mediante esta metáfora se busca explicar cómo se desenvuelve el proceso mediante el que se llega a un conocimiento exacto de la realidad, por lo que la mente correspondería a la facultad del ser humano que le permitiría juzgar una representación y estimarla ya fuera como verdadera o no, cualidad que el representacionalismo es capaz de justificar.

Explicar el conocimiento como una relación entre mente y mundo supone plantear una relación entre sujeto-objeto, en la que el sujeto es capaz de aprehender la esencia del objeto y conservarla en la mente (Rorty, 1991, p. 140). Por lo tanto, la concepción aquí esbozada asume el conocimiento como mirar algo (Rorty, 1983, p. 44), en donde ese algo que se mira corresponde a la naturaleza intrínseca del objeto —algo inmutable, lo verdadero, lo universal—. De acuerdo con esto, si se logra explicar la naturaleza del conocimiento, sería posible fundamentar el resto de ámbitos de la cultura.

El representacionalismo y su concepción de verdad como correspondencia son los que dan sustento a la tradición epistemológica mencionada y a la búsqueda de verdades universales con base en la racionalidad que proponen. No obstante, Rorty considera que son equiparables a la construcción de un léxico de índole filosófica que resultó útil en un contexto y en un momento histórico determinado (Rorty, 1983, p. 29), en otras palabras, se constituyeron como un cuerpo conceptual que sirvió para dar una explicación al fenómeno del conocimiento. Al ser entendidos como un léxico, Rorty cuestiona el valor que se atribuye de acceder a la verdad y argumenta que este no aprehende en absoluto una naturaleza intrínseca y que no son certeza para hablar de una racionalidad transcultural, ni de verdades con alcance universal; sino que constituyen un andamiaje conceptual que da forma a una teoría con la que se busca describir el proceso de

conocimiento sin que este llegue a aprehenderse. Con este presupuesto Rorty asume una posición antirrepresentacionista afirmando en ese sentido que:

Los antirrepresentacionistas [...] no ven la manera de formular una prueba independiente de la exactitud de la representación —de la referencia o correspondencia a una realidad “determinada de forma antecedente”—, ninguna prueba distinta del éxito que supuestamente se explica por esta exactitud. Los representacionistas no nos ofrecen una manera de decidir si un determinado término lingüístico se despliega útilmente porque se encuentra en estas relaciones. (Rorty, 1991, p. 21)

El representacionismo y la teoría de la verdad como correspondencia han surgido en un contexto y en unas condiciones históricas particulares debido a la necesidad que surge allí de dar una explicación al fenómeno del conocimiento y de plantear el acceso a lo ‘universal’. Estos léxicos representacionista y correspondentista se basan en una serie de conceptos, como el de mente, representación, naturaleza intrínseca, verdad, entre otros, con los que se da sentido a la explicación de la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero.

Para Richard Rorty, los representacionistas son “aquellos filósofos que consideran provechoso concebir que la mente o el lenguaje contienen representaciones de la realidad” (Rorty, 1996, p. 17), en donde los conceptos de ‘mente’ y ‘lenguaje’ son la base conceptual del léxico a través del cual cobra sentido el conocimiento como representación y la verdad como correspondencia con la realidad. Estas nociones corresponden a la construcción de un léxico con el que se trata de explicar el conocimiento pero que no garantizan ni demuestran el acceso a un conocimiento universal y verdadero. Por lo tanto, al concebir:

el término “mente” o el término “lenguaje”, no como la denominación de un medio entre el yo y la realidad, sino simplemente como una señal que indica que es deseable emplear cierto léxico cuando se intenta hacer frente a ciertas especies de organismos. Decir que un organismo determinado —o, en su caso, una máquina determinada— tiene una mente no es sino decir que, para algunos propósitos, convendrá concebirlo como algo que tiene creencias y deseos. Decir que es el usuario de un lenguaje no es sino decir que, el emparejar las marcas y los sonidos que produce con los que nosotros producimos, resultará ser una táctica útil para predecir y controlar su conducta futura. (Rorty, 1991, p. 35)

En este sentido, al evocar los planteamientos representacionistas no es más que hablar de un juego de lenguaje que resulta propicio en determinado momento de la historia, ya que serviría para alcanzar el propósito de comprobar la posibilidad de acceso al conocimiento. Rorty analiza la tradición epistemológica y la comprende como un léxico, en donde el planteamiento de las propuestas epistemológicas no supone en absoluto el acceso a un conjunto de criterios transculturales con los que se acceda de manera objetiva a una verdad universal, o a una representación exacta. Al contrario, son un conjunto de criterios que se configuran en función de un contexto y de un momento histórico determinado y que son aceptados porque se justifican en el seno de una comunidad de hablantes que acepta esa estructura conceptual para explicar la naturaleza del conocimiento. Es decir que se constituye como un juego de lenguaje adecuado para dar respuesta a un fenómeno como el conocimiento y que se acepta y tiene sentido en unas condiciones espaciotemporales determinadas. De manera que, siguiendo al Wittgenstein de las investigaciones filosóficas, Rorty

Apuntala que todo son juegos del lenguaje, y todo es debido a construcción y compulsión del lenguaje. En definitiva, apuntala la idea de que no hay realidad, pues todo el conocimiento no se refiere a la propia realidad sino al lenguaje. (Rosa, 2003, p. 396)

Ahora bien, como reacción al representacionalismo, Rorty propone el conocimiento como una relación entre un sujeto y proposiciones (Habermas, 1997, p. 16). Esta relación supondría que una proposición no contiene representaciones de la realidad, sino que estas se justifican frente a una comunidad, de ahí que “la relación lenguaje-mundo se convierte en dependiente de la comunicación entre hablante y oyente” (Habermas, 1997, p. 14). Esto quiere decir que un sujeto no conoce en virtud de la exactitud de una representación exacta de la realidad ya sea a partir de la mente o el lenguaje; por lo que el sujeto se relaciona con el mundo exterior a partir de un léxico que constituye y que sirve para explicar un hecho en el mundo y que se valida según la forma en que se realice la justificación. De ahí que al hablar del lenguaje Rorty lo considere como la forma en que una comunidad habla sobre y describe el mundo, para llegar a comunicarse y entenderse

Rorty quiere *agotar* el espacio conceptual abierto por la filosofía del lenguaje. Sustituye, con Peirce, la relación bivalente entre sujeto representador y objeto representado por la relación trivalente de la expresión simbólica que establece un estado de cosas para una comunidad de interpretación. El mundo objetivo deja de ser algo a representar, es solo el punto de referencia común de un proceso de entendimiento entre miembros de una comunidad de comunicación que se entienden unos con otros sobre algo. (Habermas, 1997, p. 11)

El sujeto se relaciona con el mundo a través del lenguaje, sin embargo, el lenguaje no logra representar la realidad, sino que la conceptualiza. “Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas” (Rorty, 1991, p. 25). Dado esto, el sujeto construye un léxico con el que desarrolla una manera particular de relacionarse con la realidad. En consecuencia, el lenguaje se moldea en función del entorno, por lo que el uso de un léxico en vez de otro se da porque es útil para enfrentarse al entorno. De manera que para Rorty no existen unos criterios de justificación objetivos tal y como los conciben los representacionistas, sino que existen criterios aceptados en el seno de una comunidad, coincidiendo en este sentido con el siguiente planteamiento de Habermas:

Los hechos comunicados no pueden separarse del proceso de comunicación, del mismo modo que la *presuposición* de un mundo objetivo no puede separarse del horizonte interpretativo intersubjetivamente compartido en el que ya siempre se mueven los participantes en la comunicación. El conocimiento no se produce ya en la correspondencia de las oraciones con los hechos. (Habermas, 1997, p. 11).

Para Rorty el conocimiento no se da en virtud de una relación de correspondencia entre el lenguaje y el mundo, sino que se presenta en el espacio de la comunicación y el horizonte interpretativo que comparten que les permite entenderse. El neopragmatista asume el conocimiento a partir de la perspectiva de la hermenéutica, concibiéndolo como una conversación, siendo entonces que “nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no humana” (Rorty, 1989, p. 149). Así, Rorty plantea que el conocimiento es una cuestión de práctica social, en donde la justificación y la validez de una

proposición remiten necesariamente al léxico que establece la comunidad lingüística de la que hace parte un hablante y mediante el cual se define la legitimidad de una afirmación. Si bien Rorty propone la hermenéutica como alternativa a la epistemología, esto no supondría la sustitución de una teoría del conocimiento por otra, ya que para él la hermenéutica no representa una teoría del conocimiento o algo semejante.

La concepción del conocimiento como un ejercicio de conversación da cuenta de la necesidad de asumir la noción de verdad como una relación entre el sujeto y un conjunto de proposiciones que se justifican y validan desde una perspectiva contextual, en función de una comunidad lingüística y su léxico (Rorty, 1983, p. 18), ya que en cuanto argumenta que los criterios que se asumen de parte de la tradición filosófica occidental no corresponden con la verdadera esencia de las cosas. En coherencia con esta condición, Rorty asume el conocimiento, el lenguaje, la cultura y al mismo ser humano como algo contingente y que varían de acuerdo con las coordenadas espaciotemporales en las que se encuentren: “nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como lo son las orquídeas y los antropoides” (Rorty, 1991, p. 36)

Al revisar la propuesta rortyana, desde la perspectiva del conocimiento como conversación, se advierten vínculos teóricos con la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt a partir de los que es posible respaldar el proyecto de consolidación metodológica del diálogo. Esto, en tanto la concepción hermenéutica del conocimiento de Rorty posee una mayor sistematicidad al momento de abordar epistemológicamente los elementos conceptuales que implica un diálogo entre culturas. Pues, mientras Fernet-Betancourt hace una descripción de las causas que evidencian la necesidad de efectuar un diálogo y las condiciones que se deben tener en cuenta;

Rorty, partiendo de categorías como léxico, creencia, hermenéutica, etc., construye un edificio conceptual con el que es posible reflexionar sobre la manera en se debe proceder en la ejecución del diálogo.

Richard Rorty el conocimiento como conversación

La filosofía intercultural centra sus esfuerzos en argumentar que la tradición filosófica occidental ha logrado, con el paso del tiempo, establecer una racionalidad transcultural y universal, que como consecuencia se ha considerado la única alternativa válida para relacionarse con el mundo, dado esto es posible afirmar que se establece una hegemonía epistemológica. A su vez esta racionalidad, rechaza la forma en que otras culturas han erigido sus valores políticos, éticos, epistemológicos, teológicos, entre otros, lo que desemboca en el rechazo hacia otras formas de racionalidad que difieren de la occidental, estimulando la aparición de lo que Fornet-Betancourt ha llamado una violencia epistemológica.

Frente a este panorama de marginalidad de otras culturas y de sus racionalidades, la filosofía intercultural toma el protagonismo de la mano del diálogo, un diálogo que se concentra en reivindicar otras formas de racionalidad para interactuar con ellas y abrirse a la defensa de una pluralidad epistemológica. Su objetivo es replantear la noción de razón y despojarla de la unidireccionalidad que ha adquirido en la tradición occidental, la cual al concebir una racionalidad monológica no les da la palabra a otras, para hablar de una razón dialógica capaz de relacionarse con la pluralidad de culturas y su respectiva racionalidad.

El proyecto intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en su labor crítica de reformular la noción de una razón monológica y transcultural de carácter occidental, se sirve de la historicidad y la

contextualidad para reafirmar la necesidad de la interacción entre culturas en pro del acceso a una verdadera universalidad mediante una racionalidad de índole dialógica e intercultural. A través de la contextualidad y la historicidad se recupera tanto la historia que ha atravesado una cultura como el lugar en el que esta se ha desarrollado para poner de manifiesto las causas y condiciones que han influenciado en la configuración de la racionalidad de una cultura.

Si bien la filosofía intercultural, junto al diálogo que propone es clara en las causas que estimulan su planteamiento y objetivos, esta no goza de una sistematicidad conceptual que logre dar forma a un contenido metodológico del ejercicio de diálogo. Ante dicha dificultad, un planteamiento con el que es posible llegar a establecer vínculos conceptuales para iniciar la consolidación metodológica del diálogo entre culturas puede encontrarse en la propuesta pragmática de Richard Rorty. Emparentar estas propuestas es posible al dar cuenta de la proximidad teórica que hay entre estas. Inicialmente, desde su crítica a la tradición epistemológica hasta su propuesta hermenéutica se concedería una perspectiva más amplia, ya que sería probable la afirmación de la existencia de una hegemonía epistemológica para así iniciar un proceso de análisis de la noción de razón transcultural. Por otra parte, ofrecería una riqueza categorial para consolidar propuesta del diálogo a través de su consideración de la hermenéutica del conocimiento como conversación. Asimismo, desde su enfoque pragmático brindaría un horizonte metodológico con ayuda de la hermenéutica en cuanto esta permite entender que cada cultura configura unos criterios de justificación de acuerdo con elementos de carácter contextual e histórico con los que es necesario interactuar para entretejer creencias, lo que daría solidez a la propuesta intercultural cuando habla de la necesidad de reivindicar una pluralidad epistemológica mediante el diálogo.

Richard Rorty y su propuesta hermenéutica, en la que asumirá el conocimiento como una conversación, se enmarcan dentro del pragmatismo. Esta es una corriente filosófica que brota en el pensamiento de suelo estadounidense de la mano de Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey a finales del siglo XIX. Más adelante Willard Quine y Wilfrid Sellars, criticando el positivismo lógico, lograrán abordar de nuevo la pragmática desde una óptica distinta pues a partir de estos pensadores la filosofía no será asumida como una búsqueda de certezas. La disputa entre relatividad y objetividad dan cabida a que Richard Rorty y Hilary Putnam revitalicen la pertinencia de la pragmática en el campo de la epistemología.

Hubo tres intelectuales pragmáticos en cierto modo fundadores; Peirce, más orientado a la semiótica; William James que, con una perspectiva psicológizante popularizó el pragmatismo en el mundo; y John Dewey que se centró en la teoría del conocimiento, la política y la educación y que hizo del pragmatismo algo así como una concepción americana de la vida. El elemento común a los tres pragmatismos era una cuestión proveniente del empirismo inglés: no admitir verdad alguna y por consiguiente tampoco verdades filosóficas, que no puedan ser comprobadas empíricamente, con lo que toda verdad es pura provisionalidad. (De la Torre, 2016, p.)

El club de los metafísicos² es el punto de partida que gestaría más tarde una filosofía de carácter pragmático. Al hablar de verdad, Charles Sanders Peirce propone partir de los efectos prácticos que una creencia proporciona para llegar a concebir el concepto de verdad sin dejar de lado la posibilidad de asumir esta concepción en un marco metafísico realista (Soto, 2010, p. 27). Por otra parte, William James comparte el criterio de utilidad de Peirce, no obstante, se separa de

² El club de los metafísicos fue un grupo de investigación que se formó en la Universidad de Harvard en Estados Unidos y que serviría para que se diera origen al pragmatismo. Este club estaba conformado por intelectuales de la talla de Charles S. Peirce —su fundador—, William James, Joseph Warner, Nicholas St. John Green, Chauncey Wright y Oliver Wendell Holmes. Ellos reflexionaron en torno a la máxima pragmática para la que concebir un objeto supone concebir las consecuencias prácticas (Barrena, 2014).

él porque llega a estimar que no es posible acceder a una verdad puramente objetiva (Giorgini, 2011, p. 19). Mientras tanto Dewey, siguiendo a James, propondrá que la teoría no es el reflejo exacto de la realidad y que el conocimiento no solo es accesible mediante la razón; sino que tanto los factores sensibles como racionales cooperan en el proceso a través del que se accede al conocimiento, por lo que dará cabida a un factor empírico. A mediados del siglo XX Quine retoma una posición pragmática para hablar sobre la verdad y otorga cabida a la experiencia tal como Dewey para plantear una teoría coherentista de la verdad, en donde esta es una característica de los sistemas conceptuales a los que un individuo se ajusta (Bernardo, 2007, p. 12).

Richard Rorty acogerá la postura de James que sostiene que la verdad se ajusta en términos de lo que es conveniente creer (Rorty, 1991, p. 41) y de parte de Quine (Rorty, 1983, p. 19) se nutre de la posición de que un individuo utiliza un sistema conceptual que sirve a sus propósitos y que dependiendo de este acepta o rechaza la validez de una serie determinada de proposiciones. Por otra parte, Rorty también estructura su posición de la mano del segundo Wittgenstein (Rorty, 1983, p. 39), en el que encuentra que existe una multiplicidad de juegos lingüísticos, por lo que se asume que el lenguaje se manifiesta de muchas maneras, en donde

El *uso* y las relaciones se instauran como el fundamento mismo del lenguaje, no ya los signos entre sí, o de los signos con sus significados, sino de los signos con sus usuarios, y los usuarios con su contexto. Es decir, el lenguaje tendrá un carácter *constitutivamente social*, donde las creencias son productos colectivos y se resuelven en el contexto social. (Santamaría, 2012, p. 133)

Partiendo de estas consideraciones teóricas Rorty concibe, a partir de una propuesta hermenéutica, el conocimiento como una conversación, en la que cada cultura construirá un léxico con el que justifica unas creencias que sirven como horizonte de comprensión para

entablar una relación con el mundo. No obstante, cada una de estas creencias encontrará cabida según logre ofrecer unas consecuencias prácticas.

En oposición al representacionalismo, Rorty ve el conocimiento, a partir de una perspectiva hermenéutica, como un ejercicio de conversación (Rorty, 1983, p. 162). Esta forma de ver el conocimiento supone que no hay una relación entre la mente y el mundo; sino que, más bien, esta relación se daría entre personas y proposiciones. Es decir que bajo esta consideración el conocimiento no se centraría en la búsqueda de representaciones exactas, sino en la forma en que este llega a justificarse, lo que consistiría en “entender la justificación del conocimiento en referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no al revés” (Kalpokas, 1999, pg.258). La concepción hermenéutica del conocimiento considera que hay diferentes discursos, cada uno justificado en el interior de una comunidad particular, por lo que se deben establecer conexiones entre estos; esto se logra a través de la conversación en la medida en que:

La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero. (Rorty, 1983, p. 289)

Al tratar de vincular la diversidad de discursos, la hermenéutica rechaza la idea de la existencia de un conjunto de términos capaces de aprehender el supuesto lenguaje de la naturaleza. Por lo tanto, no vislumbra la posibilidad de la existencia de un único lenguaje teórico común capaz de servir como filtro para juzgar si un determinado discurso es legítimo o no para

alcanzar la objetividad. El pragmatismo “abre un nuevo horizonte de significación para el lenguaje. Este [...] pretende resignificar las formas de lenguaje que carecen de pretensiones de validez tautológicas o de empirismo, por medio de algún tipo de correspondencia con el mundo fáctico” (Ramírez, 2015, p. 318). De esta manera, se niega la posibilidad de configurar un léxico último que es reflejo de una concepción representacionista del lenguaje, uno que es capaz de traducir el mundo.

Al no existir un lenguaje común que logre aprehender la naturaleza intrínseca de un objeto, la hermenéutica rortyana sostendrá que hay una diversidad de léxicos. Esto se refiere a que cada disciplina, cada cultura e incluso cada persona se ha apropiado de un conjunto de términos con los que justifica sus creencias, su forma de actuar y de pensar, por lo que con este conjunto se narrarían los fenómenos científicos, sociales o la vida misma, ya sea tanto de forma retrospectiva como prospectiva; dicho grupo de términos es denominado por Rorty “léxico último” (Rocca, 2012, p. 3). La configuración de léxicos en las distintas esferas de la cultura a lo largo de la historia va entramando el conocimiento, lo que da cuenta de que este no posee una naturaleza intrínseca, sino que son útiles para hacer frente a la realidad contextual en la que tales léxicos se enmarcan:

Toda la historia del pensamiento, y esto incluye tanto la filosofía como la ciencia, la literatura, el pensamiento político, etc. es una historia de los diferentes léxicos, de las diferentes metáforas redescriptivas, en torno al mundo. Los diversos ámbitos de la cultura responden así a las diferentes necesidades históricas, de modo que es la contingencia y no la razón y la necesidad lo que ha producido los diferentes léxicos. (Iglesias, 1997, p. 119)

Es en virtud de estos léxicos que se hace posible la conversación, ya que dentro de estos se justifican las creencias con las que una disciplina, cultura o individuo busca hacer frente a la realidad. No obstante, las creencias son susceptibles al cambio, lo que hace que Rorty las caracterice como contingentes, y que conciba que mediante la conversación entre léxicos puedan llegar a reestructurarse y replantearse. En consecuencia “el lenguaje, no es traductor del mundo, se encuentra formado a partir de acciones enunciativas que se definen no solo mediante condiciones de verdad sino también a través de las “condiciones de éxito” o (felicidad)” (D’Agostini, 2000, p. 182). De ahí que, se de el abandono por parte de Rorty de una visión representacionista del lenguaje para hablar del carácter contingente del mismo.

Las creencias se definirán como “adaptaciones al entorno en vez de como cuasiimágenes [...] las creencias son hábitos de actuar en vez de partes de un ‘modelo’ del mundo, construidas por el organismo para ayudarle a enfrentarse a éste” (Rorty, 1991, p. 26). La creencia se comprende como un hábito y como una regla para la acción desde el pragmatismo peirceano. Es decir que una creencia corresponde a un arsenal de conjeturas que sirven de parámetros que guían las acciones con las que los sujetos buscan satisfacer sus deseos. En tanto guíe las acciones humanas, una creencia permitirá el establecimiento del hábito, el cual pervive mientras cumpla con la tarea de ayudar a alcanzar el fin deseado.

Entre las nociones de creencia y léxico se establece una relación causal que queda demostrada en la medida en que las creencias motivarán la configuración de un léxico para que las primeras sean justificadas. Al poseer un cúmulo de reglas que guían las acciones con las que los sujetos entran en relación con el mundo, se hace necesario construir un conjunto de términos con los que puedan dar razón de por qué actúan de una manera y no de otra. En este sentido, Rorty deja de

lado la noción de racionalidad y en vez de eso habla de creencia y léxico, y de la relación que entre estas se presenta. Es decir que:

La racionalidad que Rorty acepta es una noción cuya idea básica se expresa o está encarnada en los léxicos contingentes. Una cultura determinada logró resolver los problemas de un modo determinado, construyó así un léxico específico para concebir la ciencia, la poesía, una autoimagen en tanto ciudadanos y en tanto individuos; este modo de concebirse es la racionalidad, que es un modo de adaptación, el cual no implica en ningún momento unos 'criterios de verdad', por el contrario, estas formas de adaptación son modos en que los hombres resolvieron satisfactoriamente sus problemas. (Iglesias, 1997, p. 119)

Las creencias y su justificación mediante un léxico son la expresión de una forma de racionalidad, salvo que este último concepto se entiende como una adaptación al entorno y no como una capacidad intrínseca del ser humano para acceder a la verdad. Por lo tanto, para el neopragmatismo la búsqueda de un conocimiento verdadero no significa buscar representaciones exactas de la realidad que resguardan la esencia de las cosas. Al contrario, adquirir un conocimiento se refiere a la justificación de una creencia teniendo como base un léxico. Dado esto, una creencia que llega a justificarse será considerada verdadera, no obstante, esto será posible en función del grado de utilidad que le ofrezca a un individuo, a una comunidad humana o a una disciplina. En resumen, “la racionalidad entendida en su carácter universal y necesario, se va trasladando a una concepción de formas de adaptación de carácter práctico que terminarán denominándose creencias” (Iglesias, 1997, p. 119).

Si bien Rorty argumenta que a través de un léxico se justifica la validez de una forma de actuar, es decir de una creencia, el criterio que se tendrá en cuenta será el de la utilidad. Esto hace referencia a que una creencia es aceptada por una cultura o una persona si le ofrece unas consecuencias prácticas que se ajusten a sus propósitos. Se habla entonces de una relación con las cosas con base en las consecuencias prácticas: la relación de los sujetos con el mundo está determinada por lo que desean obtener; por ende, las creencias a las que se adhiere una cultura responden al alcance de un propósito particular, por lo que Rorty estima conveniente dejar de lado las preocupaciones de la epistemología de demostrar si las creencias representan con exactitud el mundo, para dar paso a la utilidad que se da a las cosas en la práctica. De manera que la reflexión no se centra alrededor del “ser” y la esencia de la cosa, sino que esta se dará con base en la utilidad que brinda para resolver problemas. Con respecto a esto los conceptos y significados serán para Rorty inofensivos, siguiendo a Quine:

Si se postulan para ofrecer explicaciones de nuestra conducta, y se vuelven nocivos únicamente cuando se tratan como fuente de una clase especial de verdad y de una clase especial para ciertas afirmaciones. [...] Nos brinda, así, una distinción entre verdad por conveniencia y verdad por correspondencia, por así decirlo, en vez de la antigua distinción positivista entre verdad por convención y verdad confirmada por experiencia sensorial. Las verdades sobre significados y creencias y proposiciones no son realmente verdades en el pleno sentido del término -igual que los positivistas decían que las verdades necesarias no hablaban realmente “sobre el mundo”. (Rorty, 1983, p. 182)

Una cultura particular actúa ajustándose a un conjunto determinado de creencias y las justifica configurando un léxico acorde al grado de utilidad que ofrece para alcanzar un propósito; por lo

que las consecuencias prácticas serían el principio a partir del que se valora y se justifica una creencia. De manera que cada cultura se adscribe a un cuerpo de creencias y se sirve de un léxico con el que busca describir la realidad que le rodea y, consecuentemente justificar sus creencias en la medida en que son útiles para conseguir un propósito determinado. En este sentido, en la propuesta pragmatista de Rorty las nociones de verdad, universalidad, objetividad, quedan supeditadas a los propósitos de un grupo social, en la medida en que la validez de una proposición se manifiesta no en cuanto se accede a la esencia de las cosas, sino en la medida en que dicha proposición ofrece una utilidad a un individuo o comunidad específica.

La utilidad como criterio sirve para justificar las creencias, no obstante, la noción de utilidad debe responder a unos propósitos que varían en función de las condiciones espaciotemporales en las que una cultura se encuentre. Dicho de otro modo, este criterio responde a las necesidades que quieran satisfacerse, las cuales, sin embargo, cambian de un contexto a otro y de un momento histórico a otro. La noción de utilidad sería por tanto el criterio bajo el que se evalúa la validez del conocimiento, ya que este debe orientarse a la consecución de un propósito propio de una cultura, tal como afirma García-Lorente al indicar que para Rorty:

El conocimiento es un instrumento que debe ser juzgado en función de su utilidad para un fin determinado. El giro crucial en el panorama epistemológico de Rorty supone un cambio en el modo de concebir el sujeto cognoscente. [...] Es el sujeto —en diálogo con los demás— el que afecta, determina y opera sobre la realidad para modificarla. Tomando como punto de partida las consideraciones oportunas sobre lo que es más conveniente y más útil para una sociedad en un momento concreto. (García-Lorente, 2012, p. 180)

Un criterio de justificación tal como la utilidad permitiría entrever que la noción de verdad en cada cultura varía dependiendo de los propósitos que pretende alcanzar, y que se plantean teniendo en cuenta las necesidades que el contexto y la historia les exige satisfacer. Según tales necesidades se configuran distintas creencias a partir de léxicos particulares que las justifican. Esto permite vislumbrar que la noción de cultura no responde necesariamente a conceptos esencialistas, sino que la concibe como una construcción narrativa. Esto quiere decir que cada cultura se configuraría a sí misma a partir de una narración que permite hacer del lenguaje una forma de conceptualizar la realidad, como una posibilidad de creación de sí mismo en cuanto cultura y no un medio de representación de la realidad. Creación narrativa que se manifiesta en léxicos que justifican creencias políticas, religiosas, científicas, estéticas, epistemológicas, éticas, etc.

Al afirmar que cada cultura posee creencias, léxicos y propósitos que sirven para justificar las diversas formas de vida, Rorty pone de manifiesto que el conocimiento es contingente, que no tiene una naturaleza representacional. Esta forma de asumir el problema del conocer permite ver que hay una multiplicidad de creencias y consecuentemente de léxicos, que no varían únicamente en función del contexto, sino también de la historia. Al asumir el problema desde la perspectiva de la contingencia, en dicho escenario de multiplicidad de léxicos en el que ninguno representa el mundo con exactitud, Rorty propone la conversación pues a través de ella es posible llegar a un acuerdo.

La conversación consistirá en el ejercicio de interacción entre léxicos y creencias por lo que no apunta al deseo de aproximarse a una verdad universal a la que se ajusten de manera absoluta todas y cada una de las comunidades existentes. Por el contrario, la posibilidad que ofrece la conversación será la de “contrastarse las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas

con las creencias que ya tenemos” (Rorty, 1996, p. 47), así como la posibilidad de abrirnos a otras culturas y a sus léxicos, para entretrejer las creencias y encontrar una mejor posible. La conversación se da como el escenario en el que se encuentran las culturas y sus léxicos para contrastarse con miras a la construcción del conocimiento, de modo que resulta tal como lo advierte Rorty que en este sentido:

La idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es, igual que la adquisición de una virtud o destreza imitando modelos, cuestión de *fronesis* más que de *episteme*. (Rorty, 1983, p. 291)

La noción de conversación permite sustituir la epistemología por la hermenéutica; pues esta ayuda a reemplazar el propósito de encontrar una representación exacta de la realidad que sirva de garantía para acceder a una verdad con validez universal por una mejor creencia a través de la conversación, en cuanto “siempre hay lugar para una creencia mejor, pues pueden surgir nuevas pruebas, nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario” (Rorty, 1991, p. 41). Por lo tanto, la tarea de la conversación consiste en el ejercicio de entretrejer creencias con el fin de vislumbrar entre ellas la que sirve mejor a unos propósitos concretos. En ese orden de ideas, “tenemos el deber de conversar unos con otros, de dialogar sobre nuestras concepciones del mundo, de utilizar la persuasión en vez de la fuerza, de ser tolerantes con la diversidad, de ser vergonzantemente falibilistas. Pero esta obligación no es la misma que la de tener principios metodológicos” (Rorty, 1991, p. 98).

La propuesta de la conversación permite ver la carencia de metacriterios de evaluación para examinar los léxicos y creencias, y determinar cuál es verdadero y cuál falso. Por eso, se afirma la idea de la contingencia del conocimiento: si bien hay una multitud de creencias coexistiendo y no hay una creencia válida universalmente, sí es posible afirmar que hay creencias mejores que otras, a las que se puede acceder mediante la conversación. En consecuencia:

Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del “nosotros” lo más lejos posible. Cuando los pragmatistas hacen la distinción entre conocimiento y opinión es simplemente la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es relativamente difícil de obtener. (Rorty, 1991, p. 41)

Como se dijo anteriormente, la propuesta rortyana sustituye la epistemología por la hermenéutica. Así, deja de buscar una verdad única que corresponde con la realidad en virtud de la exactitud de una representación, y con la que se acredita el acceso a una racionalidad transcultural. Rorty estima desde la hermenéutica que cada cultura construye un léxico con el que justifica las creencias con las que se enfrenta al mundo y lo conceptualiza. En esa medida Rorty, desde la hermenéutica, propondrá la interacción mediante la conversación entre léxicos vislumbrando la llegada a un acuerdo, pues se incorpora:

La concepción de la libertad como el reconocimiento de la contingencia: la finitud y fragilidad del mundo, el hombre y la sociedad que se expresa mediante lenguajes finitos y

cambiantes. Lenguajes que solo pueden aspirar a participar en la conversación de la humanidad. (Méndez, 2012, p. 93)

Al documentar la existencia de múltiples culturas y variados léxicos, a lo único que puede apuntar la perspectiva hermenéutica es a la conversación, pues a través de esta es posible replantear las creencias de la cultura propia, configurar nuevas, adquirir una creencia mejor. Con la hermenéutica se trata de alcanzar:

Nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable. (Rorty, 1983, p. 325).

La propuesta hermenéutica sostiene que el conocimiento se adquiere mediante la conversación, la que tiene cabida en la medida en que una cultura es entendida como un léxico. El ejercicio hermenéutico busca entretejer creencias para encontrar la mejor, mediante la conversación, sin que esto suponga que tal creencia será fija con el paso del tiempo y aplicable con independencia del contexto. En resumen, “la hermenéutica establece conexiones entre nuestra propia cultura y otras, con la esperanza de elaborar nuevas metas, palabras o disciplinas” (García-Lorente, 2012, p. 179).

Asumir las cuestiones epistemológicas como un asunto de interacción conversacional exige desligarse de nociones como representación o correspondencia, pues:

La hermenéutica prefiere ver el conocimiento como una cuestión de conversación. Podemos decir que el conocimiento para el neopragmatista tiene lugar en una conversación entre hablantes y no en la confrontación con la realidad [...] En este sentido, la hermenéutica ve la conversación como un terreno propicio en la esperanza de que se lleguen a “acuerdos”. (García-Lorente, 2012, p. 179)

La hermenéutica es la orientación teórica rortyana mediante la que se busca dejar de hablar de epistemología, no obstante, esto no quiere decir que Rorty asuma su planteamiento como aquel que brinda la posibilidad de conmensurabilidad entre léxicos. Al contrario, “para la hermenéutica, ser racional es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología —de pensar que haya un conjunto especial de términos en que deben ponerse todas las aportaciones a la conversación—” (Rorty, 1983, p. 290).

Con el empeño por instaurar un camino hermenéutico Rorty pretende refundar la idea que asume la tradición epistemológica acerca del método, entendido este como un conjunto de criterios normativos que aseguren el acceso a un conocimiento verdadero y objetivo mediante procedimientos que se establecen previamente y que garantizan la consecución de una representación exacta. Con ello se hace más intuitiva y expone la ausencia de meta criterios - como la razón o la racionalidad- bajo los que se pueda estimar la validez transcultural de la forma en que un léxico describe la realidad o de la imposición de un solo sistema de creencias. Rorty rechaza el representacionalismo y la verdad como correspondencia al afirmar que:

El mundo no habla. Solo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Solo

otros seres humanos pueden hacerlo. No obstante, el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuáles son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros. (Rorty, 1991, p. 26)

Según Rorty no es posible hablar de un método que ofrezca criterios ahistóricos y transculturales para acceder a representaciones exactas de la realidad. Por lo tanto, la hermenéutica, como alternativa frente a la epistemología y entendida como método, consistiría en el esfuerzo de encontrar nuevas formas de hablar, según Rorty:

El método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holísticamente y pragmáticamente. (Rorty, 1991, p. 29)

La propuesta hermenéutica que construye Rorty desde la pragmática consiste en buscar criterios que ayuden a elaborar una forma de justificación. Sin embargo, dichos criterios no corresponden a una matriz de carácter universal con la que se puedan validar o no unas creencias y los léxicos con los que se justifican. Al contrario, la búsqueda de estos criterios, que se podrían denominar método, se configura teniendo en cuenta los propósitos que se desea alcanzar y responden a las necesidades de una comunidad particular, sea esta científica, cultural o social.

Por lo que en su configuración también interfieren las condiciones espaciotemporales. De acuerdo con esto se podría afirmar que para Rorty:

Las nociones de método científico son oscuras e inútiles y no proporcionan luz epistemológica sobre los diferentes vocabularios. Por el contrario, cada vocabulario tiene sus reglas y es la propia investigación y su carácter histórico la que dicta su transformación. De tal forma que toda actividad tiene determinados escenarios donde los problemas sin resolver llevan a una búsqueda conjetural de nueva terminología que caracteriza las etapas de toda línea nueva de investigación, lo que Rorty denomina hermenéutica. (Hernández, 2010, p. 192)

Al constituir un léxico, al estimar un conjunto de creencias como válidas una cultura no puede representar el mundo con exactitud, lo único que puede hacer es construir un edificio conceptual que le sirve para relacionarse con el mundo, para describirlo. En esa medida, con el acople a un léxico las creencias encuentran justificación, pero no por encontrar un método que asegure que se está reflejando la correspondencia con la realidad, sino porque ofrece utilidad a una cultura en un contexto y un momento histórico singulares.

Aportes teóricos desde Richard Rorty para la consolidación metodológica del diálogo intercultural de Raúl Fornet-Betancourt

A lo largo de la investigación fue posible evidenciar que el diálogo intercultural que propone Raúl Fornet-Betancourt primero, justifica su aplicación a causa de un colonialismo cultural y filosófico; y segundo, que resulta un medio idóneo para reivindicar la diversidad cultural

presente en la realidad latinoamericana. Sin embargo, este programa filosófico es aún reciente, por lo que se encuentra en proceso afianzamiento metodológico. De manera que la propuesta antirrepresentacionista de Richard Rorty aparece como un recurso teórico que tiene elementos en común con el proyecto filosófico intercultural, y en virtud de esto es posible dar cuenta de los vínculos teóricos que permiten ampliar el rumbo metodológico del diálogo intercultural. En este sentido, en este apartado se hará un recuento de las propuestas teóricas de cada autor para dar cuenta de la forma en que el antirrepresentacionismo de Rorty ofrece conceptos como creencia, léxico, hermenéutica, utilidad, para considerar una consolidación metodológica del diálogo.

La propuesta filosófica de Richard Rorty tiene su punto de partida en la crítica a la tradición filosófica moderna, ya que con esta inicia la epistemología, el empeño por corroborar el origen, el fundamento y la naturaleza del conocimiento. El descontento de Rorty se dirige al soporte metafísico en el que se ancla la respuesta representacionista frente a la problemática de la tradición filosófica moderna, ya que, según el neopragmatista, no hay forma de demostrar la exactitud de una representación en virtud de una naturaleza intrínseca del objeto. Al hablar de esencias de los objetos, de la mente como aquel elemento propio del ser humano que le permite aprehender las esencias presentes en el mundo, se construye todo un léxico que describe el problema y trata de darle solución, no obstante, no hay forma para demostrar la existencia de elementos de índole metafísica más allá del discurso representacionista.

La propuesta contraria al representacionismo de la tradición epistemológica la encuentra Rorty en el pragmatismo. Siguiendo a William James la verdad es descrita como aquello en que es conveniente creer. Basándose en Quine, Rorty sostiene que una persona o comunidad acepta o no la validez de una proposición según la forma en que usa el lenguaje. Asimismo, a partir del

segundo Wittgenstein tomará la posición de la existencia de juegos del lenguaje, lo que permite ver que el lenguaje no representa la realidad, sino que es una herramienta que se utiliza dependiendo del contexto, por lo que puede usarse de diferentes maneras. Partiendo de estos pensadores Rorty propone el antirrepresentacionalismo, en el que la hermenéutica es otra forma de asumir el problema en torno al conocimiento para dejar de hablar cuestiones epistemológicas desde un horizonte metafísico.

Rorty sostiene que una comunidad científica, religiosa o política —en últimas, una cultura— desarrolla hábitos de acción compartidos que sirven como horizonte teórico para relacionarse con el entorno; a dichos hábitos los denomina creencias. Las creencias se manifiestan en el comportamiento de una comunidad en determinadas situaciones y se normalizan si ayudan en la consecución de los propósitos que busca cada comunidad particular. De ahí se precisa la construcción de un léxico a partir del que se puedan justificar las creencias. Es decir que cada comunidad particular adquiere un conjunto de creencias que necesita justificar, por lo que construye un edificio conceptual dentro del que adquieren sentido y se validan. Esto hace que Rorty considere que hay una diversidad de léxicos y de creencias, ninguna de las cuales es, en términos correspondentistas, verdadera, sino que un léxico y unas creencias son mejores que otras en cuanto permiten lograr unos objetivos de una forma idónea. En función de lo anterior, Richard Rorty estima conveniente comparar y entretelar léxicos y creencias mediante la conversación para llegar a un acuerdo sobre cuál creencia es mejor, o al menos para cuestionar el conjunto teórico propio con el que se justifican las creencias. La hermenéutica es la propuesta que asume el conocimiento como una conversación, la cual juzga conveniente un ejercicio de intercambio de comunidades culturales o disciplinarias, de sus léxicos y sus creencias mediante el diálogo.

Raúl Fernet-Betancourt hace una revisión de la historia y sostiene que existe una hegemonía epistemológica que se erige sobre la consideración que tiene Occidente de sí misma acerca de disponer de una racionalidad para alcanzar conocimientos de índole universal, lo que consecuentemente hace que se presente una violencia epistemológica en la medida en que rechaza la racionalidad y los conocimientos de otras culturas ajenas a la tradición filosófica occidental. Se presenta entonces, una subsunción de la pluralidad de racionalidades de otras culturas a la racionalidad occidental.

En este escenario Fernet-Betancourt considera imprescindible, para la reflexión filosófica, partir de la pluralidad de racionalidades para hacer de la noción de diálogo el medio teórico para dar relevancia a los valores epistemológicos, políticos, teológicos y éticos que las otras culturas han construido. Mediante el diálogo se reivindica lo que Fernet-Betancourt denomina una pluralidad epistemológica y apunta que la universalidad es aquello común a todas las culturas en medio de la diferencia y no una construcción unilateral de la racionalidad occidental. Si bien al hablar del diálogo el cubano reconoce condiciones epistemológicas y éticas para ejecutarlo, aún no se cuenta con un terreno firme en lo que respecta a contenidos metodológicos para abordar el diálogo. En este sentido, abordaremos los planteamientos de ambos autores para poner en evidencia los elementos compartidos entre estos y que permiten exponer la pertinencia de Rorty en cuanto ofrece una perspectiva más amplia -en términos epistemológicos- para abordar el problema, pues ofrece una riqueza conceptual con la que brinda un nuevo horizonte metodológico al diálogo.

En su crítica a la tradición epistemológica, Rorty dirige su atención al tratamiento representacionista que esta hace del conocimiento. Él asegura que esta tradición se preocupó por responder a la cuestión sobre cuál es el origen, la naturaleza y el fundamento del

conocimiento, y con ayuda de un enfoque teórico representacionista, logró dar respuesta a tal problemática mediante las nociones de mente y representación (Rorty, 1996, p. 17); de ese modo explica cómo es posible acercarse a la naturaleza intrínseca de los objetos, para justificar el acceso a una verdad por correspondencia independientemente del sujeto o de una comunidad particular. De ahí que llegue a la consideración de que esta forma de conocer es la única que garantiza el acceso a una verdad de índole universal.

El representacionismo rechaza cualquier formulación acerca del conocimiento que se realice en función de criterios contextuales e históricos para hablar de una racionalidad transcultural, dejando de lado las circunstancias espaciotemporales en que se enmarca una cultura. Rorty critica la posición filosófica que entiende el conocimiento como el acceso a representaciones exactas y rechaza los presupuestos teóricos de corte metafísico. En contraposición apoya la necesidad de recuperar elementos contextuales e históricos para reivindicar los valores epistemológicos, éticos, políticos, etc. de otras comunidades. Al traer a colación elementos histórico-contextuales es posible “relativizar este supuesto porque desde dónde y cómo hacer filosofía es contingente y respectivo a otras formas de pensar” (Márquez y De Los Ríos, 2001, p. 280). Es decir que, se pone en cuestión la existencia de metacriterios anclados en el supuesto de una racionalidad transcultural a la que se tengan que ajustar todas las culturas.

A partir de la crítica al representacionismo, Richard Rorty estructura su propuesta pragmática para hablar del conocimiento. Él sostiene que más que una racionalidad hay creencias, por tanto, se debe dejar de hablar de una racionalidad connatural al ser humano capaz de justificar el acceso a la naturaleza intrínseca de los objetos del mundo. De modo que, se habla mejor de creencias, que son definidas por el pragmatismo como hábitos de acción que se interiorizan por ser útiles para conseguir un propósito. “Los seres humanos conviven

manteniendo ciertas creencias, no limitadas al ámbito epistemológico sino que implican formas de vida” (Gamero, 2010, p. 30). Es decir que, esta noción de creencia no se presenta como universal e inalterable, justificada en virtud de su grado de verdad o de racionalidad, al contrario, puede replantearse, complementarse e incluso reemplazarse, con el objetivo de hallar la que mejor se adecúe a la consecución de metas que se propone una cultura.

Las creencias son “conductas compartidas” por una cultura (Gamero, 2010, p. 30), estas se justifican en el interior de un léxico que las configura, para así dar validez a la forma en que se relacionan con el mundo, es decir que “la verdad de las creencias o de las oraciones, a su vez, solo puede fundamentarse con ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos escapar del círculo de nuestro lenguaje” (Habermas, 1997, p. 17). Consecuentemente, dichos léxicos corresponden al andamiaje conceptual con el que una comunidad busca dar sentido a sus creencias, por lo que la razón de ser de una cultura no se centraría en su racionalidad sino en las narrativas a través de las que da sentido a su visión de mundo. Por lo anterior, una cultura, más que la expresión de la racionalidad, es la construcción narrativa que hace de sí misma.

Esta perspectiva crítica de la tradición epistemológica de parte de Rorty es pertinente para el proyecto filosófico de Raúl Fonet-Betancourt, ya que ofrece elementos teóricos de índole epistemológica para descentrar la racionalidad hegemónica occidental. La crítica rortyana asume la concepción representacionista del conocimiento como un juego de lenguaje que no es capaz de asir una verdad objetiva, por lo que es una forma de describir los fenómenos epistemológicos más que una explicación del conocimiento en su naturaleza íntima. Esta posición rortyana le sirven de sustento teórico al corpus conceptual de Fonet-Betancourt para comprender la racionalidad occidental como un léxico con validez dentro de un contexto y una situación histórica particular, lo que permite cuestionar su presunto alcance transcultural, pues le arrebat

su estatus metafísico para otorgarle un estatus narrativo y dar cuenta de que “no hay saber absoluto, no es posible sentir una racionalidad dogmática que se supone trascendente a la vez que unívoca. Es decir, una sola forma de pensar el ser y su existencia” (Márquez y De Los Ríos, 2001, p. 280). Dicho análisis posibilitaría cuestionar el alcance universal de tal racionalidad occidental desde una perspectiva epistemológica para descentrarla de su lugar privilegiado en tanto se asumiría como un léxico.

La noción de creencia en el pragmatismo rortyano brinda a la propuesta intercultural de Fernet-Betancourt un oriente metodológico en tanto ofrece una nueva forma para comprender a la diversidad de culturas. Al hablar de creencias se puede dejar de hablar de racionalidad en términos transculturales, reconociendo así, las condiciones contextuales e históricas en las que cada cultura configura sus saberes y conocimientos. Al incorporar el concepto de creencia al diálogo se puede demostrar que las culturas no deben relacionarse atendiendo a algo como el grado de racionalidad que posee cada una, sino entendiéndolas como narrativas que cada una hace de sí, o sea, desde la comprensión de la cultura como un juego del lenguaje, como un léxico con el que se relaciona con el mundo contextual que le rodea, pues “la idea de racionalidades heterogéneas puede ser entendida como la existencia de distintos estilos de razonamiento o tradiciones que cuentan con sus respectivos términos, criterios y procedimientos mediante los cuales interpretan la experiencia constituyendo determinados esquemas de pensamiento” (Hidalgo, 2016, p. 113).

Al hablar de la relación creencia-léxico la posición antirrepresentacionista de Rorty consolida el proyecto metodológico del diálogo intercultural de Fernet-Betancourt en tanto brinda elementos de interpretación y consideración sobre la forma en que se han abordado conceptualmente las culturas, y así, asumirlas como narrativas en las que las culturas se

construyen a sí mismas según su contexto, su historia, los propósitos y deseos que se plantean. Esto permite abordar el diálogo como un encuentro de creencias, en el que se deja de hablar de un alcance universal del conocimiento para considerar, más bien, la contingencia de este. De modo que, Rorty ofrece al diálogo intercultural un “desplazamiento que va de la argumentación lógica (razón) a la argumentación dialéctica (retórica)” (García-Lorente, 2010 p. 76). Esto quiere decir que, con la posición antirrepresentacionista de Rorty el diálogo abandonaría el objetivo de encontrar un léxico absoluto que subyazca a toda cultura, para plantearse, más bien, el propósito de que haya un enriquecimiento mutuo entre culturas, para que consoliden su autoimagen incorporando elementos del otro en virtud de la contingencia que las acompaña, de la otra cultura con los que se pueden configurar nuevas y reconfigurar sus actuales creencias.

Al abordar las culturas como narrativas, el antirrepresentacionismo rortyano permite entrever que cada una posee distintas creencias y léxicos, poniendo de relieve que el conocimiento es contingente y que no posee un carácter universal. Por lo tanto, Rorty plantea la conversación como el medio a través del que se imbrican las creencias y los léxicos que las justifican, siendo este planteamiento un recurso teórico para que la propuesta de diálogo intercultural consolide un marco metodológico, pues confirmaría la presencia de un “pluralismo epistémico que obliga a los seres humanos a aceptar la diversidad de textos, de discursos, de valores, de formas de vida” (Suárez, 2014, p. 216). Al aceptar dicho pluralismo epistémico se precisa del diálogo para que interactúen las múltiples narrativas que hacen las culturas con el fin de posibilitar su proceso de autoconsolidación.

Al afirmar el pluralismo epistémico, se precisaría del contextualismo y la historicidad pues son los criterios que Rorty tiene en cuenta para advertir el proceso de configuración de léxicos y creencias que realizan las culturas. Para el pragmatismo rortyano las nociones de contextualismo

e historicismo son útiles para documentar las condiciones en las que se encuentra una cultura al momento de crear su léxico, pues este responde a unas necesidades particulares, haciendo que se busquen consecuencias prácticas que sean coherentes con la satisfacción de tales necesidades. Por lo tanto, es la capacidad de respuesta a requerimientos específicos de una comunidad situada histórica y contextualmente la que determina la validez de un léxico y de las creencias que se elaboran a partir de él.

Elementos de orden contextual e histórico permiten asumir un conjunto de creencias como válidas teniendo en cuenta la consecución de utilidades y el alcance de objetivos que se plantea una cultura. En este sentido, el criterio de utilidad del antirrepresentacionalismo de Rorty permite consolidar el rumbo metodológico del diálogo intercultural de Fernet-Betancourt, pues se estimaría que la justificación de unas creencias “no debe hacerse ante el tribunal de la razón, [...], sino que debe edificarse a partir de los valores históricos y culturales de cada comunidad” (Suárez, 2014, p. 211), por lo que se deja de lado la consideración de la noción de razón como metacriterio para hallar una verdad por correspondencia o una representación exacta. En vez de eso, aborda una cultura y la comprende teniendo en cuenta los léxicos y las consecuencias prácticas que ha conseguido a través de un conjunto particular de creencias que lo justifican, legitimándolo como válido. Asimismo, abordar las culturas desde sus creencias y pautas de justificación, en vez de una unidad de medida universal cuyo criterio es la razón, abriría la posibilidad de comprender a las culturas como narrativas que pueden llegar a enriquecerse entre sí, propósito que sería efectivo a través del diálogo en Fernet-Betancourt o de la conversación en Rorty.

La recuperación de elementos de carácter contextual e histórico que se presenta en estos autores amplía el panorama sobre la cuestión del conocimiento, pues se podría admitir la

contingencia que a este acompaña. Dicha contingencia resaltaría la necesidad de compartir con el otro y su cultura, de interactuar y de reconocerlo, salvo que desde Fernet-Betancourt se parte de una racionalidad compartida por cada cultura independientemente del contexto, mientras que en Rorty se habla de creencias, que no responden a metacriterios racionales, sino a léxicos que adquieren forma en un contexto y una historia. De ahí que el planteamiento rortyano pueda guiar metodológicamente al diálogo intercultural al descartar la cuestión del acceso a una universalidad para sustituirla por la necesidad de intercambio con miras a un enriquecimiento mutuo.

La propuesta antirrepresentacionista que desarrolla Rorty asume que no hay un conocimiento universal, por lo que a través de la conversación solo se puede llegar a creencias mejores y léxicos que las justifiquen mejor. Desde el antirrepresentacionismo se postula la hermenéutica como alternativa a la epistemología en tanto desestima la existencia de un léxico absoluto y de metacriterios para acceder directamente a la realidad (García-Lorente, 2010, p. 74). En consecuencia, no hay un conjunto de creencias que puedan aceptarse como verdaderas y de alcance universal en términos de correspondencia. Al contrario, la propuesta hermenéutica rortyana se da en función de la conversación, pues esta comprende a las culturas como narrativas que se configuran contextual e históricamente con ayuda de un léxico y no a partir de metacriterios. De acuerdo con esto, el intercambio entre culturas es factible en función de su autoconstitución narrativa. Partiendo de la hermenéutica rortyana es posible conversar y argumentar frente a los demás interlocutores sobre cuál conjunto de creencias funciona mejor para alcanzar determinadas metas y con el fin de enriquecerse de manera mutua, por lo que:

La ventaja de la hermenéutica yace en que le da importancia al proceso de mutuo aprendizaje que tiene lugar ante el encuentro con la diferencia, pues es justamente en las

experiencias de choque en donde el encuentro con el otro instaura procesos de enriquecimiento, transformación y ampliación del propio horizonte de comprensión. (Hidalgo, 2016, p. 120)

El antirrepresentacionalismo rortyano propone la hermenéutica para argumentar que la conversación es el medio para acreditar que cada cultura, en cuanto comunidad, tiene unos propósitos diferentes, y que es a partir de estos que se configura una creencia. Por lo tanto, también los criterios de justificación mediante los que se configura una creencia varían. En este sentido, la propuesta de Rorty puede aportar consistencia metodológica al diálogo intercultural de Fernet-Betancourt en la medida en que proporciona elementos teóricos para comprender que cada cultura constituye sus conocimientos a partir de unos criterios diferentes, permitiendo que se cuestione el propósito de encontrar algún vestigio de universalidad entre las diferentes culturas.

La hermenéutica, entendida como un método de intercambio para encontrar mejores creencias y consecuentemente nuevos léxicos, permitiría otorgar un nuevo horizonte metodológico al diálogo intercultural, pues dejaría de lado la búsqueda de un conjunto de metacriterios sobre los que reposaría el diálogo, para lograr acceder a aquello universal compartido por todas y cada una de las culturas. La hermenéutica dejaría de buscar criterios que logren la conmensurabilidad entre los diferentes léxicos y creencias, para centrarse en el desarrollo de una conversación, como ya se anotó, siempre con la esperanza de que se pueda dar el surgimiento de un acuerdo, o, cuando menos, como lo prevee Rorty incluso “un desacuerdo interesante y fructífero” (Rorty, 1983, p. 289).

El antirrepresentacionalismo planteado por Rorty es una perspectiva teórica que consolida metodológicamente el diálogo intercultural en tanto le permite un tratamiento conceptual nuevo

de nociones como racionalidad, cultura, conocimiento, con el fin de dejar de hablar de un estatus metafísico de estos conceptos para asumirlos como narrativas (Fernandez, 2005, p. 50). Por lo tanto, aceptando un estatus narrativo de los conceptos mencionados se desacraliza cualquier contenido teórico de cualquier cultura o disciplina, para que al asumirlos como creencias y léxicos -en constante proceso de configuración histórico-contextual-, destaque su carácter contingente y así hacer posible una interacción que permita alcanzar, más que una verdad, una articulación en pro perfeccionamiento de la multiplicidad de léxicos con miras al acceso de nuevas y mejores creencias.

Conclusiones

La investigación “Aportes de Richard Rorty al diálogo intercultural de Raúl Fornet-Betancourt” se desarrolló en torno al interés de demostrar la contribución reflexiva que hay entre la propuesta filosófica intercultural de Raúl Fornet-Betancourt y el pragmatismo que presenta Richard Rorty con el fin de dar cuenta de los aportes conceptuales que pueden surgir de la interacción entre los planteamientos mencionados para establecer si el proyecto filosófico de Richard Rorty aporta elementos a la consolidación metodológica del diálogo intercultural que propone Raúl Fornet-Betancourt.

En el abordaje de los planteamientos de Fornet-Betancourt y de Rorty, surgieron categorías y posturas entre las que se establecieron factores conceptuales comunes, a partir de los que fue posible atisbar la familiaridad entre estas posiciones filosóficas para advertir que Rorty podía brindar una nueva condición metodológica al diálogo intercultural. Los elementos comunes aparecen en el punto de partida de cada autor, pues se anclan en el desarrollo de una revisión crítica desde horizontes teóricos diferentes a la tradición filosófica moderna y a su noción de racionalidad, así como de sus pretensiones universalistas. Asimismo, la familiaridad teórica se da cuenta en las propuestas del diálogo y la conversación que establecen, pues estiman conveniente una interacción entre culturas y disciplinas para alcanzar un conocimiento sólido.

En el establecimiento de puntos de encuentro conceptuales entre el pragmatismo rortyano y la interculturalidad planteada por Fornet-Betancourt, esta investigación resalta que aparecen condiciones y posibilidades de una consolidación metodológica del antirrepresentacionalismo de Rorty al diálogo intercultural. Los puntos de encuentro se establecieron bajo el análisis de los conceptos clave para la comprensión de la filosofía intercultural, tales como hegemonía

epistemológica, racionalidad, violencia epistemológica, diálogo intercultural, pluralidad epistemológica, contextualidad, historicidad y equilibrio epistemológico; y conceptos destacados en el pensamiento de Rorty como representacionalismo, verdad como correspondencia, hermenéutica, conversación, contexto, historia, creencia y léxico, los cuales ofrecieron elementos de reflexión a los intereses de la investigación.

A lo largo del proceso investigativo también se reconocieron distanciamientos teóricos entre los autores, ya que, por una parte, desde la tradición neopragmatista en la que se enmarca Rorty se abandona cualquier forma de fundamento transcultural respecto de la noción de razón; mientras que para Fernet-Betancourt esta se reconoce como un rasgo intrínseco a las diferentes culturas pero que se expresa de diversas formas. Consecuentemente, otro punto de distanciamiento consiste en que Fernet-Betancourt estima conveniente y posible el acceso a una universalidad de índole intercultural, a diferencia de Rorty, para quien no es posible ningún tipo de universalidad.

Raúl Fernet-Betancourt observa que la tradición filosófica occidental, fundamentalmente durante la Modernidad, configura una racionalidad que se estima universal debido a los logros que la cultura occidental ha alcanzado. Con esta pretensión de universalidad de la racionalidad occidental se instaura una hegemonía epistemológica que es reflejo de la imposición de dicha racionalidad a otras culturas; debido a esto, se da inicio a un proceso de reducción de las concepciones estéticas, éticas, políticas, teológicas y epistemológicas, por lo que se someten los saberes y visiones de mundo de otras culturas a una sola concepción, la occidental.

En su proceso de reducción, la hegemonía epistemológica favorece la aparición de una violencia epistemológica que denota el dominio de la cultura occidental. En este sentido, la universalidad por la que aboga Occidente es una que se limita a uniformar y erigir una visión de

mundo única, circunscrita a los criterios y alcances ofrecidos por la racionalidad occidental, por lo que se niega la probabilidad de una apertura a una pluralidad de saberes. Es en este marco de violencia ejercida por una cultura hegemónica que se hace necesario desarrollar una propuesta teórica que opte por reivindicar los conocimientos, saberes y prácticas asociadas a las visiones de mundo arraigadas en múltiples culturas. El diálogo es aquella noción que permite rectificar la situación hegemónica que propicia la tradición occidental para remediar la violencia epistemológica mediante la interacción de los saberes de cada cultura.

La filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt se estructura en torno a la noción de diálogo entre culturas, ya que se asume como una medida correctiva para la asimetría que hay entre tradiciones culturales y sus formas de saber. El diálogo intercultural pretende hacer interactuar la visión de mundo de cada cultura, sus conocimientos y saberes; conforme a esto, se da cabida a otras formas de racionalidad diferentes a la occidental, por lo que se abre la posibilidad de cuestionar la hegemonía epistemológica que se ha erigido en virtud de la pretensión de universalidad de la racionalidad occidental y sus conocimientos. Es así que el diálogo sirve a la filosofía intercultural para redefinir la noción de universalidad, con el fin de dejar de concebirla en función de la racionalidad occidental y optar por la construcción de una universalidad de índole intercultural a la que se accede mediante el diálogo. De la misma manera, el concepto de racionalidad no se reduciría a la forma occidental, sino que se hablaría de una pluralidad de racionalidades. Es por esto que el diálogo intercultural es el recurso conceptual que sirve para resaltar la pluralidad epistemológica.

El diálogo acentúa el carácter multicultural característico de la actualidad, por lo que parte del supuesto de la existencia de gran diversidad de culturas, con saberes diversos y divergentes en materia política, estética y ética, por consiguiente, se afirma que hay una pluralidad

epistemológica. El diálogo es la herramienta conceptual que sirve para articular tal pluralidad ya que permite el intercambio de saberes; no obstante, la virtud de esta propuesta consiste en que Fornet-Betancourt exige que este intercambio no implique, únicamente, conocimientos abstractos y de índole netamente teórica. Es por esto que el diálogo intercultural al que se hace referencia exige la incorporación de nociones y elementos existenciales que den cuenta de la experiencia de los sujetos de cada cultura en un espacio y un tiempo determinados. De ahí que el contexto y la historia sean protagonistas del diálogo al conformar el escenario en que se desenvuelve la existencia de los seres humanos concretos.

La situación en la que se enmarca una cultura, tanto el ámbito económico como su dimensión política y sus prácticas culturales, en general son muestra de la influencia que ejerce el contexto sobre la forma de racionalidad que configura cada cultura. En este sentido, al reivindicar la situación de una cultura el diálogo intercultural pone el acento en el lugar y el momento histórico en que se desenvuelve una cultura. Por lo tanto, se reitera aquí que la contextualidad y la historicidad vienen a ser las nociones con la que se demuestra el valor de las circunstancias de cada cultura al abordar el diálogo intercultural. La noción de contextualidad hace referencia al lugar, al espacio en que se desenvuelve una cultura, este resulta importante ya que los sujetos de cada formación cultural construyen su experiencia en un espacio determinado, lo que influye en la forma particular de racionalidad que construyen. Asimismo, la historicidad es la noción que permite ubicar temporalmente una cultura para entrar en relación con la historia de cada una, lo que es capital para efectuar el diálogo, en cuanto esta muestra el periplo de cada cultura y las condiciones que incidieron en determinado momento para asumir la racionalidad de una forma en vez de otra.

Si bien el diálogo exige la participación de las culturas para llevar a cabo la interacción entre sus racionalidades y saberes e incorpora el contexto y la historia de cada cultura para hacer efectivo dicho diálogo, también requiere del contexto y de la historia no solo para demostrar la forma en que estos afectan la configuración de su racionalidad, sino también para visibilizar las condiciones materiales de cada cultura. El diálogo intercultural debe efectuarse apuntando a un equilibrio epistemológico, es decir, una situación de simetría entre las culturas participantes, por lo que el punto de partida es el reconocimiento de las condiciones materiales de una cultura — económicas, políticas y sociales— porque esto hace posible dar cuenta de que cada cultura se encuentra en situaciones dispares, lo que exigiría partir del reconocimiento de una actitud ética en el diálogo.

El diálogo intercultural es, por lo tanto, un encuentro entre racionalidades, historias y contextos que busca acceder a una *universalidad imparcial*, desatada de cualquier forma de hegemonía cultural. Mediante el diálogo, la filosofía intercultural tiene por objetivo dar relevancia a la pluralidad epistemológica ahora como una polifonía que no es sino la diversidad de voces representadas por cada cultura y todos los saberes que se han constituido en su contexto y a lo largo de su historia.

Fornet-Betancourt afirma que el concepto de diálogo posibilita la configuración de un escenario de encuentro en el que todas las culturas interactúan y comparten con las demás en el marco del equilibrio epistemológico, para que ninguna forma de racionalidad, ni sus logros sean estimados universales frente a otros y evitar con esto cualquier forma de hegemonía. Así, el diálogo intercultural pretende alcanzar una universalidad acentuada y definida por la imparcialidad y cuya expresión se hace posible como fruto del diálogo, el consenso y el respeto

por el disenso que este posibilita; es una universalidad que expresa lo que tienen en común la diversidad de culturas a pesar de sus diferencias.

Si bien, Fonet-Betancourt afirma que la propuesta del diálogo intercultural es el medio para hacer interactuar las culturas y corregir la situación hegemónica impuesta por la cultura occidental, también sostiene que esta propuesta aún no posee un trasfondo teórico seguro que sirva de norte para establecer los aspectos metodológicos para llevar a cabo el diálogo. Por lo tanto, aparece Richard Rorty y su propuesta antirrepresentacionista, a partir de la cual fue posible establecer aportes teóricos para iniciar un proceso de consolidación metodológica del proyecto intercultural de diálogo de Raúl Fonet-Betancourt.

Frente a esta propuesta de Raúl Fonet-Betancourt, el antirrepresentacionismo planteado por Richard Rorty ofrece elementos conceptuales que demuestran posiciones teóricas compartidas por ambos autores y que enriquecen y consolidan el rumbo metodológico del diálogo intercultural al ofrecerle categorías que sirven para sentar criterios para su realización. El curso que sigue la propuesta rortyana parte —al igual que Fonet-Betancourt— de una revisión crítica a la tradición epistemológica que establece la tradición filosófica occidental durante la Modernidad mediante el representacionismo y la teoría correspondentista de la verdad. Luego de dicha revisión, Rorty llega a considerar, desde la hermenéutica, que el conocimiento es una cuestión de conversación.

Rorty hace un análisis minucioso de la forma en que nace y se desarrolla la epistemología, desde esta revisión afirma que esta surge con la finalidad de determinar cuál es la naturaleza del conocimiento y cuáles son los procedimientos que ocurren para alcanzar una verdad objetiva y de índole universal. Para Rorty, la pretensión de universalidad y objetividad de la epistemología se fundamentan en presupuestos de corte metafísico; el esencialismo que de allí brota permite

hablar de que en la realidad hay esencias a las que es posible acceder a través de la mente, ya que esta logra reflejar con exactitud la naturaleza intrínseca de los objetos de la realidad. De manera que, según la tradición epistemológica, el acceso a un conocimiento incuestionable se da en cuanto la mente representa la esencia de un objeto por lo que esta representación corresponde exactamente con la esencia del objeto.

La revisión crítica de la propuesta epistemológica es el punto de partida para poner en duda la forma de racionalidad que se estructura durante la Modernidad y el carácter universal que se le adjudicó. Asimismo, desde esta perspectiva crítica, se controvierten la objetividad y la universalidad del conocimiento que alcanza esta racionalidad. Richard Rorty y Raúl Fonet-Betancourt tienen en común el cuestionamiento de los postulados universalistas que se estructuran en torno a la racionalidad occidental. No obstante, la crítica de Rorty a la tradición epistemológica cuenta con una mayor sistematicidad, pues estudia, desde una perspectiva epistemológica el cuerpo conceptual que permite erigir esta tradición filosófica; mientras que Fonet-Betancourt perfila de manera narrativa y desde un horizonte histórico la manera en que la tradición filosófica va imponiendo su racionalidad, desplazando y eclipsando otras formas de pensamiento sistémico y cultural.

Para Rorty, el representacionalismo y la teoría de la verdad como correspondencia no son garantía de acceso a la verdad objetiva y a un conocimiento universal. Al contrario, son concebidos como un léxico, un conjunto de palabras y proposiciones que adquieren significado y validez dentro de un marco contextual e histórico que las legitima. De manera que el representacionalismo y la teoría correspondentista de la verdad fueron léxicos que sirvieron para explicar y justificar el fenómeno del conocimiento en un contexto y un momento histórico particular. Esto quiere decir que para Rorty cada tradición filosófica, cada comunidad, cada

cultura construye un léxico. Asumir la tradición filosófica moderna como un léxico permite al proyecto de Raúl Fornet-Betancourt descentrar la hegemonía epistemológica de la racionalidad occidental, ya que le deja desprovisto del estatus metafísico sobre el que erige su carácter transcultural.

Desde su posición antirrepresentacionista de índole pragmática, Rorty asume el conocimiento como resultado de la conversación, y no como un proceso de representación de la realidad en virtud de una presunta capacidad de la mente para captar esencias que se corresponden con la realidad. El proceso de conocimiento no se debe explicar en función de una relación entre la mente y el mundo, sino como una relación entre sujetos y proposiciones. Esto quiere decir que el conocimiento no se legitima en virtud de una representación exacta, sino que se justifica en el seno de una comunidad particular de hablantes, llámese esta cultura, comunidad científica, política, religiosa, etc.

Desde esta perspectiva, Rorty asevera que hay una diversidad de discursos que constituyen y justifican un cuerpo particular de creencias, las cuales son el reflejo de lo que se estima válido en tal y cual comunidad. Por ende, el antirrepresentacionismo de Rorty sostiene que hay una pluralidad epistémica, siendo una perspectiva que consolida el diálogo intercultural en términos metodológicos, ya que sería la condición necesaria para afirmar la necesidad de interacción mediante el diálogo asumiendo a las culturas desde el horizonte de sus diferentes discursos y sus creencias.

Al aceptar el conocimiento como una práctica de conversación y la existencia de multiplicidad de discursos se vislumbra que entre las propuestas de Rorty y Fornet-Betancourt hay un punto en común que trata sobre la necesidad de que discursos y visiones de mundo diferentes e incluso opuestas interactúen. Sin embargo, como se mencionó anteriormente,

conviene indicar la diferencia evidente en la concepción de cultura: Rorty concibe las culturas como narrativas, mientras que Fernet-Betancourt las entiende como racionalidades particulares. Esta diferencia marca y define la forma de interacción y ejecución del diálogo, pues en el neopragmatismo el intercambio se dará entre creencias y los léxicos que las justifican; mas para la interculturalidad el diálogo se realiza entre elementos intrínsecos propios de cada cultura que justifican formas de vida y conocimientos. El tratamiento conceptual que hace Rorty de las culturas se da desde un horizonte pragmático, siendo esta la perspectiva que aporta a la consolidación metodológica del diálogo intercultural.

En la propuesta rortyana, una comunidad de hablantes configura creencias capaces de incentivar la formación de un léxico que permita justificarla. es entre estos léxicos que debe llevarse a cabo la conversación. Rorty formula que las creencias son reglas que determinan la forma de actuar o ver el mundo de un individuo y que se aceptan como verdaderas en cuanto sirven para que la comunidad que las reconoce consiga un efecto práctico, un resultado que sirve a sus fines. En consecuencia, se precisa de la configuración de un léxico que justifique la veracidad de una creencia, para así entrar en conversación y llegar al acuerdo de qué creencia sirve más a determinados propósitos.

Las nociones de creencia y léxico ofrecen una consolidación metodológica al diálogo intercultural en cuanto otorgan criterios para comprender las culturas como narrativas que edifican sus valores epistemológicos, éticos, estéticos, políticos, teológicos y demás prácticas. Al considerarse narrativas, es posible dejar de hablar de las culturas como entidades poseedoras de un estatus metafísico que hace de estas un sistema perfecto y encerrado en sí mismo. Es decir que, el estatus narrativo les otorga a las culturas un carácter contingente, ofreciendo así

necesidad de apertura a, e interacción con, las creencias y léxicos sobre los que se justifican y validan las prácticas, conocimientos, saberes y visiones de mundo de las demás culturas.

Rorty acepta criterios históricos y contextuales, con los que argumenta que las creencias, los léxicos y la justificación que de estos hace cada cultura se desenvuelven y validan en un contexto y un periodo histórico particulares. Este enfoque es de gran importancia para dar forma al aspecto metodológico del diálogo intercultural, ya que sirve de sustento teórico para resaltar el carácter contingente de los conocimientos construidos por cualquier cultura, y así criticar las pretensiones de universalidad de la racionalidad por la que aboga la tradición filosófica occidental. De manera que con Rorty, el diálogo puede aceptar sin mayor objeción un carácter contingente del conocimiento, lo que lleva así a la necesaria búsqueda de la interacción de culturas, sus léxicos y creencias a partir del diálogo entre culturas entendidas como construcciones narrativas.

De acuerdo con lo anterior, es posible sostener que entre el planteamiento pragmático de Richard Rorty y la perspectiva intercultural de Fernet-Betancourt se hallan elementos conceptuales en común que van desde su posición crítica hasta sus propuestas filosóficas, relación que permitió considerar la posibilidad de hablar de la consolidación metodológica que el edificio conceptual de Rorty brinda a Fernet-Betancourt. Estos puntos en común se ven reflejados en el examen crítico que realizan a la tradición filosófica occidental, puesto que sirve para cuestionar la pretensión de universalidad de su racionalidad y conocimientos. A su vez, esta revisión crítica motiva la necesidad que hay en uno y otro autor de hacer interactuar a las culturas, sus valores, saberes y prácticas culturales mediante el diálogo intercultural y la conversación, teniendo en cuenta criterios de carácter contextual e histórico.

En el curso de esta investigación se ponen de manifiesto los aportes conceptuales del proyecto filosófico de Richard Rorty que permiten robustecer y desarrollar el cuerpo conceptual de la propuesta de diálogo intercultural de Fornet-Betancourt para encauzar su rumbo metodológico. Aportes que, además, permiten a la filosofía intercultural dejar al descubierto la estructura que ha alimentado la errónea pretensión de una hegemonía epistemológica, la cual —dada su disposición— desconoce o desdeña la riqueza que emana de la multiculturalidad en su ser y en su pensar, pues, queda claro que la riqueza conceptual que brindan las nociones de creencia y léxico implica necesariamente la irrupción del diálogo que, enriqueciendo la cultura propia, es capaz de fortalecer y dinamizar un pensamiento común, que sin imponerse es capaz de integrar en su escenario las culturas, no solo respetando las diferencias, sino valiéndose de ellas para ensanchar y robustecer un vocabulario que permita efectuar un adecuado intercambio entre culturas.

En conclusión, puede considerarse, como lo señaló la intención inicial que motivó esta investigación, que los planteamientos filosóficos de Richard Rorty son un aporte conceptual significativo a la consolidación metodológica del diálogo intercultural, como idea central en la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt. Se ha podido constatar este propósito en el estudio detenido de conceptos como el de conversación, creencia y léxico, entre otros, que dan cuenta de una articulación conceptual y teórica de las concepciones filosóficas de cada pensador. Ambos coinciden en un horizonte teórico con el que pretenden reformular la manera en que se ha desarrollado el ejercicio filosófico, así como la forma de abordar y definir determinados conceptos como los de universalidad, racionalidad, cultura y conocimiento. Porque con todo ello es posible asegurar que no es necesaria una filosofía hegemónica o una racionalidad que se imponga como fundamento ontológico, epistemológico e incluso ético del pensamiento; sino que

en medio de una multitud de culturas el diálogo se abre un camino en el que estas preguntas esenciales de la filosofía se realzan con nuevo valor, con ímpetu y con una condición en sus planteamientos siempre nueva.

La complementariedad teórica que la categoría de conversación del antirrepresentacionalismo ofrece al diálogo por el que aboga la filosofía intercultural, sirve de horizonte para atisbar la necesidad de intercambio, la necesidad del encuentro con los demás individuos y culturas en virtud de la contingencia que las acompaña. De ahí que, el estudio de los planteamientos filosóficos de Rorty y de Fornet-Betancourt son el suelo sobre el que pueden cimentarse el aparato teórico para dar inicio a un diálogo que entreteja los conocimientos y marcos interpretativos que forma cada cultura; y llegar con este a la integración de los diversos conocimientos en sus diferentes formatos, sean estos mitológico, filosófico, científico, ético, político. Integración idónea para inaugurar una aproximación a una convivencia que permita a cada cultura reinventarse, re-crearse desde los aportes que las otras culturas ofrecen. El diálogo abre la posibilidad de descentrar una racionalidad dominante y de interactuar con otros universos culturales permitiendo con esto dar cuenta de que como afirmó Eduardo Galeano en una de sus conferencias “muchacha gente pequeña, en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas, puede cambiar el mundo”.

Referencias

- Afyl.org (2016). *Asociación de Filosofía y Liberación. Miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía*. Recuperado de <http://afyl.org/>
- Alban, A. (2008). “¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia” En: Grueso Bonilla, A. y Villa W. (eds.). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional.
- Álvarez, I. y Salas, R. (2015). Perspectivas hermenéuticas acerca de la filosofía intercultural y del diálogo de saberes. *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2(3), 65-82.
- Ames, P. (2002). Educación e interculturalidad. Repensando mitos, identidades y proyectos, 343-371 en Fuller, N. (Ed) (2002) *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*.
- Ardao, A. (1996). El latinoamericanismo filosófico, de ayer y hoy. La inteligencia latinoamericana, Montevideo. Universidad de la República, p. 61.
- Arnaiz, G. (2008). *Interculturalidad y convivencia: el " giro intercultural" de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arrillaga, L. (1988). Cultura, culturas, subcultura En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 235-241.
- Ávila Hernández, F. M., & Martínez de Correa, L. M. (2009). Reconocimiento e Identidad: Diálogo Intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 14(45), 45-64.
- Ávila, F. (2002). Filosofía, epistemología y hermenéutica en el pensamiento de Richard Rorty. *A parte Rei*, (23).
- Balladares, J. Avilés, M. & Cadena, J. (2015). Hacia una etnofilosofía a partir de una filosofía intercultural y dialógica. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*. 18, (1), pp. 21-36.
- Bañón, A. (2009). Las condiciones para el diálogo intercultural. En *El diálogo intercultural* (pp. 151-180). Servicio de Publicaciones.
- Barrena, S. (2014). El pragmatismo. *Factótum*, 12, 1-18.
- Bernardo, H. (2007). ¿Cuál es el lugar de la filosofía? Consideraciones a partir del relativismo ontológico y epistemología naturalizada de Quine. *A Parte Rei: revista de filosofía*, (50), 16.
- Birman, F. (1999). Epistemología y conversación. *Epistemología e historia de la ciencia*, (5), 63-69.

- Blanco, J. (2009). *Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fornet Betancourt. A Parte Rei*, 1-38.
- Bonilla, A. (2001). Mundo de la vida e interculturalidad: un lugar del encuentro entre fenomenología y antropología: la utopía. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. 3 (9) 119-138.
- Bonilla, A. B. (2018). Relectura filosófica intercultural de la obra de José Manuel Peramás. *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*. 6(2), 45-56.
- Breilh, J. (2003). *Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad* (Vol. 17). Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* (6.ª ed.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Canclini, N. G. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Catalán, M. (2001). Una presentación de John Dewey. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (22), 127-134.
- Cerutti, H. (2010). Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural. *Análisis: revista de filosofía*, (76), 23-46.
- Cerón, A. (2010). Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt (Tesis de Maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Contreras, F. (2004). *Pragmatismo, semiótica y complejidad en los estudios interculturales: el modelo epistémico tecnocientífico*. En *Arte y nuevas tecnologías: X Congreso de la Asociación Española de Semiótica* (pp. 350-359). Universidad de La Rioja.
- D'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Trad. M. Pérez Gutierrez. Madrid: Cátedra.
- De la Torre, M. (2016). *John Dewey, la filosofía americana y el pragmatismo*. En: *Deliberar con John Dewey*. Ciencias sociales y educación.
- De Vallescar, P. D. (2001). Coordinadas de la Interculturalidad. *Diálogo Filosófico*, (51), 386-410.
- Diéguez Lucena, A. (2003). La necesidad de la epistemología en un mundo tecnificado: ¿es Rorty inconsistente? *Éndoxa*, (17), 155-182.
- Diéguez, A. (2004). La necesidad de la epistemología en un mundo tecnificado. ¿Es Rorty inconsistente? *Endoxa: series filosóficas*, (17), 155-182.

- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. España, Universidad de Granada.
- Dietz, G., & Cortés, L. (2009). El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad. En: *Educación intercultural perspectivas y propuestas*, 45-66.
- Dussel, E. (1993a). *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuestas de Karl Otto Apel y Paul Ricœur*. Recuperado de <http://enriquedussel.com/txt/47.Apel.pdf>
- Dussel, E. (1993b). Una “conversación” con Richard Rorty... desde el sufrimiento del otro. En E. Dussel, *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricœur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. 177-206.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad. Recuperado de <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>.
- Elizondo, V. (1984). Condiciones y criterios para un Diálogo Teológico Intercultural. *Concilium*. (191) 41-51.
- Enriquedussel.com (2016). *Libros Enrique Dussel*. Recuperado de <http://enriquedussel.com/libros.html>
- Eslava, C. (2011). Contextualismo y etnocentrismo en Richard Rorty. *Ejercicios Filosóficos*. (3),
- Espinosa, G. R. (2002). *Consecuencias del neopragmatismo: el espectro crítico de Richard Rorty* (Tesis doctoral). Universidad de La Laguna, España.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. La Paz: Centro Andino de Acción Popular.
- Estermann, J. (2014) Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis: Revista Latinoamericana*. (38).
- Estermann, J., & Tavares, M. (2016). Hacia una intersubjetividad de saberes: Universidad e interculturalidad. *Revista Lusófona de Educação*. (31) 65-83
- Fernández, M. (2014). *Richard Rorty: antiuniversalismo en doble perspectiva*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Fernández, S. (1999). Mente, representaciones y ciencia. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (5), 72-81.
- Filgueiras Nodar, J. M. (2010). Representación y representacionalismo en Richard Rorty. *Identidad y diferencia*, 3, 227-241.
- Flórez, Alfonso. (2011). La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 53(156), 369-398. Retrieved October 28, 2019, from

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012014682011000200013&lng=en&tlng=es.

- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José' de Costa Rica: DEI.
- Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. (5), 51-64.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: España, Desclée de Brouwer, S.A.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aquisgrán: Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Consorcio intercultural.
- Fornet-Betancourt, R. (2004b). *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba* (Vol. 43). Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2009a). *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Mainz.
- Forrero, J. A. (2015). Sobre el valor de la verdad una crítica a Richard Rorty. *Ideas y Valores*, (64), 151-170.
- Fornet-Betancourt, R. "La filosofía intercultural", en: Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.), (2009b) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas, filósofos, CREA/Siglo XXI, México 2009, 639-646.
- Gamero, I. (2010). Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal. *Hybris: revista de filosofía*, 2(1), 27-43.
- García Lorente, J. A. (2009c). Cultura posmetafísica en R. Rorty. *Ideología del presente. Agora: papeles de filosofía*, (27), 115-133.
- García-Lorente, J. (2012). ¿Es consistente la versión rortyana de conocimiento? *Revista internacional de filosofía*, (55), 171-185.
- García-Lorente, J. A. (2011). El tratamiento neopragmatista de la verdad en Richard Rorty. *Endoxa*. (27), 295-315.
- Giorgini, F. (2011). La relación entre verdad y comunidad en William James. *Prometeica Revista de Filosofía y Ciencias*, (5), 18-27.

- Godenzzi, Juan Carlos (2005). "Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana", en: *Tinkuy*, Boletín de investigación y debate, núm.1, invierno, Sección de Estudios de la Universidad de Montreal. En: www.littlm.umontreal.ca/documents/REVISTA_TINKUY_1_000doc .
- González, M., González, E., Marín, M., & Martínez, C. (2005). La ética intercultural: una herramienta para formar una ciudadanía cosmopolita. *Frónesis*, 12(1), 94-110.
- Gutiérrez Fernández, D. y Márquez-Fernández, Á. (2004). Raúl Fonet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. *Frónesis*, 11(3), 9-39. Recuperado de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-62682004000300002&lng=es&tlng=es
- Habermas, J. (1990). Giro pragmático. En J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico* (pp. 65-152). México: Taurus.
- Habermas, J. (1997). El giro pragmático de Rorty. *Isegoría*. (17), 5-36.
- Herceg, J. S. (2010). De la Filosofía latinoamericana a la africana. Pistas para un diálogo filosófico intercultural. *Estudios Avanzados*. (13), 131-149.
- Heredia, M. (2001). *El pensamiento filosófico de José Martí y la filosofía intercultural una relación fecunda y actual (Tesis doctoral)*. Universidad de Deusto, España.
- Hernández, N. (2010). Ciencia cuántica sin método. *Revista Tales*, (3), 180-193
- Herrera, D. (2002). Introducción - ¿Qué es la fenomenología?. In: D. Herrera, ed., *La persona y el mundo de la experiencia. Contribuciones para una ética fenomenológica*, 1st ed. Bogotá D.C.: TecnoPress, pp.1 - 23.
- Herrera, J. B. J. (2004). Apuntes sobre los juegos del lenguaje. *Enunciación*, (9), 37-45.
- Hidalgo, C. (2016). Hermenéutica y argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural. *Estudios de Filosofía*, (54), 107-130.
- Iglesias, M. (1997). Creencia y etnocentrismo en Richard Rorty. *Revista de filosofía*, 26-27, (2-3), 115-138.
- Kalpokas, D. (2005). *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Kowii, Ariruma. (2003). "Democracia plural y políticas interculturales", Exposición presentada en el curso *Interculturalidad y políticas culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, marzo.

- Lefio, A., & Astrain, R. (2011). Filosofía occidental y filosofía mapuche: iniciando un diálogo. ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior, (9), 119-138.
- Levinas, E. (1994). El diálogo. Nombres, (5).
- López Quintas, A. (1993). La cultura y el sentido de la vida. Madrid: PPC.
- López, L. E. (2001). La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana. *Ponencia presentada en la Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe de la UNESCO*. Cochabamba, 5-7.
- López, M. C. S. (2015). Diálogo intercultural ¿Una utopía del siglo XXI? *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(265), 73-94.
- Márquez-Fernández, Á. B. y De Los Ríos, L. (2001). La filosofía del diálogo intercultural en el pensamiento de Raúl Fonet-Betancourt. *Telos*, 3(3), 278-286.
- Méndez, F. (2012). Filosofía y contingencia en Richard Rorty. *Eikasia: revista de filosofía*, (44), 85-98.
- Mignolo, W. (2004). Globalización: doble traducción e interculturalidad. *Designis*, (6), 21-32.
- Morán Beltrán, L. E. (2006). De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber. *Revista de filosofía*. 24 (52), 65-82.
- Olivé, L. (2004). La exclusión del conocimiento como violencia intercultural. *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*. 5, 1-14.
- Olivé, León (1997). "Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso", en: Velasco, Ambrosio (Comp.). *Racionalidad y cambio científico*. México, PAIDÓS-UNAM, pp. 43-55.
- Olivé, León (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México, Programa Nación multicultural, UNAM.
- Oliveira Neto, A. B. (2013). *La filosofía latinoamericana como política cultural: un diálogo con Richard Rorty y Raúl Fonet-Betancourt*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Palermo, Zulma. 2010. Una violencia invisible: la "colonialidad del saber". Cuadernos FHyCS-UNJu 38, pp. 79-88.
- Panikkar, R., & Ancochea, G. (2006). *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- Pérez Ruiz, M. L. y Argueta Villamar, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura y representaciones sociales*, 5(10), 31-56.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2009). “¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones”, en: Valladares, Laura, Maya L. Pérez Ruiz y Margarita Zárate Vidal (Coords.) *Estados plurales. El reto de la diversidad y la diferencia*. México, UAM-I, pp. 199-228.
- Pizzi, J. (2011). La reanudación de la filosofía práctica y la puerta hacia la filosofía intercultural. *Recerca: Revista de pensament i anàlisi*, (11), 29-44.
- Protzel, J. (2018). Comunicación intercultural: confrontando concepciones y problemas. *Correspondencias & Análisis*, (5), 217-234. <https://doi.org/10.24265/cian.2015.n5.12>
- Pulido, G. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, 24(1), 173-201.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.
- Ramírez, A. (2014). La creación divina como acto lingüístico performativo. *Estética Analítica: Entre El Pragmatismo y El Neopragmatismo*: Editorial Pontificia Universidad Bolivariana. (1), 301-324.
- Ramírez, A. (2015). La condición performativa y pragmática del lenguaje religioso en la revelación. *Theologica Xaveriana*. (65), 301-325.
- Ramírez, J. J. (2012). Filosofía, política y democracia liberal en Richard Rorty. *Hermeneutic*, (11).
- Ramírez, J. J. (2016). Hermenéutica y política en Richard Rorty: herramientas pedagógicas para el progreso de una comunidad democrática. *Análisis socio-hermenéutico de la auto-evaluación como herramienta de fomento del espíritu crítico*, 15.
- Rivera Cusicanqui, S. (1999). “Anotaciones fragmentarias en torno a la interculturalidad”. En: García Blanco, M. A. (comp.), *Encuentro México-Bolivia sobre cultura, identidad y globalización*. La Paz: Uma Phajsi Ediciones.
- Rodríguez, D. (2018). Conceptos fundamentales en el pensamiento de Dina Picotti (Tesis de pregrado). Universidad Santo Tomás, Bogotá D.C., Colombia.
- Rodríguez, G. (2002). Consecuencias del neopragmatismo: el espectro crítico de Richard Rorty. (Tesis doctoral). Universidad de La Laguna, España.
- Romero, C. G. (2003). Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, (8), 11-20.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (1991). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.

- Rorty, R. (1996a). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1996b). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Ariel.
- Rosa, M. (2003). *Nueva concepción de la representación del conocimiento*. Universidad de Salamanca. 395-402
- Salas, R. (2003). *Ética Intercultural*. Santiago, Chile: Ediciones UCSH.
- Salas, R. (2003). *Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural*. *Brocar*, 275-294.
- Salas, R. (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Salas, R. (2007). Para una reconstrucción intercultural de la historia republicana. *Universo* 22: 229-243.
- Salas, R. (2008). "Filosofía intercultural, Políticas del Reconocimiento y Violencia inter-étnica en Tierras Mapuches (Chile)". *Alteridade Peregrina*. São Leopoldo: Nova Harmonia, OIKOS Editora. 96-106.
- Santamaría, F. (2012). De la analítica al (neo) pragmatismo. El giro de la filosofía anglosajona. *Análisis. Revista colombiana de humanidades*, (80), 105-143.
- Schramm, C. (2007). La filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fonet Betancourt. Una discusión de sus elementos principales. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 77-84.
- Škof, L. (2008). Thinking between cultures: Pragmatism, Rorty and intercultural philosophy. *Ideas y Valores*, 138, 41-71.
- Slate magazine (2016). *Richard Rorty remembered*. Recuperado de http://www.slate.com/articles/arts/culturebox/2007/06/richard_rorty.html
- Sosa, E. (2000). Contextualismo y escepticismo. *Teorema*, (19), 9-25.
- Soto, C. (2010). Teoría de la verdad evolucionaria en Peirce. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 25-44.
- Suárez, J. (2014). El neopragmatismo rortiano y la filosofía del derecho contemporáneo. *Analecta política*, 4 (7 Jul-Dic), 209-221.
- Tell, M. B. (2013). A partir de E. Husserl, ¿qué fue de la filosofía? Entre el método y el sentido, un nuevo "gesto" de la filosofía contemporánea. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, (34), 181-194.

- Touraine, Alain (1995). "Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas", en: *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, pp.14-25.
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: ediciones Destino, 17-10.
- Tubino, F. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, 51-76.
- Tubino, F. (2005). "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político", En: Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, 24-28 de enero de 2005. Disponible en: <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>.
- Vásquez, A. (2006). Rorty: la realidad como narrativa exitosa y la filosofía como género literario. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 1(13), 5-23.
- Vásquez Rocca, A. (2005). Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. *Polis: Revista Latinoamericana*, (11), 20.
- Velasco, M. (1998). Pluralidad de creencias y diálogo interreligioso. En: Simposio de iglesia, sociedad y migración: Delegación Dioces. Madrid: 7-11.
- Viaña, J., Tapia, L. & Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andres Bello, pp. 75-96.
- Villoro, L. (1998). Estado plural, pluralidad de culturas. México, Paidós- UNAM.
- Walsh, C. (Sin fecha). ¿Interculturalidad y (de) colonialidad? gritos, grietas y siembras desde abya yala. Tomado de: <https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En Castro-Gomez, S., Grosfoguel, R.: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (47-62). Bogotá: Siglo del hombre.
- Walsh, C. (En prensa). "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir". En: Candau V. (Edit.), *Educação Intercultural hoje em América latina: concepções, tensões e propostas*, Brasil: en prensa.
- Wimmer, F. M. (1995). Filosofía Intercultural. ¿ Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 33(80), 7-19.
- Zambrano Carlos V. (2005). "Interculturalidad, reconocimiento y diversidad ampliada", en: *Revista Interculturalidad*, año 1, No. 1, octubre 2004-marzo 2005, Santiago. Chile, pp.89-106.
- Zárate, A. (2014). Interculturalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, (20), 91-107.