

## Teoría y praxis de la filosofía intercultural

*Theory and praxis of intercultural philosophy*

RAÚL FORNET-BETANCOURT

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO. RWTH AACHEN UNIVERSITÄT (ALEMANIA)

---

### Resumen

La historicidad constituye, hoy en día, un elemento central del pensamiento filosófico actual. Sin embargo, la filosofía intercultural problematiza esta perspectiva de la historicidad como modelo del *logos* occidental construido para la distinción entre pueblo integrados y excluidos en la Historia. Así, la filosofía intercultural defiende la reconstrucción de una universalidad temporalmente pluralista construida sobre la base del diálogo intercultural como mecanismo para el engrandecimiento del mundo. Tal engrandecimiento se entiende por medio de un filosofar contextual que, sin caer en el relativismo, encuentre lo universal en un horizonte común de co-dignificación que sea capaz de afirmar la convicción normativa del encuentro intercultural dialogado.

Palabras clave: filosofía intercultural, historicidad, contextualidad, diálogo intercultural, engrandecimiento del mundo.

### Abstract

Historicity is nowadays a central element of today's philosophical thought. However, intercultural philosophy problematizes this perspective on historicity as a Western model of *logos* built for the distinction between integrated and excluded people in History. Thus, intercultural philosophy advocates the reconstruction of a temporarily pluralistic universality constructed on the basis of intercultural dialogue as a mechanism for the enlargement of the world. Such enlargement is meant through a contextual philosophy without falling into relativism but finding universality in a common horizon of co-dignity able to affirm the normative conviction of a dialogued intercultural encounter.

Keywords: intercultural philosophy, historicity, contextuality, intercultural dialogue, world enlargement.

## 1. La interculturalidad o por una universalidad más allá de la historicidad

A diferencia de otras épocas en las que la universalidad de la filosofía se solía concebir predominantemente desde conceptos abstractos, esencialistas y dogmáticos que dificultaban, entre otras cosas, la comprensión de la vinculación que de hecho se da siempre entre el pensar de la filosofía y el acontecer de la historia humana así como de las consecuencias de dicha vinculación para el proceso de constitución del mismo pensar filosófico, hoy hacemos filosofía en una época cuyo horizonte intelectual lleva inscrito en la frente el momento de la historicidad como una de las signaturas que mejor identifican el carácter del saber en el mundo contemporáneo, incluido naturalmente el saber filosófico.

Podemos partir entonces de la idea que hoy se hace filosofía en el marco de una constelación del saber a cuya luz el reconocimiento de la historicidad del pensar filosófico es, de hecho, una afirmación legitimada por el mismo sentir común epistémico de la época y que se acepta, por tanto, sin necesidad de grandes explicaciones fundamentadoras de la misma.

Este cambio, que – en el caso de la filosofía – refleja que la filosofía no ha transitado sólo los paradigmas de la ontología, de la conciencia y del lenguaje sino que ha asumido además el paradigma de la historia, representa sin duda la apertura de un horizonte nuevo que permite a la filosofía *repasar* su propia historia y detectar desde una nueva perspectiva las *retenciones* que la configuran, pero que le permite sobre todo repensar su función en la historia cultural y social de la humanidad.

La afirmación de la historicidad de la filosofía es, pues, un avance indiscutible. Y el desarrollo de la filosofía intercultural lo supone como una de sus condiciones fundamentales. Con todo hay que decir de entrada que el buen entendimiento de la teoría y la praxis de la filosofía intercultural requiere tomar conciencia de que la filosofía intercultural, sin negar la apertura que significa el reconocimiento de la historicidad del pensar y aceptando, como hemos dicho, esa apertura como una de las condiciones que explican su emergencia, problematiza al mismo tiempo la perspectiva de la historicidad.

La explicación detallada de este cuestionamiento intercultural de la categoría de la historicidad nos llevaría indudablemente muy lejos, ya que ello supondría hacer una revisión crítica de la larga tradición que han tejido las diferentes teologías y filosofías de la historia, desde San Agustín a Ignacio Ellacuría pasando por Vico, Herder, Voltaire, Hegel, Marx, Croce, Heidegger, Sartre o Zea.<sup>1</sup> Lo cual obviamente requiere una investigación especial. Por

---

<sup>1</sup> De la enorme bibliografía que hay sobre el tema remitamos aquí, primero, a los estudios histórico-bibliográficos que dan una visión de conjunto como, por ejemplo: Buhr y Dietzsch, 1990: 298; 307; Ferrater Mora, 1971: 849-859; Dierse y Scholtz, 1974: 416-439; Rendtoff, 1974: 439-442; Halder y Vorgrimmler, 1960:

eso debemos contentarnos en el marco de este trabajo con una explicación puntual en la que, sin embargo, se resume el núcleo fundamental que sostiene e inspira la reserva crítica de la filosofía intercultural frente a la categoría de la historicidad.

Se trata de que desde el horizonte del diálogo de las culturas, que es el arco iris con cuya ayuda la filosofía intercultural quiere aprender a leer el mundo en sus diferentes colores, la filosofía intercultural entiende que la afirmación de la historicidad ha significado *también* un proceso de empobrecimiento de la realidad y, por tanto, del pensamiento igualmente. ¿Por qué?

Porque, dicho de manera esquemática y ateniéndonos al aspecto fundamental aludido arriba, la historicidad de la que aquí hablamos es la historicidad del *logos* de la modernidad europea,<sup>2</sup> que a diferencia del *logos* cristiano con el misterio de la encarnación y de la cruz o del *logos* del Buda con su silencio, no conoce la historicidad más que como puesta en escena de su poder racional (Panikkar, 1999a). Este *logos* se concibe como textura interna y ley de composición del curso del tiempo. Necesita así la Historia para mostrar que esa ley es la Razón de la Historia y de la Razón en Historia. Necesita, en una palabra, la Historia como la gran composición racional en que se manifiesta toda su fuerza. Por eso la afirmación de la historicidad resulta en este contexto la condición de posibilidad para que aparezca la Historia (con mayúscula) como espectáculo del sometimiento racional de la realidad o, mejor dicho, del sometimiento de los procesos de actualización de lo real a la dictadura de un *logos* que busca el reinado en este mundo. Se afirma, pues, la historicidad para que nazca la Historia como empresa de las grandes gestas en las que el *logos* moderno plasma su señorío sobre el acontecer histórico. Por eso también, en uno de los momentos culminantes de este proceso, podrá decir Hegel (1970a: 24 ss.) que todo lo que es real es racional<sup>3</sup> e interpretar la «Historia universal» como la «obra» en la que ya no se cuenta ni se da cuenta de la dramática temporalidad de una «divina comedia» o de la vida humana como representación y sueño, por poner ahora sólo estos dos famosos ejemplos personificados por Dante Alighieri y Pedro Calderón de la Barca<sup>4</sup>, sino que se *explica* la epopeya de un *logos* que sabe que la Historia es su medio para amortizar el tiempo (Hegel, 1970b: 442) y que por esa conciencia de sí puede convertir la Historia en el movimiento *explicativo* de la dialéctica mediante la cual la

---

793-799. Y segundo, a obras que ofrecen una aproximación sistemática al problema como, por ejemplo: Buckhardt, 1985; Castelli, 1954; Löwith, 1981; Meinecke, 1959; Rickert, 1924; Rivera de Ventosa, 1975; Stern, 1963.

<sup>2</sup> Hablamos de «modernidad europea» en el sentido limitado del proceso civilizatorio impuesto e impulsado por el sistema capitalista y su instrumentalización de la tecno-ciencia como estructura básica de modernización a escala mundial.

<sup>3</sup> La violencia a que lleva esta visión ha sido criticada, entre otros, por Rosenzweig, 1976; y Levinas, 1980.

<sup>4</sup> Cf. Alighieri, 1956; Calderón de la Barca, 1960 y 1962.

actividad del espíritu –que es «naturalmente» la actividad del espíritu occidental, ya que en otros ámbitos culturales se encuentran a lo sumo rudimentos de vida espiritual (Hegel, 1973: 105 ss.)– consume la «reconciliación» entre *logos* y realidad histórica.

Pero, como decíamos, la historicidad de este *logos* que funda la Historia con el sentido y la finalidad de una empresa de asimilación total, significa empobrecimiento de la realidad y del pensamiento porque dicha empresa histórica sacrifica las muchas historias de los pueblos, en las que la humanidad *recita* diversamente la diversidad de sus posibilidades, a una supuesta Historia única a la que toda temporalidad tendría que someterse, pues sólo dentro de su curso habría posibilidades de hacer historia. En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son *tales* precisamente porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes al curso prefijado por la cronología del calendario de la Historia. De este modo estas culturas aparecen hoy como incapaces de seguir el compás del llamado desarrollo o progreso histórico, quedando así, por cierto, legitimado el discurso que divide a la humanidad en pueblos desarrollados y subdesarrollados, en pueblos integrados (a la Historia) y excluidos, etc.

Pero el compás impuesto al mundo por esta historicidad, repetimos, empobrece porque, además de lo que ya hemos apuntado, la universalización de la historicidad occidental moderna conlleva también, justo en tanto que se consolida como idolatría del progreso, la desvinculación de la evolución del género humano de las memorias victimadas, que son, según subrayara ya Walter Benjamin (1980a: 693 ss.), fuente de interpelación y, por tanto, de interrupción del curso de la Historia para no archivar la causa de la justicia cultural.

Frente a esta historicidad y su consecuente Historia la reserva crítica de la interculturalidad se concretiza por eso en la propuesta alternativa de *inmemorizar* e *intradicionalizar* lo que hoy llamamos historia. Es decir, frente a un manejo de la historicidad de lo humano que promueve, debido evidentemente a intereses innegables de poder y de hegemonía mundial, una cultura del olvido de las historias «locales» con sus exigencias de reparación así como una pedagogía de la destradicionalización de la formación del ser humano, la filosofía intercultural considera que el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma que abre la posibilidad real de redimensionar el paradigma de la historicidad y de cambiar, con ello, cualitativamente nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar donde precisamente las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentran para intercambiar sus historias, y no para sustituirlas por una supuesta Historia universal.

De aquí que en este encuentro intercultural se asista a la real manifestación de la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad. La Historia desmemorizante que escribe hoy la historicidad hegemónica encontraría en este diálogo intercultural un correctivo que permitiría ir más allá incluso de lo que van ciertos planteamientos postmodernos, ya que en este nivel el diálogo entre culturas implica – como veremos más adelante – la radicalización de la tesis de la pluralización de la historia mediante la exigencia de la efectiva actualización histórica de la diversidad temporal de las tradiciones culturales. Lo que significa reconocer que no sólo hay una pluralidad de historias sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso teje historias que no tienen porqué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo.<sup>5</sup>

Pero pasemos a otro de los aspectos que queremos subrayar en la reserva crítica que articula la filosofía intercultural frente a la vigencia actual de la perspectiva de la historicidad del pensamiento filosófico. Se trata de lo siguiente.

Si, como se desprende de lo dicho hasta ahora, nos encontramos ante y en la constelación de lo real estabilizada por la hegemonía de una concepción de la historicidad que carga la historia humana con la hipoteca de seguir *una* línea de desarrollo y que convierte así a la historia en un *programa* cuyo cumplimiento en el tiempo o cronología global conlleva justamente la privatización de las temporalidades alternativas e incluso a veces su desaparición del «mapa del mundo», ¿no hay que hablar entonces de que en la historicidad por la que accedemos hoy a eso que llamamos nuestro «presente histórico» y que condiciona el horizonte general a cuya luz actuamos y somos está latente un conflicto de temporalidades que debemos explicitar?

Y si la respuesta es que sí, como conjetura la filosofía intercultural, debemos entonces acompañar siempre nuestra afirmación de la historicidad con una postura crítica –que en este caso quiere decir «postura de otro tiempo»– que nos permita esclarecer nuestra *pertenencia temporal* actual y los *consentimientos* que dicha forma de contemporaneidad implica (Fraisse, 2007). O sea que no basta con confesar la historicidad sino que hay que preguntarse cómo y con quién estamos en esa historicidad que hacemos nuestra.

La filosofía tiene siempre, ciertamente, un desafío de contemporaneidad que no puede asumir sin dar cuenta de la historicidad de lo humano; pero como ésta última no es única sino plural en sus tiempos, el desafío de la contemporaneidad no significa para la filosofía simplemente ser actual o «ponerse al día» sino saber sobre todo si con su contemporaneidad *contemporiza* con el tiempo del *programa* de nuestro tiempo (Fornet-Betancourt, 2004a), que

---

<sup>5</sup> Cf. Bloch, 1976 y 1962; Dietschy, 1988; Hahn, 2007; Kufeld, 2003.

es el tiempo funcional y sistémico del sistema hoy hegemónico, o si contribuye al diálogo de los tiempos, es decir, a trazar de nuevo el mapa temporal de la humanidad encarnando su actualidad en los muchos ritmos culturales oprimidos para que resuenen de nuevo como temporalizaciones de realidades alternativas y, con ello, como referencias correctoras del rumbo de la contemporaneidad dominante.

En este nivel la reserva crítica de la interculturalidad frente a la historicidad se resume, pues, en el cuestionamiento de la historicidad de un *programa* de progreso, que sirve de cobertura y medida de toda contemporaneidad, por la realidad lenta de temporalizaciones en las que se refleja, por decirlo así, el *crucigrama* de los muchos tiempos contextuales y memoriales de la humanidad.

Por último queremos destacar un tercer aspecto o una tercera implicación en la reserva crítica que formula la filosofía intercultural frente al paradigma actual de la historicidad.

Es un momento que entendemos en estrecha relación con la importancia que concede la filosofía intercultural a las memorias culturales, subrayando ahora que se trata especialmente de la significación que tienen las memorias culturales como *documentos* que memorizan otra relación del ser humano con el tiempo, esto es, otra experiencia temporal que trasmite sobre todo la permanencia o duración de acontecimientos fundantes que, como tales, ya no acontecen en nuestro tiempo histórico, pero que se ofrecen como referencias inolvidables y que son así latencias actuantes o, si se prefiere, fuentes de orientación en la averiguación de la permanencia, pertenencia y pertinencia de lo que hoy acontece.

Nos referimos, en otras palabras, a la vigencia de memorias culturales con una experiencia cosmológica del tiempo. Y nos referimos explícitamente a ellas en este contexto porque pensamos que su reconocimiento debe llevarnos a preguntarnos si la historicidad o el tiempo de la historia lineal no es un horizonte demasiado estrecho para entender el devenir de lo humano en todas sus revelaciones.

La interculturalidad conjetura que es efectivamente así, pues para muchas memorias culturales lo decisivo y fundante de verdad aconteció fuera de la historia del tiempo lineal. De modo que hay que preguntar: ¿Y si la historia de la historicidad progresiva no agotase lo humano? (Rosenzweig, 1976). Pregunta ésta que debemos preguntar con la conciencia de que su cuestionamiento significa a la vez una invitación a la reconsideración de nuestra concepción de la historia así como de la relación con el tiempo en la que ella nos sitúa.

Interculturalmente visto, hay que considerar, por tanto, la posibilidad de que no todo sea historia, al menos en su sentido occidental; y que, en consecuencia, sea necesario recuperar también el talante de memorias de temporalizaciones cosmológicas que nuestro tiempo no

puede medir.<sup>6</sup> De aquí también que pueda ser igualmente necesario tratar de complementar el giro propuesto por Emmanuel Levinas con el proyecto que resume en el título de su libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* con otro cambio de punto de vista y de partida, tan radical como el levinasiano, que nos ponga en condiciones de vivir las temporalizaciones constituyentes de la configuración de las constelaciones de lo humano «de otro modo que historia».

Con esta observación no se pretende, evidentemente, negar la realidad de la historia ni mucho menos la necesidad de pluralizarla. Pero sí se trata de advertir que hay que ir más lejos, reconociendo que no basta con pluralizar la historia ni con sustituir las filosofías totalitarias de la historia con filosofías de la historia más abiertas que renuncian a buscar *el* sentido de lo humano en *una* totalidad histórica para rehabilitar el camino plural y contingente de totalizaciones dinámicas de sentido (Sastre, 1960), pues la violencia de la ontología y del *logos* se prolonga y concretiza hoy en la violencia histórica de una historicidad particular que ha sido universalizada, entre otras estrategias, por programas de desarrollo y modelos de vida occidentales que sobredeterminan e hipotecan con una carga absurda las temporalizaciones alternativas, tanto a nivel del tiempo social de las culturas como a nivel personal. Y para romper con la violencia de esta sobredeterminación histórica de la diversidad temporal y sus diferentes compases creemos que es imprescindible superar el paradigma de la historia afirmando las variantes temporales que nos ofrecen las culturas ligadas a sus memorias y tradiciones, con conciencia además de que esas variantes no son ni «excepciones» ni «desviaciones» del camino real de la historia sino otros caminos en el tiempo y del tiempo.

En resumen retengamos, como trasfondo para lo que sigue en el segundo apartado del trabajo, que con la problematización crítica de su relación con el horizonte abierto por la afirmación de la historicidad del pensamiento filosófico la filosofía intercultural, que no renuncia a la reconstrucción de la universalidad, quiere llamar la atención sobre los límites de este horizonte para pensar y practicar una universalidad temporalmente pluralista. El diálogo intercultural es, ciertamente, un diálogo entre historias, que se da además en el contexto de una historia dominante cargada de asimetrías; pero debe ser también un diálogo entre tiempos de culturas o, mejor dicho, entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma y que son «de otro modo que historia».

---

<sup>6</sup> Cf. Canadell, 2005; Eleade, 1979; Severin, 1980; Panikkar, 1967, 1993, 1999b, 2005.

## 2. La filosofía intercultural o un ensayo filosófico (teórico-práctico) para el «engrandecimiento» del mundo

Antes de comenzar con este apartado en el que queremos presentar brevemente algunos aspectos importantes del perfil que identifica a la filosofía intercultural, es prudente adelantar una aclaración que puede evitar posibles malentendidos.

En el título del presente trabajo se habla de «teoría y praxis de la filosofía intercultural»; y, dado que esta manera de formular el tema pudiera conducir a pensar que en la filosofía intercultural se separan los momentos de la teoría y de la praxis, queremos, pues, señalar de entrada que, concordando en este punto con muchas otras corrientes de pensamiento crítico<sup>7</sup>, la filosofía intercultural parte de la comprensión –que, si se quiere, se puede considerar como «pre-filosófica»– de que «teoría» y «praxis» son dos correlatos que se fecundan recíprocamente en un proceso abierto de continuada correlación.<sup>8</sup>

Por eso en la exposición de los aspectos aquí elegidos para ejemplificar el perfil de la filosofía intercultural no haremos una separación entre unos aspectos que serían «teóricos» y otros que serían «prácticos» sino que intentaremos más bien, como se precisa e el título de este apartado, presentar dichos aspectos como momentos de un discurso filosófico cuya textura es correlativamente teórico-práctica y en cuya autocomprensión es rectora, en consecuencia, la intención de contribuir a que la filosofía mejore su calidad en tanto que saber que conoce cómo ayudar en la mejoría de las realidades.

En este sentido nos referimos con el título de este apartado a un ensayo filosófico que trata de hacer «filosofía para el mundo» (Engel, 1775-1777), partiendo de su diversidad real, temporal, cognitiva, cultural, religiosa, etc.; y para el desarrollo en convivencia de ese complejo tejido de diversidades que llamamos mundo. De aquí que precisemos que se trata de un ensayo filosófico orientado por el aliento de «engrandecer» el mundo, que quiere decir contribuir a elevar el mundo, en y por sus diversidades, a una dignidad ontológica, epistemológica, cultural, religiosa, etc., superior.

Se entiende que si el esbozo teórico-práctico de la filosofía intercultural se aplica a aportar su granito de arena a esa tarea de dignificar el mundo, ello se debe a que asume como

<sup>7</sup> Para una visión panorámica del problema de la relación entre «teoría» y «praxis» ver: las entradas correspondientes en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (1971); Bien *et al.*, 1989: 1277-1307; Tosel y Barata-Moura, 1999: 1310-1318; Schmidt, 1973: 1107-1138; Arendt, 1960; Dangelmayr, 1979 (y la bibliografía ahí recogida). Y para el pensamiento crítico al que nos referimos en concreto ver: Dussel, 1977; Ellacuría, 1990; Gramsci, 1975; Habermas, 1974; Horkheimer, 1974; Kosik, 1967; Sánchez Vázquez, 1980.

<sup>8</sup> Cabe recordar aquí, además de los aportes de Richard Högnigswald y Georg Simmel, a Ernst Cassirer con su *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt 1977) y su *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Darmstadt 1990); pero sin olvidar los aportes de José Martí a lo que él llamó «la filosofía de la relación».

un desafío prioritario el proceso de empobrecimiento del mundo al que nos hemos referido en el primer punto de este trabajo.

Retomemos, pues, esta idea como marco para situar la propuesta alternativa de la filosofía intercultural que esbozaremos ahora con la presentación de algunos aspectos importantes de su perfil filosófico. Pero tengamos presente al mismo tiempo dos acotaciones.

Primero que, aunque las consideraciones hechas sobre el empobrecimiento del mundo han enfatizado la consecuencia de la pérdida de pluralidad temporal –lo que se explica porque la intención de fondo era la de aclarar la relación entre interculturalidad e historicidad–, el proceso del empobrecimiento no puede reducirse a dicha consecuencia. La consecuencia de la reducción del pluralismo temporal es, posiblemente, un resultado fundamental de ese proceso, que hay que presuponer incluso para poder explicar muchos otros; pero no es la única consecuencia. O sea que el empobrecimiento del mundo es un proceso que engloba muchas dimensiones: material, experiencial, cultural, religiosa, cognitiva, etc. A esta pluridimensionalidad nos referíamos cuando hablábamos de un esbozo para «engrandecer» el mundo en y desde toda su compleja diversidad.

Y segundo que, aunque la filosofía intercultural toma el fenómeno del empobrecimiento del mundo como el contexto mayor en el que debe situar su quehacer hoy, está conciente de que es un proceso antiguo, de largo recorrido y con el arrastre de heridas no cicatrizadas que vienen de muy lejos ¿Cómo negar, por ejemplo, que este proceso tiene mucho que ver con lo que algunos teólogos llaman la *memoria passionis* de la humanidad y/o la realidad real de los pueblos crucificados?,<sup>9</sup> ¿cómo no reconocer que tiene que ver también con la denuncia martiana de la conquista de América y de sus consecuencias como acto por el que se le roba al universo una de sus páginas? (Martí, 1975a: 335); o, por poner otro ejemplo, ¿cómo discutir que es el proceso que identifica y diagnostica Walter Benjamin (1980b: 219) cuando en un dramático aviso nos interpela con la «actualidad» de un desarrollo histórico que nos empobrece porque nos obliga a ir abandonando, trozo tras trozo, nuestra herencia de humanidad?

Conciente de ello la filosofía intercultural no eleva ninguna pretensión de paternidad o maternidad en lo relativo al diagnóstico de este problema. Como simple ceguera de vanidad, nos parece, desmiente la evolución social e intelectual de la humanidad cualquier pretensión en ese sentido. Pero la filosofía intercultural tampoco reclama que se le reconozca a la respuesta que propone una novedad absoluta, pues también en la «terapia» que esboza para afrontar las consecuencias del proceso de empobrecimiento del mundo está conciente de que

---

<sup>9</sup> Cf. Metz, 2002; Sobrino, 1992; Mate, 1997

hace memoria de memorias y de que sigue, por tanto, en su camino las huellas de muchos caminos bloqueados por la Historia lineal; caminos que, de haber sido reconocidos y respetados, serían muestra de la elasticidad de un universo que, para florecer en toda su realidad, necesita desarrollarse como un *Multiversum* (Bloch, 1975: 170 ss.; Kimmerle, 1996). Pero pasemos ahora al cometido propio de este apartado.

Por lo dicho sobre el proceso de empobrecimiento del mundo como un estado de actualidad de realidades –comprendidas las humanas– en el que la filosofía intercultural percibe un desafío prioritario para todo quehacer crítico hoy, no puede sorprender que comencemos esta aproximación a su perfil destacando el aspecto de la orientación contextual. Puede parecer paradójico, pero 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.

Con este reclamo de la raigambre contextual para el pensar filosófico la filosofía intercultural no quiere, sin embargo, oponer al globalismo actual (Beck, 1997) un localismo romántico ni pretende tampoco sugerir que la respuesta al proceso que Franz Hinkelammert (1998) ha analizado y denunciado como el proyecto de un mundo según «el mapa del emperador» sea simplemente la fragmentación del mundo según los muchos mapas de los aldeanos vanidosos de los que hablaba José Martí (1975a: 75). Pues la afirmación de la contextualidad la entiende la filosofía intercultural más bien en el sentido de recuperación de la significación de los *parajes* del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva *topografía del mundo* que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el *mapamundi* imperial, por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares. Dicho con otras palabras, para la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen también como *centros de documentación* de mundo, esto es, como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo.

Mas, ¿no se cae con ello en el contextualismo que aísla los *parajes* del mundo y hace imposible la comunicación y la búsqueda de la universalidad? Ya decíamos que la filosofía intercultural no asocia esta idea con la fragmentación del mundo pues no se trata de hacer la apología del regionalismo o provincialismo sino de 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 comunicació sobre possibles universals compartits en y desde las diferencias (Antweiler, 2007). Sin diversidad los discursos pretendidamente universalistas serían en realidad discursos tautológicos en los que se repite, ya sea por alienación o por abierta dominación, la visión de la realidad de la cultura hegemónica en una determinada época, es decir, de la cultura que en ese momento ha ocupado la mayor porción de espacio y de tiempo del mundo; o bien serían discursos vacíos en los que únicamente resuena el eco de conceptualizaciones formales desvinculadas de toda «carga» de diferencia contextual. Lo que quiere decir, en positivo, que para el desarrollo de una universalidad que no sea ni tautológica ni vacía es necesaria la pluralidad. Pero ello significa por su parte que nos estamos refiriendo 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. 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.

Retengamos, como síntesis de este primer aspecto, que la comprensión de la filosofía intercultural en el sentido de un filosofar contextual quiere destacar su esfuerzo por articularse, en abierto contraste con las formas de pensar y de hacer que empobrecen el mundo, como una filosofía que ayude a leer el mundo en la clave de esa nueva topografía y a formular la cuestión por lo universal a la luz de esa nueva constelación de realidades que saben de su dignidad. Esto último significa –tal como hemos tratado de insinuar (y que mencionamos de nuevo porque nos falta tiempo para seguir el desarrollo de esta reformulación)– plantear la búsqueda de la universalidad no desde una teoría sino desde prácticas que, animadas por la *inquietud* por lo común de la que hablamos, abren un horizonte de defensa común de lo digno, que es al mismo tiempo un proceso de co-dignificación.<sup>10</sup> Pero volvamos a nuestro punto.

Su caracterización como filosofar contextual implica, sin embargo, para la filosofía intercultural la revisión de la relación que, en tanto precisamente que no renuncia al nombre de filosofía, mantiene con la universalidad que para sí reclama la razón filosófica tradicional. Pues, para la filosofía intercultural, esa nueva topografía del mundo que se desprende de la dignificación contextual conlleva la necesidad de replantear su relación con la razón filosófica

---

<sup>10</sup> En varias obras hemos explicitado esta idea de una universalidad que crece desde y con las diferencias contextuales. Cf. Fomet-Betancourt, 2001a, 2004b, 2006.

radicalizando las críticas de la razón hechas hasta ahora en Europa (Kant, Feuerbach, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Ortega, Merleau-Ponty, Sartre, Zubiri etc.)<sup>11</sup> mediante la elaboración de una topología de la razón filosófica que sería la base para una crítica intercultural de la misma.<sup>12</sup> He aquí el segundo aspecto importante que queremos destacar en nuestra presentación del perfil de la filosofía intercultural.

Centrándonos en lo más relevante, nos permitimos destacar que la crítica intercultural de la razón filosófica que propone la filosofía intercultural como parte integrante de esta tarea mayor que es la lucha por una humanidad equilibrada también epistemológicamente (Sousa Santos, 2000), va más allá evidentemente que la crítica del racionalismo o de la razón racionalista – crítica ya realizada, como indican algunos de los nombres antes citados a este respecto –, pero más allá también que el reconocimiento de una pluralidad de racionalidades o de voces de la razón (Apel, 1987; Habermas, 1989: 153-186). Suponiendo estos avances críticos, que muestran por cierto cómo lo que solemos denominar con el nombre general de tradición filosófica occidental es mucho más complejo de lo que a veces se piensa, la crítica intercultural de la razón filosófica se proyecta como crítica de la historia de gestación de la idea de razón y de la historia del uso de dicha idea para discernir, por ejemplo, lo que significa pensar, conocer, saber, justificar, valorar, etc. Es, por tanto, crítica del racionalismo (occidental), de las racionalidades (eurocéntricas) y de sus sistemas (monoculturales), pero es sobre todo crítica de la historia de constitución de la razón como paradigma o medida para medir todas las medidas (disposiciones prudenciales) que los seres humanos desarrollan para pensar y hacer con medida.

La intención de esta crítica es, por consiguiente, la de rehabilitar lo que, en su historia de constitución y de expansión como regla universal, la razón ha medido y muchas veces «discriminado» (pensamiento mitológico o prelógico, saber místico, conocimiento simbólico, la imaginativa etc.) como ámbitos de inteligencia desde los cuales conviene medir la medida de la razón constituida. Y el método de esta crítica sería justamente el diálogo intercultural en el sentido de un intercambio, abierto y sin prejuicios, en el que, para decirlo con una expresión de Ignacio Ellacuría (1989), «los lugares que dan verdad»<sup>13</sup> se reconocen como contextos y tradiciones capaces de medir la medida de la razón y con ello también como horizontes que redimensionan la idea misma de la razón al proyectarla sobre el espejo del *multiversum* cultural (Fornet-Betancourt, 2001a, 2001b).

---

<sup>11</sup> Además de las famosas «Críticas» kantianas y de las elaboradas por los otros filósofos citados hay que recordar también la crítica que hace Marx desde su categoría del «humanismo real» y de la tradición que lo sigue.

<sup>12</sup> Entendiendo que es una crítica más radical que la ensayada por Zimmermann (2002), por ejemplo.

<sup>13</sup> Cf. Flores, 1997; Samour, 2002.

Y no hace falta decir que esta crítica intercultural de la razón es también para la filosofía intercultural una manera de luchar contra el empobrecimiento del mundo. Pero sigamos nuestra presentación.

Un tercer aspecto, que hay que ver en vinculación con los dos anteriores, es la especial relación que desarrolla la filosofía intercultural con el hecho de la diversidad cultural. Como su mismo nombre indica el perfil de la filosofía intercultural se caracteriza también no sólo por la afirmación de la pluralidad de culturas sino igualmente, y acaso sobre todo, por la convicción (normativa) de que se trata de una pluralidad en comunicación. No se entiende, por tanto, como continuadora de la gran tradición de la filosofía de la cultura.<sup>14</sup> Reconoce su deuda con las intuiciones de algunos precursores de la filosofía de la cultura (Fornet-Betancourt, 2001b); pero se perfila como filosofía del diálogo intercultural o, si se prefiere, como filosofía desde el contexto de la comunicación entre las culturas, siendo lo decisivo en ello que su objetivo expreso no es explicar los fenómenos culturales, no es descubrir la génesis de la cultura ni su funcionamiento ni carácter, sino sacar las consecuencias que el encuentro entre culturas tiene para la configuración de la filosofía. Por eso justamente habla la filosofía intercultural de la necesidad de transformar la filosofía y se entiende a sí misma como un método de transformación de la filosofía.<sup>15</sup>

En tanto que filosofía que hace del diálogo intercultural un lugar filosófico privilegiado, un lugar desde el que deben repensarse todos los contenidos y todas las disciplinas filosóficas –incluida, por supuesto, la filosofía de la cultura– así como la función de la filosofía en el mundo, la filosofía intercultural desarrolla una relación específica con las culturas porque, como apuntábamos arriba, las considera como universos en interacción. Pero, ¿qué significa esta relación intercultural con las culturas?

Significa, primero, que la filosofía intercultural trabaja con un concepto de cultura que, resumido en una tesis, la sitúa más allá del multiculturalismo, pero más acá del transculturalismo. Pues, por una parte, hace valer contra las posiciones multiculturalistas que el desafío no está en «organizar» la coexistencia cultural en la pluralidad o «gestionar» relaciones de exterioridad entre las muchas culturas, sino en desarrollar entre las culturas una cultura de prácticas interactivas que cualificarían la coexistencia como una convivencia *intercultural* en cuyo proceso las culturas pueden experimentar fuertes cambios (Rodrigo Alsina, 1999). Mas, por otra parte, la filosofía intercultural expresa sus reservas frente al

<sup>14</sup> Cf. Mall, 1995; Wimmer, 2004; Vallescar, 2000.

<sup>15</sup> Además de las obras ya citadas de Mall, 1995; Kimmerle, 1996; Wimmer, 2004 y Vallescar, 2000; pueden verse además: Choe, 2006: 195-212; Estermann, 1998; y sobre todo las actas de los congresos internacionales de filosofía intercultural editados por nosotros.

transculturalismo al entender que la interacción cultural no lleva automáticamente a la disolución de las culturas y sus referencias identitarias. No es seguro que el encuentro entre culturas desemboque en prácticas culturales híbridas o mezclas insípidas (García Canclini, 1989; Dietz, 2003), sin tronco identitario, porque la convivencia intercultural puede igualmente activar facetas desconocidas de lo propio o enriquecer tradiciones contextuales.

Vemos así que la filosofía intercultural se relaciona con las culturas a la luz de una concepción que trata de evitar el cierre de las culturas en las tradiciones que tienen como fundantes –o sea que su visión no es la de culturas como «contenedores»– (Antweiler, 2007: 135 ss.), pero a la vez evitar también el abandono total de las tradiciones a dinámicas disolventes –o sea que no considera las culturas como simples estaciones de paso o construcciones gratuitas– que llevarían a su desaparición en una supuesta cultura global (Berrato, 2006; Rojas Mix, 2006).

La relación intercultural de la filosofía intercultural con las culturas se inspira en una concepción, por tanto, que quiere evitar los riesgos del etnocentrismo y de la sacralización de las tradiciones, por una parte, y, por otra parte, evitar la tentación de caer en un superficial cosmopolitismo que (sobre todo en el contexto actual de una asimetría de poder que se agudiza cada vez más) sería un particularismo camuflado.

De donde se desprende, segundo, que la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas significa la opción por aprovechar la cualificación de la diversidad cultural como un espacio abierto de interacción para promover en el encuentro o diálogo intercultural momentos de corrección en las culturas, subrayando que, además de la crítica intercultural insinuada antes, la intención es la de fomentar en cada cultura las dinámicas de crítica intracultural. La interculturalidad no debe ser sólo motivo y ocasión que las culturas aprendan a rehacer el mapa de las fronteras (diferencias) que las identifican como tales sino también para que, apoyándose en ese intercambio, revisen igualmente el ordenamiento establecido en su propia casa. Este trabajo de crítica intracultural es de importancia fundamental ya que es por él cómo las culturas pueden abrirse a posibilidades que ellas mismas han marginado en su configuración real y descubrir así que hay también una diversidad «interior». Es, si se prefiere, la otra cara que complementa la crítica intercultural.

En resumen, pues, la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas se concretiza en un movimiento crítico que conoce dos tiempos correlativos: el intercultural y el intracultural (Fornet-Betancourt, 2004a: 129 ss.).

En tercer lugar señalemos por último que la relación intercultural que la filosofía intercultural mantiene con las culturas es una relación por la cual la filosofía aprende a

relacionarse de otra manera consigo misma porque, al abrirse al diálogo intercultural y reconocerlo como un lugar filosófico, el diálogo entre las culturas se convierte en el espacio donde se le hacen manifiestas a la filosofía las «preferencias» culturales que contienen las referencias que actualmente tienen todavía mayor peso en su desarrollo teórico, metodológico o ético. Aquí se le hace patente a la filosofía la *desproporción* cultural que ha marcado, y marca aún, su desarrollo. Esta experiencia es, en el fondo, la que impulsa al momento ya mencionado de crítica intercultural de la razón filosófica –que se puede entender como un momento específico del desarrollo de una nueva relación de la filosofía consigo misma– y la que explica la exigencia de la transformación intercultural de la filosofía en general.

Por ello debemos precisar que, cuando definíamos antes la filosofía intercultural como filosofía del diálogo intercultural, teníamos en mente también este proceso de mutua fecundación por el que la filosofía aplica a sí misma la exigencia de una relación intercultural. Es decir que no es simplemente un filosofar que piensa lo intercultural sino más bien una filosofía que se reconstruye desde relaciones interculturales. La interculturalidad no es, pues, únicamente su objeto de investigación. Es mucho más, es su método para comprender el mundo y su método para comprender de muchas maneras la manera filosófica de pensar y de hacer en el mundo.

Un cuarto aspecto que caracteriza igualmente el perfil de la filosofía intercultural es su empeño en encarnar la hermenéutica intercultural de los contextos del mundo –que, como conviene recordar ahora para conocer el trasfondo de lo que sigue, se inspira en el principio de que el respecto a la alteridad del otro *obliga* a renunciar a «representar» o «suplantar» al otro– en una perspectiva explícitamente política que acompañe las prácticas sociales mediante las cuales los miembros de una cultura intentan mantener vivos los mundos reales en que se plasman los valores de sus memorias. Con el desarrollo de esta perspectiva de acompañamiento a la resistencia cultural la filosofía intercultural quiere asumir el desafío que plantea hoy a la humanidad la globalización de una civilización neoliberal. Se perfila, pues, en este nivel, como contribución a la defensa de alternativas.<sup>16</sup> Ante el peligro de que el empobrecimiento del mundo se agudice con la planetarización de un espíritu neoliberal y con la subsiguiente planificación de un mundo en el que el lugar de la diversidad cultural sería el museo o el archivo, la filosofía intercultural se perfila como filosofía política del derecho de las culturas a ocupar mundo, es decir, a crecer con el mundo y a contribuir a que el mundo crezca con ellas.

---

<sup>16</sup> Cf. Fonet-Betancourt, 2004 y 2006; Ameigeiras y Jure, 2006; Michelini, 2002; Salas, 2003; Sikedum, 2003.

Por último destaquemos brevemente un quinto aspecto en el perfil de la filosofía intercultural. Es el énfasis que pone en la articulación de una renovada práctica antropológico-pedagógica que contribuya a corregir la revolución antropológica que ha significado la globalización de la concepción del ser humano de la modernidad capitalista (centroeuropea-norteamericana). Frente a las consecuencias antropológicas de la expansión de ese modelo de civilización, que la filosofía intercultural entiende como una dimensión central en el proceso de empobrecimiento del mundo, se propone, por tanto, promover un nuevo giro antropológico que, basado en la relación entre las nuevas topologías de lo humano<sup>17</sup> que posibilitan el diálogo de culturas y el método de antropologías contextuales (Descola, 2005; Poché, 1996), lleve a la *formación* de un tipo humano que repara la pérdida de sustancia humana y cósmica que ha supuesto el desarrollo de un humanismo antropocéntricamente mal entendido. De aquí que este aspecto, como es obvio, conlleve al mismo tiempo una fuerte componente pedagógica y que la filosofía intercultural mantenga un diálogo especial con la pedagogía, y más en concreto todavía, con la educación intercultural.<sup>18</sup>

### 3. Observación final

En las reflexiones expuestas hemos intentado mostrar que, si queremos superar realmente hábitos de pensar y de hacer que nos impelen a definir las diferencias culturales desde las deficiencias que vemos en ellas al compararlas con lo que somos y tenemos, debemos abandonar todo paradigma viciado por la idea de la suficiencia. Por eso recordamos la justificada crítica de Emmanuel Levinas a la filosofía de la suficiencia del Ser, al mismo tiempo que criticamos el paradigma de la historicidad en tanto que intento de sustituir la suficiencia de la Ontología por la suficiencia de la Historia. El desarrollo de relaciones interculturales en la diversidad cultural (que merezcan ese nombre) exige en ese sentido una inversión paradigmática que sería justamente una vuelta a las experiencias de insuficiencia en toda tradición y/o práctica cultural.

El diálogo intercultural, por tanto, se malentiende si se piensa que con él se busca una nueva manera de lograr la suficiencia. No se pretende sustituir la suficiencia de la Historia por

---

<sup>17</sup> El interesante proyecto *Topologien des Menschlichen* es todavía eurocéntrico. Cf. Schmidinger y Sedmak 2004-2010.

<sup>18</sup> Cf. Klesing-Rempel 2002; Ansión y Tubino, 2007; Mecheril y Witsch, 2006. Debe notarse que este diálogo con la pedagogía es en realidad un ejemplo concreto del esfuerzo de la filosofía intercultural por «renegociar» desde el horizonte de la diversidad las fronteras establecidas entre las disciplinas del saber. Y anotemos todavía que este esfuerzo es para nosotros parte de la transformación intercultural de la filosofía que se propone. Lo cual además debe tener naturalmente consecuencias institucionales. Una filosofía intercultural necesita nuevas formas de institucionalización y de organización.

la suficiencia de la interculturalidad. La filosofía intercultural es consciente de que el diálogo entre culturas que se comprenden insuficientes y que se comunican desde esa experiencia no anula la insuficiencia, no «completa» las culturas, sino que las transforma en sus insuficiencias y les abre nuevas perspectivas para el trato con la insuficiencia en su propia configuración. Es verdad que por este diálogo las culturas, aunque no ganan en suficiencia, sí ganan universalidad; y es por eso también que insistimos en la idea de que la filosofía intercultural no renuncia a la reconstrucción de la universalidad. Sólo hay que tener en cuenta que se trata de una universalidad abierta, sin firma, y que sólo una universalidad consciente de su insuficiencia es una universalidad que *cuida* su calidad abierta (Fornet-Betancourt, 2004a: 74).

A la luz de esta aclaración queremos volver, para terminar, a la idea del empobrecimiento del mundo para insistir en que la alternativa que la filosofía intercultural intenta desarrollar ante este proceso con la metáfora de «engrandecer» el mundo poco tiene que ver con un «programa» de enriquecimiento, de aumento de productividad de cosas o de eficiencia en la gestión de riquezas. Decíamos que el horizonte para la crítica del proceso de empobrecimiento lo marcaba el principio de la dignificación, no de la riqueza. Y ahora queremos precisar que en ese sentido el «engrandecimiento» del mundo mucho tiene que ver también con prácticas de «vaciamiento» del mundo que frenen eso que ya Hölderlin denunció como «el paso de la máquina» que llena el mundo de cosas prescindibles (Heidegger, 1992: 4).<sup>19</sup>

Estamos, pues, ante un gran desafío, pero tenemos que afrontarlo porque como dice Gabriel García Márquez, los pueblos condenados a cien años de soledad no tienen una segunda oportunidad en esta tierra (García Márquez, 2002).

## **Bibliografía**

- ALIGHIERI, D. (1956): *La divina comedia*, en *Obras Completas*, Madrid, BAC.
- AMEIGEIRAS, A. Y JURE, E. (comp.) (2006): *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- ANSION, J. Y TUBINO, F. (eds.) (2007): *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima, UNiversidad Católica del Perú.
- ANTWEILER, CH. (2007): *Was ist den Menschen gemeinsam?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---

<sup>19</sup> Ver también: Kusch, 1975; Pagano, 1999.

- APEL, K.-O. (1987): «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», *Concordia*, 11, pp. 2-23.
- ARENDE, H. (1960): *Vita activa*, Stuttgart, Kohlhammer.
- BARRETO J. (2006): *Crítica de la razón mediática*, Caracas, CIPUST.
- BECK, U. (1997): *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt /M., Shurkamp.
- BENJAMIN, W. (1980a): «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften*, Band I-2, Frankfurt /M., Shurkamp.
- (1980b): «Erfahrung und Armut», en *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt /M., Shurkamp.
- BIEN, G. *et al.* (1989): «Praxis», en RITTER, J. Y GRÜNDER, K. (eds.) (1989): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band VII, Basel/Stuttgart, Schwabe.
- BLOCH, E. (1962): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt /M., Shurkamp
- (1975): *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, Frankfurt /M., Shurkamp.
- (1976): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt /M., Shurkamp.
- BUCKHARDT, J. (1985): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig, Kroener.
- BUHR, M. Y DIETZSCH, S. (1990): «Geschichtsphilosophie», en SANDKÜHLER, H. J. (ed.) (1990): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Band II, Hamburg, Meiner Verlag.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P. (1960): *El Gran Teatro del Mundo*, Madrid, Aguilar.
- (1962): *La vida es sueño*, Madrid, Aguilar.
- CANADELL, A. (2005): *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme* (tesis doctoral), Universitat de Barcelona.
- CASTELLI, E. (1954): *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- CHOE, H. (2006): «Praxis of interculturality in Asia», en FORNET-BETANCOURT, R. (ed.) (2006): *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt /M., IKO-Verlag.
- DANGELMAYR, S. (1979): *Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl-Marx und ihre Vorgeschichte*, Meisenheim, Anton Hain.
- DESCOLA, PH. (2005): *Par-delà la nature et la culture*, Paris, Gallimard.
- DIERSE, U. Y SCHOLTZ, G. (1974): «Geschichtsphilosophie», en RITTER, J. (ed.) (1974): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band III, Basel/Stuttgart, Schwabe.
- DIETSCHY, B. (1988): *Gebrochene Gegenwart*, Frankfurt /M., Vervuert.
- DIETZ, G. (2003): *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*, Granada, Universidad de Granada.
- DUSSEL, E. (1977): *Filosofía de la liberación*, México, Edicol.

- ELEADE, M. (1979): *El mito del eterno retorno*, Madrid. Alianza.
- ELLACURÍA, I. (1989): «El desafío de las mayorías pobres», *Estudios Centroamericanos*, 493-494, pp. 1075-1080.
- (1990): *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador. UCA Editores.
- ENGEL, J. J. (ed.) (1775-1777): *Der Philosoph für die Welt*, Leipzig, Dyck.
- ESTERMANN, J. (1998): *Filosofía andina*, Quito, Abya-Yala.
- FERRETER MORA, J. (1971): *Diccionario de Filosofía*, Vol. I, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- FLORES, V. (1997): *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México, Universidad Iberoamericana.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001a): *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- (2001b): «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», *Diálogo filosófico*, 51, pp. 411-426.
- (2004a): *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, Verlag Mainz.
- (2004b): *Sobre el concepto de interculturalidad*, México, Consorcio Intercultural.
- (2006): *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, Verlag Mainz.
- FRAISSE, G. (2007): *Du consentement*, Paris, Seuil.
- HAHN, P. (2007): *Ernst Bloch: Die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss auf das lateinamerikanische Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen zum Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog* (tesis doctoral), Aachen, Verlag Mainz.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989): *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (2002): *Cien años de soledad*, Madrid, Cátedra.
- GRAMSCI, A. (1975): *Il materialismo storico*, Turín, Einaudi.
- HABERMAS, J. (1974): *Theorie und Praxis*, Frankfurt /M., Shurkamp.
- (1989): «Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt der Stimmen», en HABERMAS, J. (1989): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt /M., Shurkamp.
- HALDER, A. Y VORGRIMMLER, H. (1960): «Geschichtstheologie», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder-Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1970a): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Band VII, Frankfurt /M., Shurkamp.

- (1970b): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M., Shurkamp.
- (1973): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Band XII, Frankfurt/M., Shurkamp.
- HEIDEGGER, M. (1992): *Die Armut*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft (1992).
- HINKELAMMERT, F. (1998): *El mapa del emperador*, San José, DEI.
- HORKHEIMER, M. (1974): *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, Frankfurt /M., Shurkamp.
- JOSÉ MARTÍ, J. (1975a): «Nuestra América », en *Obras Completas*, Vol. VI, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.
- (1975b): «El hombre antiguo de América y sus artes primitivas», en *Obras Completas*, Vol. VIII, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.
- KIMMERLE, H. (ed.) (1996): *Das Multiversum der Kulturen*, Amsterdam, Rodopi.
- KLESING-REMPEL, U. (ed.) (2002): *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México, Plaza y Valdés.
- KOSIK, K. (1967): *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.
- KUFELD, K. (2003): «Multiversum y no contemporaneidad», en VV. AA. (2003): *Noche del mundo y razón utópica*, San José, Ediciones Perro Azul.
- KUSCH, R. (1975): *América profunda*, Buenos Aires, Bonum.
- LEVINAS, E. (1974) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Nijhoff.
- (1980): *Totalité e infini*, La Haya, Nijhoff.
- LÖWITH, K. (1981): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Metzler.
- MALL, R. A. (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MATE, R. (1997): *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos.
- MECHERIL, P. Y WITSCH, M. (eds.) (2006), *Cultural Studies und Pädagogik*, Bielefeld, transcript Verlag.
- MEINECKE, F. (1959): *Die Entstehung des Historismus*, München, Oldenbourg Verlag.
- METZ, J. B. (2002): *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta.
- MICHELINI, D. J. (2002): *Globalización, interculturalidad y exclusión*, Río Cuarto, ICALA.
- PAGANO, C. M. (1999): *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*, Concordia Reihe Monographien, Band 26, Aachen, Verlag Mainz.
- PANIKKAR, R. (1967): *Técnica y tiempo*, Buenos Aires, Columba.
- (1993): *La nueva inocencia*, Estella, Ed. Verbo Divino.
- (1999a): *El silencio del Buddha*, Madrid, Ediciones Siruela.

- (1999b): *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta.
- (2005): *De la mística*, Barcelona, Herder.
- POCHE, F. (1996): *Sujet, parole et exclusion*, Paris, L'Harmattan.
- RENDTOFF, T. (1974): «Geschichtsphilosophie», en RITTER, J. (ed.) (1974): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band III, Basel/Stuttgart, Schwabe.
- RICKERT, H. (1924): *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, Winter.
- RIVERA DE VENTOSA, E. (1975): *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia*, Zamora, Monte Casino.
- RODRIGO ALSINA, M. (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.
- ROJAS MIX, M. (2006): *El imaginario*, Buenos Aire, Prometeo.
- ROSENZWEIG, F. (1976): *Der Stern der Erlösung*, La Haya, Nijhoff.
- SALAS, R. (2003): *Ética intercultural*, Santiago, Ediciones Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.
- SAMOUR, H. (2002): *Voluntad de liberación*, San Salvador, UCA Editores.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1980): *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo.
- SARTRE, J. P. (1960): *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard.
- SCHMIDINGER, H. Y SEDMAK, C. (eds.) (2004-2010): *Topologien des Menschlichen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHMIDT, A. (1973): «Praxis», en KRINGS, H. et al. (eds.) (1973): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band IV, München, Kösel.
- SEVERINO, E. (1980): *Destino della necessità*, Milan, Adelphi.
- SIDEKUM, A. (org.) (2003): *Interpelação ética*, São Leopoldo, Nova Harmonia.
- SOBRINO, J. (1992): *El principio misericordia*, Santander, Sal Terrae.
- SOUSA SANTOS, B. (2000): *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- STERN, A., *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, EUDEBA.
- TOSEL, A. Y BARATA-MOURA, J. (1999): «Praxis», en SANDKÜHLER, H. J. (ed.) (1999): *Enzyklopädie Philosophie*, Band II, Hamburg, Meiner Verlag.
- VALLESCAR, D. (2000): *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Madrid, El Perpetuo Socorro.
- WIMMER, F. M. (2004): *Interkulturelle Philosophie*, Wien, WUV.
- ZIMMERMANN, E. (2002): *Kritik der interkulturellen Vernunft*, Paderborn, Mentis.

Recibido el 30 de abril de 2010.  
Aceptado el 30 de mayo de 2010.