

INTERCULTURALIDAD O BARBARIE 11 TESIS PROVISIONALES PARA EL MEJORAMIENTO DE LAS TEORÍAS Y PRÁCTICAS DE LA INTERCULTURALIDAD COMO ALTERNATIVA DE OTRA HUMANIDAD

Raúl FORNET-BETANCOURT

Universidad de Bremen

Resumen: En 11 tesis el presente artículo resume algunas perspectivas para mejorar tanto la teoría como la práctica de la interculturalidad en el contexto de la llamada “cultura global” de la sociedad actual dominante.

Las tesis propuestas en este trabajo subrayan, por una parte, el valor de la recuperación de la contextualidad como situación de vida ; y con ello proponen al mismo tiempo, por otro lado, la necesidad de renovar las instituciones educativas, culturales y políticas que controlan en gran medida la producción y la transmisión de conocimiento así como las relaciones entre pueblos y culturas.

Palabras claves: interculturalidad : globalización: educación: filosofía: conocimiento: sociedad

Abstract: The 11 theses of this article line out some perspectives in order to improve the theory and the practice of interculturality in the context of the so-called “global culture” in the contemporary dominant society.

On the one hand the theses presented in this paper underline the value of recovering contextuality as a condition of life; on the other hand they also underline the necessary renewal of the educational, cultural and political institutions which to a great extent control the production and transmission of knowledge as well as the relations between peoples and cultures.

Keywords: Interculturality: Globalisation: Education: Philosophy: Knowledge: Society

Observación preliminar

Las reflexiones que presento a continuación quieren ofrecer algunas pistas para enfrentar el desafío que sigue significando en América Latina la opción por ocuparse de la interculturalidad y por promover su enfoque. Mis

reflexiones intentan ser, por tanto, consideraciones interculturales. Pero debo aclarar de entrada dos aspectos.

Primero que mis consideraciones versarán evidentemente sobre la interculturalidad, pero poniendo su foco de atención en la *finalidad* que queremos alcanzar mediante la interculturalidad. El objetivo crítico a que apunta la interculturalidad está, pues, en el primer plano de mis reflexiones, y desde él intentaré considerar la opción por la interculturalidad.

¿Por qué esta manera de proceder? Porque me parece que la clarificación concientizadora del programa alternativo del movimiento intercultural es decisiva no sólo para saber con qué temas hemos de comenzar y/o priorizar cuando optamos por la interculturalidad, sobre todo en el plano educativo (que será el plano de fondo de nuestras consideraciones aquí), sino también para poder determinar mejor el método o la manera cómo han de ser tratados los temas que priorizan. Saber concientemente de la finalidad por la que trabajamos es, pues, importante para saber de qué debemos ocuparnos hoy y cómo debemos hacerlo.

Esto quiero decir entonces que mis reflexiones aquí tienen que ver más con las condiciones fundamentales de teorías y prácticas encaminadas a la realización de la finalidad del programa de la interculturalidad que con aspectos concretos de la investigación intercultural. Y es por eso que las presentamos como pistas para el mejoramiento de las condiciones mismas de nuestro trabajo intercultural, y no sólo como perspectivas para mejorar campos concretos de la investigación intercultural. Toda mejoría en este sector concreto implica mejorar las condiciones teóricas y prácticas dadas. Es más, el mejoramiento de las condiciones para el ejercicio de interculturalidad conlleva necesariamente una potenciación de los campos en los que se pueden llevar a cabo estudios interculturales. En suma, pues, mis reflexiones consideran las condiciones, que no aspectos específicos, de los estudios interculturales; y ello, repito, a la luz de la finalidad a cuyo servicio está el programa intercultural.

Y en segundo lugar debo aclarar que, como se desprende de lo anteriormente señalado, mis reflexiones se mueven en un nivel de cierta generalidad para poder considerar en ellas las condiciones fundamentales que hoy me parecen más relevantes para mejorar la posibilidad misma de visualizar y realizar lo intercultural en toda la compleja diversidad de la finalidad que lo anima. De ahí también que presente las reflexiones que siguen no como un discurso que desarrolla alguna cuestión central y se articula como un estudio

sobre un tema concreto, sino más bien en la forma de “tesis provisionales” cuyo sentido e intención es la comunicación de “opiniones propositivas” –¡no ideas acabadas, listas para su aplicación!– de cara a la intensificación de un debate compartido sobre reglas, estrategias, medidas y programas comunes para mejorar las condiciones de realización la interculturalidad como mediación hacia una humanidad lograda en un mundo justo.

Primera Tesis

El defecto fundamental de gran parte de la filosofía occidental dominante, tanto en sus sistemas metropolitanos originales como en sus formas “inculturadas” en África, Asia y América Latina, es la búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas. Es cierto que esta filosofía conoce desde sus comienzos en Grecia la tradición de la “duda”, y que ha sabido cultivarla en sus diferentes épocas de desarrollo hasta hoy. Pero, como muestran importantes modelos de aplicación y de continuación de esta tradición –pensemos por ejemplo en la duda metódica de René Descartes o en la *epoché* o reducción fenomenológica de Edmund Husserl–, esa misma tradición contestaria resulta a fin de cuentas neutralizada en su fuerza negativa y puesta al servicio de la afirmación de la línea dominante de la búsqueda de certezas absolutas y de discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano *en cuanto tal*.

Teniendo en cuenta, pues, el desarrollo de esta filosofía, es decir, las consecuencias del impacto mundial que ha tenido por su expansión temática e institucional en todos los continentes de la tierra, mi primera tesis para un debate sobre las posibilidades de mejorar las condiciones para pensar y actuar hoy interculturalmente quiere llamar la atención sobre la necesidad de corregir esa cultura de las (supuestas) razones absolutas y las evidencias irrefutables, de los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles. Pues entiendo que en un mundo de razones absolutas y de evidencias es imposible pensar y actuar interculturalmente.

Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación.¹

1. Ver sobre esto los aportes de Perelman y Olbrechts-Tyteca, (1952 y 1958).

Mejorar las condiciones para nuestras teorías y prácticas de la interculturalidad supone así hacer la crítica de las consecuencias de la expansión de esa cultura filosófica dominante finalizada por el ideal de la evidencia y seguridad absoluta, que requiere siempre la univocidad. Y me parece que esa labor crítica debe ser doble.

Pues por una parte está el momento de crítica cultural, esto es, de crítica de la cultura propiamente dicho, que contemplaría la crítica de las “evidencias estructurales” en las que nos movemos y que condicionan, por consiguiente, nuestras actividades culturales estructurales. Pensamos, por ejemplo, en la institucionalización de las “evidencias” de la cultura dominante en los dominios de la economía, de la política, de la investigación científica, de la educación, tanto primaria como secundaria y superior, de la difusión cultural o de la información. En todos estos campos estructurales, como en muchos otros que no he mencionado, funcionan, “evidencias” que excluyen alternativas posibles *sistemáticamente* y que deben ser criticadas como lo que en realidad son: potencias aniquiladoras de diversidad y disenso.

En el nivel de este momento de crítica cultural estructural me parece que sigue siendo útil el recurso a los análisis de Karl Marx sobre la ideología y su crítica así como a su teoría del fetichismo.

Y por otra parte tenemos el momento que podríamos llamar de crítica de la conciencia personal que connotaría un ejercicio autocrítico de los hábitos, teóricos y prácticos, que garantizan nuestras propias evidencias personales y que deciden por tanto nuestro comportamiento cultural. Pero esta autocrítica deber ser más que una deconstrucción de las evidencias asimiladas o interiorizadas, pues debe comprender asimismo el examen de la conciencia que tenemos de esas evidencias y del uso que hacemos de las mismas como generantes de coherencia personal o identidad individual.

Como en el nivel cultural estructural, también en el campo de la conciencia personal las evidencias ciegan ante las diferencias, cambio y transformaciones; estrechan el horizonte y detienen, dogmatizando, el casi nunca claro flujo de la vida.

Desevidenciar la conciencia personal de lo que pretendidamente somos o creemos ser es así tarea autocrítica que mejora nuestras condiciones para pensar y hacer interculturalmente, ya que nos abre a otras posibilidades de ser, tanto dentro como fuera de nuestro ámbito, al descentrar la conciencia de la propia identidad.

En este nivel considero útiles la práctica de la meditación de las culturas orientales o el uso del examen de conciencia en la espiritualidad occidental así como momentos de la ética del ciudadano de sí mismo desarrollada por el Michel Foucault (1976) ² tardío o el método de la mala fé propuesto en el análisis existencial de Jean-Paul Sartre (1943: 85 y 643).

Segunda Tesis

A más tardar desde la fuerte impronta del cartesianismo el desprecio por los saberes contextuales, sensibles y con sabor a..., que son siempre saberes contingentes, forma parte del buen tono en la cultura filosófica dominante. Es el buen tono de la abstracción y de la liturgia o culto del saber especulativo que tritura el peso real de las diferencias en aras de un conocimiento desrealizador y desmundanizante que no *baja* a viajar por el mundo siguiendo el itinerario de sus culturas sino que *eleva* el mundo a conceptos que transsubstantializan realidades en identidades ideales reductibles.

Un mejoramiento de las condiciones para pensar y practicar la interculturalidad en el mundo de hoy requiere hacer frente a esta liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual porque sin mundo real, que es siempre un intermundo de múltiples contextualidades, no hay lugar ni ocasión para que nazca lo intercultural.

Por eso mi segunda tesis propone contrarrestar esa liturgia de conceptos niveladores de lo real con una cultura de conocimientos contextuales que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad. Por eso no se trata, en la propuesta de esta tesis, simplemente de reclamar la recuperación de la contextualidad para oponer al saber abstracto un conocimiento contextual. Se trata también de eso; pues, como decía, sin contextualidad no hay base para el desarrollo del diálogo intercultural que es intercambio e interacción entre mundos contextuales. Pero importante es, sobre esa base, tomar conciencia de que la contextualidad o, mejor dicho, las contextualidades, cuya validez cognitiva reclamamos, son *situacionales*.

Las contextualidades de las que hablamos son indicativas de *situaciones*. Y de ahí precisamente viene su riqueza para el diálogo intercultural porque,

2. Sobre todo el tomo 3: *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984; «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», en *Concordia* 6 (1984) 99-116; y «Herméneutique du sujet» en *Concordia* 12 (1988) 44-68.

en tanto que *situaciones*, las contextualidades no nos hablan únicamente del lugar o sitio donde se encuentra la gente, sino también de la experiencia que hace –tanto en sentido activo de lo que “pone en obra” como en el pasivo de lo que le “sucede”– en sus respectivos contextos; o sea que nos informan también sobre la *disposición* en que se está en un contexto, sobre el *estado* en que se está en él y, consecuentemente, sobre la *valoración* del mismo.

Contextualidades son de este modo topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad.

Pero yendo al punto que más interesa para el aspecto que quiere resaltar esta segunda tesis, diría que en vistas a mejorar las condiciones para el ejercicio de la interculturalidad mucho depende de si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre *situaciones* de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o culto del pensamiento desrealizante.

Orientadores en este sentido creo que podrían ser el pensamiento de José Martí³ con su proyecto de un filosofar para la vida, la tradición de la filosofía popular⁴ o el filosofar desde situaciones de Jean-Paul Sartre (1947-1976).

Tercera Tesis

El desprecio de las contextualidades, para cuya superación –dicho sea de paso– no basta simplemente la inocente vuelta fenomenológica a las cosas mismas porque se trata de descubrir también las estructuras injustas que las “ocultan”, conlleva naturalmente el desprecio de las encarnaciones de la misma condición humana. Podemos constatar, en efecto, que es igualmente de buen tono en la cultura filosófica dominante desdeñar la fragilidad de los seres humanos vivientes y concretos para preferir hablar de lo humano en general, de la *conditio humana* sin más, y hacerlo en lo posible desde el recurso a un sujeto trascendental.

3. Como es sabido Martí proyectaba escribir una “filosofía de la vida” en base a la consulta del “libro de vida”. Cf. José Martí (1975) *Cuadernos de Apuntes*, en *Obras Completas*, Tomo 19, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. Ver sobre esto: Raúl Fornet-Betancourt (1998).

4. Lo que aquí llamo “filosofía popular” es un movimiento complejo que se articula como tal en el contexto sociocultural de la ilustración alemana del siglo XVIII pero que repercute e influye en varios países europeos y latinoamericanos. Para su desarrollo e historia ver Fornet-Betancourt (2002: 175-268). En América Latina recuperó el concepto Cevallos (1985).

El culto de los conceptos abstractos implica así en este nivel el culto del “Hombre” sin más. Y es verdad que la liturgia del abstraccionismo no conoce ya el culto de los “santos”, pero sí conoce curiosamente en este nivel el culto del “héroe” pues ése es, y no otro, el papel que le asigna a la invención del sujeto trascendental como concepto de lo humano en sí.

La recuperación de las contextualidades *situacionales* significará, por tanto, asumir también la tarea de contradecir el culto del ser humano en abstracto con el desarrollo de antropologías contextuales (Poché, 1996). Que den cuenta no sólo de la fragilidad de la condición humana como nota distintiva de su corporalidad viviente sino también de la diversidad de *situaciones* en que se vive y experimenta la fragilidad de ser *este* humano, aquí, ahora y en estas condiciones sociales, culturales, económicas, etc.

Esto supone, por otra parte, una revisión radical de la cuestión de la subjetividad humana o, si se prefiere, del tema del sujeto. Pues una antropología contextual deberá poder mostrar que el sujeto humano, en tanto que ser corporal viviente, mundano y social, se personifica como un *contorno* específico de su respectiva contextualidad *situacional*. O sea que se trataría de redimensionar la clásica discusión sobre la subjetividad desde las experiencias y necesidades de seres humanos concretos y desde sus diferentes imaginarios.

Útil sería aquí, entre otros muchos recursos, la experiencia histórica del pensamiento semita o, más recientemente, los esbozos antropológicos de Miguel de Unamuno (1971), con su “apología” del ser humano de carne y hueso, y de José Ortega y Gasset (1983) en el marco de su proyecto de una razón vital; sin olvidar los aportes que realiza hoy Franz Hinkelammert (1998 y 2003) y el grupo del DEI a favor de una vuelta al sujeto viviente⁵.

Cuarta Tesis

La búsqueda de la evidencia y la univocidad, el culto de la conceptualización abstracta y el subsiguiente desprecio de lo contextual, incluyendo el desprecio por el sujeto concreto, han hecho cada vez más necesario en el desarrollo de la historia de la filosofía dominante que se postule y afirme la existencia de una razón filosófica única como criterio y medida de toda argumentación racional posible. Y sabemos también que con la absolutización de esta razón por el racionalismo europeo moderno ese medio de humanización que era,

5. Para los aportes del equipo ver la revista *Pasos*.

y es, la capacidad reflexiva de los seres humanos deja de ser tal para convertirse en un fin en sí mismo. 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 los mismo, aniquilador de las diferencias.

Se sobreentiende que bajo el reinado de esta razón la interculturalidad es imposible y que el mejoramiento de las condiciones para su práctica requiere una especie de rebelión contra la *Ley* que representa la razón absoluta; la rebelión de las contextualidades *situacionales* subordinadas a un orden abstracto que las condena a la desaparición. Sólo así podrán emerger voces y discursos liberados que, anulando la cultura del sometimiento a una Razón que se entiende como potencia *legisladora*, hacen posible una cultura razonada de las muchas formas contextuales en que los humanos dan razón de la situación de su condición.

Si queremos mejorar las condiciones para pensar y actuar interculturalmente, debemos entonces afrontar también la labor de la crítica contextual de la razón entronizada como *Ley*. Lo que quiere decir sin embargo que debemos insertar ese trabajo crítico en los movimientos sociales, políticos y culturales de todos y todas los / las que luchan por el reconocimiento de su diferencia, pues sin ese momento de rebeldía no hay crítica. Son esos movimientos los que muestran que, si se me permite usar una simbología de la teología cristiana, la “resurrección de la carne” es posible, es decir, que las contextualidades situacionales, cargadas de historia y de vida, irrumpen en el curso del mundo imprimiéndole muchos rostros y ritmos.

Pistas importantes para la crítica de la razón totalitaria nos las ofrecen, entre otros, Maurice Merleau-Ponty (1945; 1955; 1960a y 1960b), Jean-Paul Sartre (1960), la teoría crítica⁶, Emmanuel Levinas (1980), la ética del discurso⁷ o la filosofía de la liberación⁸.

6. Cf. entre otros muchos autores y obras: Adorno (1966) ; Horkheimer y Adorno (1971); Marcuse, (1968a y 1971).

7. Cf. Apel (1976) y Habermas (1987).

8. Cf. Dussel (1974), Roig (1981) y Scannone (1990).

Quinta Tesis

Pero, justo en tanto que momento para fomentar el diálogo intercultural, la crítica contextual y situacionista de la razón abstracta nos debería ayudar a comprender que hay que ir más allá de las críticas realizadas hasta ahora a la razón filosófica dominante. Quiero decir que, aprovechando los aportes de las críticas que acabamos de mencionar y de otros planteamientos críticos como los que vienen de la filosofía postmoderna⁹ o de los “Estudios culturales”¹⁰ y “Estudios postcoloniales”¹¹ –es lógico que no podemos mencionarlos a todos–, se trataría de replantear el objetivo mismo que ha perseguido hasta hoy –al menos en el área de la filosofía europea– la crítica de la razón filosófica, desde las famosas críticas de Kant (1958, 1968b y 1968a) a la crítica de la razón dialéctica de Sartre (1960) preguntándonos si el ideal de la convivencia intercultural, esto es, de una humanidad que se recrea desde la práctica de la convivencia entre todas sus tradiciones culturales, no pide que el enfoque intercultural, y en concreto la filosofía intercultural, en cuanto medio para contribuir a realizar dicho ideal, pase de la crítica que se aplica a la reconstrucción, recomposición y/o transformación de la razón mediante la reconsideración de todos sus posibles tipos de racionalidad a un proceso de contrastación de las formas contextuales, y sus tradiciones, en que la humanidad da cuenta de las situaciones de su vida, llámeseles a éstas formas de argumentación, de reflexión, de juicio, o no.

La filosofía intercultural tendría así la obligación de impulsar una crítica de las críticas (occidentales) de la razón filosófica, pero justo con la intención de sobrepasar ese horizonte crítico mediante la propuesta alternativa de un proceso abierto (es decir, sin definiciones previas de lo que cabe o no llamar “razón”) de consulta y de comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe o quiere saber, lo que debe hacer o no hacer, etc. En una palabra: a la época –todavía occidental– de la crítica de la razón filosófica debería seguir la época de una cultura de las “razones” en diálogo.

Para mejorar la teoría y la práctica de la interculturalidad es urgente iniciar esta nueva época porque mientras siga vigente –aunque sea sólo en la forma de un “fantasma”– la idea de una razón filosófica transcultural seguirá teniendo la cultura filosófica occidental un peso indebido que desequilibra el

9. Cf. entre otros: Derrida (1967 y 1972), Lyotard (1984 y 1986) y Vattimo (1986a y 1986b).

10. Cf. Hall (1980) y como coeditor: *Culture, Media, Language*, Routledge, London 1980. Ver además Karl H. Hörning / Rainer Winter (eds.) (1999): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt /M, Suhrkamp.

11. Cf. González Stephan (1996), Castro Gómez y Mendieta (1998) y Mignolo, (1995 y 2001).

diálogo; es más, seguirán vigentes los prejuicios y las dudas sobre la “validez” racional de los modos en que en otras culturas se da cuenta de la condición humana y sus situaciones.

En este plano me parece que nos pueden orientar las filosofías contextuales que se desarrollan en África¹², Asia¹³ y América Latina¹⁴.

Y no hay que tener miedo de que esta nueva época de una cultura de las “razones” en diálogo, pueda desembocar en un desenfrenado relativismo cultural. Ni el dogmatismo ni el fundamentalismo, como tampoco fingidos consenso artificiales, dan la clave para resolver lo problemático que hay en el relativismo cultural. Esa clave debe buscarse más bien en la paciente convivencia de razones situacionales que contrastan las referencias de fondo de sus explicaciones, ritos, símbolos e imaginarios, iniciando de esta suerte un proceso de aprendizaje conjunto en el que la mutua corrección o, por decirlo con un giro más positivo, el perfeccionamiento recíproco es una dimensión casi obvia de la misma convivencia. Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer conciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones.

Sexta Tesis

Uno de los hábitos heredados de la cultura filosófica dominante que todavía mantenemos, debido sobre todo a la presión que sigue ejerciendo su concepción de la razón y de la argumentación racional, es el de plantear la interculturalidad en términos de un desafío de inteligencia o diálogo entre racionalidades diferentes. Así, por ejemplo, la filosofía intercultural se entiende frecuentemente como un espacio de encuentro entre distintos logos o formas reflexivas de pensar. ¿No resulta elocuente en este sentido, por citar sólo este modelo concreto, que se proyecte la filosofía intercultural como un *polylogo*?¹⁵

12. A título de ejemplo cf. O Kechukwu Madu (1996), Mittelberger (1990), Nnadozie (2000) y Wanjoki (1997); y para visiones generales: Lölke (2001) y Procesi y Nkafu Nkemnkia (2001).

13. A título de ejemplo cf. Brüll (1989) y Panikkar (2000). Pero sobre todo ver los estudios en el número monográfico “Philosophizing in Asia” de la revista *Vijñānadipti. A Journal of Philosophico-Theological Reflection* 6 (2004).

14. A título de ejemplo cf. Estermann (1998), Lenkersdorf (2002) y Moreno (1983); y para una visión panamericana: Beorlegui (2004 b).

15. Cf. me refiero al modelo vinculado a la “Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie” cuyo órgano de expresión es una revista que lleva precisamente el programático nombre de *Polylog*.

Y por entender que este hábito resulta contraproducente para lo que queremos alcanzar con la práctica de la interculturalidad y para la interculturalidad misma; o sea por creer que es, por tanto, una de las condiciones que hay que cambiar para mejorar nuestro uso de la interculturalidad, pues la reduce al intercambio en el plano de la conceptualización formal, propongo como sexta tesis la articulación del diálogo intercultural a partir de prácticas culturales concretas. Más que un diálogo entre “culturas” debería ser, pues, como ya decía, 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.

Asunto del diálogo intercultural es por eso aprovechar el fomento de las relaciones entre sujetos contextuales en situación para elaborar pistas que permitan un mejor discernimiento de lo que llamamos subjetividad humana, de los procesos de constitución de subjetividad y de las formas de expresión y/o realización de la misma. Asimismo habría que proyectar el diálogo intercultural como el espacio donde se discierne la *bondad* de las necesidades y deseos, memorias e imaginarios, etc., por los que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida.

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, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad. Apuntando a una resignificación intercultural –en el sentido que vamos dando a este término– de la intersubjetividad el replanteamiento de que hablo encontraría un primer eje de ensayo en el discernimiento de las memorias y proyectos de los otros sujetos con quienes situacionalmente nos encontramos así como en el contraste con nuestras propias tradiciones y aspiraciones, para decidir en base a ese encuentro si hacemos o no camino común o, mejor dicho, cómo trazamos un proyecto humano capaz de generar encuentros cada vez más comunitarios.

Se trataría, en una frase, de ensanchar las posibilidades de crear comunidad como base para una intersubjetividad que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro sino manifestación de práctica de convivencia. También se podría decir que este primer eje del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales.

De donde se desprende que el segundo eje de este replanteamiento debería estar conformado por la fundación y/o acompañamiento de grupos interculturales de acción. El foco aquí sería redescubrir, redimensionando, la categoría de “grupo” en tanto que espacio de *reunión* de subjetividades que se recrean recíprocamente por la *alianza* que fundan y practican al reconocerse justo como grupo.

Cabe indicar, por otro lado, que esta consideración de la cuestión de la intersubjetividad a la luz de procesos contextuales e interculturales de solidaridad con el otro y de emergencia de grupos de alianza para la convivencia es decisiva para la configuración futura de nuestras referencias culturales de origen así como para la actualización de las identidades en las que hoy nos reconocemos con nuestras respectivas diferencias. Pues me parece que si cambian las condiciones de constitución y de ejercicio de la intersubjetividad, si cambian, por tanto, nuestras mismas prácticas como sujetos y co-sujetos, cambian también necesariamente nuestras relaciones con nuestras culturas e identidades de origen. Y este puede ser el comienzo de una dinámica de reconfiguración y de transformación de referencias identitarias “tradicionales” en el que, más que “hibridación”¹⁶, lo que acontece es “comunitarización” o “convivencia” en activo, sin fronteras.

Una pista importante para seguir avanzando en la línea del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad y/o de la subjetividad en el sentido esbozado creo que se puede encontrar en la teoría del “grupo en fusión” y del “juramento” elaborada por Sartre (1960).

Séptima Tesis

Quien habla de cultura dominante, sea ya en filosofía, política, economía, religión o en cualquier otro campo de la actividad humana, habla también naturalmente de poder, opresión, violencia e injusticia. Pero esto es precisamente lo que la ideología con que se propaga la cultura dominante quiere ocultar, pues se “vende” como la cultura de la humanidad sin más, y si algún

16. Se suele hablar hoy, como indicación fuerte del estado de las culturas en nuestra época, de “culturas o identidades híbridas”. Cf. García Canclini (1989); y para el estado del debate sobre este tema: Dietz (2003). Por mi parte debo decir que mi reserva ante el “diagnóstico” de la hibridación, viene de que no veo todavía claro si la hibridación, entendida al menos como espacio de superposición y/o yuxtaposición de múltiples elementos, indica un “hecho” o un ideal. En todo caso creo que no es equivalente de transformación intercultural de identidades que implica cultivo y trasmisión, si bien en apertura e interacción renovadoras, de memorias y tradiciones.

pueblo o comunidad cultural tiene problemas con ella, esto no es más que un problema “técnico” de reajuste estructural que se resolverá “con el tiempo”.

Teniendo en cuenta esta situación la tesis séptima propone que la interculturalidad, por la misma finalidad a la que se orienta, tiene que ser fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante; críticas que a su vez tendrán que formularse considerando una doble dimensión. Me refiero a que, por una parte, tendrán que ser críticas de lo que domina o se impone con la dominación de la cultura dominante –pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc.– así como de los medios e instrumentos con que expande lo dominante –sistema de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.–. Mas por otra parte tendrán que articularse como expresiones manifestadoras de lo (supuestamente) dominado por la cultura dominante, es decir, hacerse portavoz de todo lo que la dominación de la cultura dominante oprime, margina o violenta. En este plano las críticas interculturales de la cultura dominante conformarían el foro en el que se multiplican las voces y, con ellas, las alternativas de la humanidad, cambiando así radicalmente las condiciones para hablar de nuestra época y de sus posibilidades futuras.

Interculturalidad se presenta, pues, en este ámbito, como teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante recuperando espacios para los silenciados o invisibilizados.

Sugeres para la perspectiva de trabajo que acentúa esta tesis son, a mi parecer, la crítica cultural de la teoría crítica, tanto en sus antiguos representantes como en los actuales¹⁷, o la crítica al eurocentrismo u occidentalismo en las teorías postcoloniales¹⁸.

Octava Tesis

Entendiendo que uno de los aspectos de la cultura dominante que más impide hoy el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad, es el aparato institucional internacional, la tesis octava propone como foco

17. Adorno (1970), Adorno y Horkheimer (1966), Benjamín (1980a), (1980b: 7-88 y 407-803), (1980c: 691-704), Fromm (1967), Marcuse (1968b), Türke (2002) y Schweppenhäuser (2001).

18. Además de la bibliografía ya indicada cf. Said (1978 y 1993) y desde una perspectiva marxista ver Amin (1989).

específico de la crítica a la cultura dominante fomentar la crítica de las instituciones que regulan actualmente el intercambio científico y cultural, político y social, económico y comercial, etc.; o la llamada “ayuda de desarrollo” o cualquier otro tipo de los llamados “programas de cooperación”. Sería, por tanto, crítica de instituciones y de contratos internacionales; crítica a hacer desde el diálogo de *situaciones* y estructurada al filo del hilo conductor de esta pregunta: ¿Qué tipo de instituciones y contratos necesita una humanidad conviviente? ¿Quiénes están realmente autorizados a negociarlos y a firmarlos?

En América Latina, si se me permito destacarlo, tiene la interculturalidad un desafío inmediato y urgente: el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas).

Ya sabemos que esta iniciativa neocolonialista de los Estados Unidos de América facilitaría el control de las inversiones, del uso de la tierra, de los recursos naturales y de los servicios públicos por parte de las grandes empresas norteamericanas. Y no hay que ser ningún profeta para ver que esta dominación de sectores económicos y sociales claves, además de agudizar la dependencia colonial y seguir generalizando la pobreza económica, tendría consecuencias nefastas e irreparables para la diversidad cultural de América Latina. Pues, ¿cómo desarrollar culturas propias o políticas culturales que respondan a las necesidades de la diversidad cultural de América Latina sin recursos propios? A largo plazo el ALCA significaría una sentencia de muerte de la diversidad cultural latinoamericana porque reduciría la dimensión cultural humana a una actividad del mercado haciendo de la “cultura” una mercancía más, reglada por los leyes “universales” del mercado.

Para la resistencia intercultural ante este proyecto de colonización me parece útil el recurso a José Martí quien con clarividencia pasmosa ya en 1891 advertía sobre los peligros de la “unión monetaria” que proponían los Estados Unidos de América a los países latinoamericanos. Entre otros aspectos destacaba Martí lo siguiente: “A todo convite entre pueblos hay que buscarle las razones ocultas... Cuando un pueblo es invitado a unión por otro, podrá hacerlo con prisa el estadista ignorante y deslumbrado, podrá celebrarlo sin juicio la juventud prendada de las bellas ideas, podrá recibirlo como una merced el político venal o demente, y glorificarlo con palabras serviles; pero el que siente en su corazón la angustia de la patria, el que vigila y prevé, ha de inquirir y ha de decir qué elementos componen el carácter del pueblo que convida y el del convidado, y si están predispuestos a la obra común por antecedentes y hábitos comunes, y si es probable o no que los elementos temibles del pueblo invitante se desarrollen en la unión que pretende, con peligro del invitado;

ha de inquirir cuáles son las fuerzas políticas del país que le convida, y los intereses de sus partidos, y los intereses de sus hombres, en el momento de la invitación. Y el que resuelva sin investigar, o desee la unión sin conocer, o la recomiende por mera frase y deslumbramiento, o la defienda por la poquedad del alma aldeana, hará mal a América.” (Martí, 1975: 158).

Y Martí (1975: 160) sentenciaba todavía: “Quién dice unión económica, dice unión política”. A lo que podemos añadir que dice también unión cultural.

Es urgente entonces acompañar los procesos políticos y sociales de resistencia al ALCA¹⁹ con una filosofía política intercultural que contribuya a manifestar, siguiendo a Martí, las “razones ocultas” y las consecuencias de este proyecto para la vida y convivencia de los pueblos latinoamericanos. Asunto de esta filosofía política intercultural sería también, obviamente, y sin temer las etiquetas que le puedan poner, ocuparse con el proyecto alternativo al ALCA lanzado por el presidente venezolano Hugo Chávez Frías con el nombre de ALBA (Alternativa Bolivariana para América Latina y El Caribe)²⁰, que busca una integración latinoamericana basada en la justicia y la verdadera solidaridad entre los pueblos como configuración político-social para erradicar la pobreza, corregir las asimetrías y asegurar el desarrollo humano de toda la población latinoamericana.

Y me parece que es casi superfluo señalar que uno de los focos de la ocupación de una filosofía política intercultural con el ALBA tendría que estar, justo ahora que se comprueba que después de la recién finalizada “Década de los Pueblos Indígenas” la lucha por el reconocimiento real pleno de los derechos de estos pueblos continua siendo tan necesaria como antes, en elaborar, con los pueblos indígenas (y afroamericanos) de América Latina un plan de participación cognitiva, cultural y política en la aplicación del ALBA.

Como posibles orientaciones para emprender esta tarea cabe indicar, dando por supuesta la información que ofrecen las páginas de internet citadas, los trabajos de lo que hemos llamado la nueva filosofía política contextual latinoamericana²¹ así como al reflexión que se lleva a cabo en los encuentros del “Corredor de las Ideas”.²²

19. Para una visión panorámica de la resistencia frente al ALCA ver: www.alcaabajo.cu

20. Cf. www.alternativabolivariana.org

21. Cf. Fornet-Betancourt (2004a: 92 y sgs). En concreto pienso aquí en las aportaciones de Vilorio (1997, 1998 y 2004), Serrano Caldera (1993, 2000 y 2004) y Tubino (2002).

22. Cf. www.corredordelasideas.org

Novena Tesis

Si aceptamos que en propuestas como el ALCA se materializa en una determinada región del mundo la estrategia de la globalización neoliberal de las grandes multinacionales capitalistas, hay que reconocer entonces que, en un plano más internacional, una crítica intercultural de las instituciones internacionales controladas por la cultura dominante tendrá que ocuparse con las estrategias de la globalización neoliberal considerando especialmente sus consecuencias para la diversidad cultural y la convivencia plural.

La novena tesis quiere proponer por ello la crítica de la globalización neoliberal y de su dinámica desmemorizante y uniformadora como una de las tareas prioritarias hoy para mejorar las condiciones teóricas y prácticas de la interculturalidad.

Es obvio, por otra parte, que la crítica intercultural de la globalización neoliberal debe llevarse a cabo mediante un estrecho trabajo interdisciplinario y que por eso resulta difícil destacar en ella campos específicos. Lo mismo vale, por cierto, para lo expuesto en las tesis anteriores, especialmente en la octava. Con todo se me permitirá apuntar que la reflexión filosófica intercultural podría centrarse en la crítica de la globalización del neoliberalismo como proyecto político que para su funcionamiento y expansión mundial necesita combatir la diversidad cultural de la humanidad en dos momentos fundamentales de la misma, a saber, la cosmología y la antropología. O sea que se trataría de criticar desde la pluralidad de las cosmologías y antropologías de la humanidad la *imagen* del mundo y el *tipo* de ser humano que implica la globalización del neoliberalismo.

De esta suerte podría la filosofía intercultural hacer una contribución específica a la articulación de los estudios y de las prácticas interculturales como alternativa a la globalización neoliberal y sus estrategias, indicando o reconsiderando pistas interculturales para replantear hoy la “cuestión antropológica”, en vistas precisamente a revertir las consecuencias de la revolución antropológica que significó la modernidad europea capitalista con su exaltación del dinero a categoría de mediación de mediaciones.²³

De entre las muchas fuentes a las que se podría remitir aquí para orientarse en este trabajo crítico cabe destacar las importantes aportaciones de la teología y filosofía de la liberación, tanto en América Latina como en

23. Ver sobre este punto la reciente obra de Bockelmann (2004).

otros continentes²⁴, y las contribuciones de la actual antropología filosófica crítica²⁵.

Décima Tesis

Una de las instituciones más efectivas y decisivas para el mantenimiento y fortalecimiento de la cultura dominante es, a mi modo de ver, la institución vigente de enseñanza superior y, concretamente, el actual sistema de especialización universitaria. De ahí que la tesis décima contemple la propuesta de que la lucha por mejorar las condiciones para una humanidad intercultural conviviente tiene que hacerse cargo de que la universidad actual es en gran medida un cementerio para la diversidad cultural de la humanidad; pues su sistema de investigación, de trasmisión y de aplicación de conocimientos está al servicio de un modelo de desarrollo o paradigma civilizatorio reductor y homogeneizante cuya hegemonía supone justamente la destrucción o al menos la desactivización y neutralización de las alternativas cognitivas y tecnológicas de los patrimonios culturales de la humanidad. Sin olvidar naturalmente el fuerte control y la manipulación de la investigación que significa la mayoría de los programas de financiamiento estipulados en el sistema vigente.

Desde la interculturalidad hay que reclamar entonces una radical reforma de la universidad actual, es más, hay que hacer críticas contextuales de la universidad para reformular su ideal, su sentido y su función.

Un mundo intercultural, una humanidad conviviente que comparte y fomenta su diversidad cognitiva y cultural en general, necesita universidades contextuales vinculadas a sus regiones y a los saberes de sus comunidades. Pero las necesita no como escuelas de autoreferencias, sino como “hogar” de memorias para el diálogo y la convivencia planetaria, es decir, para abrirse a la riqueza de los otros y construir así, con la participación de todos, la universidad intercultural como espacio intercontextual de diálogo de saberes y culturas.

Para afrontar esta tarea creo que la recuperación de la idea y experiencia de la “Reforma Universitaria” y de las universidades populares en América Latina podría representar una orientación importante²⁶; lo mismo que los

24. Para América Latina ver: Fornet-Betancourt (2003) y la bibliografía ahí indicada. Para África y Asia ver respectivamente: Kanyandago (2002) y Amaladados (1999).

25. Para un análisis panorámico de los diferentes enfoques actuales ver Beorlegui (2004a).

26. Cf. Biagini (2000), Cuneo (1975) y sobre todo Portantiero (1978); y para la idea de las universidades populares ver Mella (1975).

esfuerzos que se realizan por iniciativa del ORUS (Observatoire International de Réformes Universitaires)²⁷; y, en plano más concreto, el proyecto de investigación coordinado por el Instituto de Misionología de Aachen, Alemania, sobre la contextualización e internacionalización de los planes de estudios en las carreras universitarias de filosofía y teología.²⁸

Undécima Tesis

A nadie se le escapa, me parece, que los tiempos que corren no son tiempos propicios para la interculturalidad. Y ante la violencia sistemática de un imperio, que, sin contrapeso, se ha decidido a mostrar su “cara terrible” castigando y criminalizando las alternativas, es más, que está literalmente hablando en pie de guerra contra la diversidad cultural y sus consecuencias, es posible caer en la tentación de la resignación o en la impostura de convertir la interculturalidad en un juego académico de teorías e interpretaciones vacías.

Sobre este trasfondo quiere la tesis undécima recapitular todo lo propuesto hasta ahora reafirmando la necesidad de mejorar las condiciones de la interculturalidad pero justo en tanto que un plan alternativo de acción teórica y práctica que necesita ambos momentos con igual primordialidad para no desvirtuarse. Parafraseando a Marx quiero recordar con esta tesis que no basta con interpretar interculturalmente el mundo sino que es necesario transformarlo en un mundo intercultural.

Interculturalidad o barbarie podría ser, pues, la palabra de paso de esta generación; pero desde la conciencia, insisto, de que para contener la barbarie o evitar que el destino de la humanidad sea la cárcel y/o el manicomio, eso requiere el compromiso de la acción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt, Suhrkamp.
 [ADORNO, Theodor W. (1975): *Dialéctica Negativa*. Trad. de Jose M^a Ripalda; Rev. por Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.]
- ADORNO, Theodor W. (1970): *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona, Ariel.

27. Cf. www.orus-int.org.

28. Cf. www.mwi-aachen.org; así como las publicaciones en las que se presentan los primeros resultados de este proyecto: Suh, Meuthrath y Hyondok (2004), Mlilo y Soédé (2004) y Fonet-Betancourt (2004b).

- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (1966): *Sociológica*. Madrid, Taurus.
- AMALADADOS, Michael (ed.) (1999): *Globalization and its victims*. Delhi, ISPCK-Publications.
- AMIN, Samir (1989): *El eurocentrismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- APEL, Karl-Otto (1976): *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkam.
[APEL, Karl-Otto (1985): *La Transformación de la filosofía*. Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid, Taurus.]
- BENJAMIN, Walter (1980a): *Das Passagen-Werk*, en *Gesammelte Schriften*, tomo V-2. Frankfurt, Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter (1980b): *Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik, Literarische und ästhetische Essays*, en *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 7-88 y 407-803.
- BENJAMIN, Walter (1980c): “Über den Begriff der Geschichte“, en *Gesammelte Schriften*. Frankfurt, Suhrkamp, pp. 691-704.
- BEORLEGUI, Carlos (2004a): *Antropología filosófica*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- BEORLEGUI, Carlos (2004b): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- BIAGINI, Hugo E. (2000): *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuencias*. Buenos Aires, Leviatán.
- BOCKELMANN, Eske (2004): *Im Takt des Geldes. Zur Genese des modernen Denkens*. Springe, zu Klampen.
- BRÜLL, Lidia Brüll (1989): *Die japanische Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETA Eduardo (eds.) (1998): *Teorías sin disciplina*. México, Porrúa.
- CEVALLOS, Noé (1985): *Actitud itinerante y otros ensayos*. Lima, Centro de Ediciones y Publicaciones.
- CUNEO, Dardo (1975): *La reforma universitaria*. Caracas, Monte Avila.
- DERRIDA, Jacques (1967): *La dissémination*. Paris, du Seuil. [DERRIDA, Jacques (cop. 1975): *La Diseminación*. Madrid, Fundamentos.]
- DERRIDA, Jacques (1972): *L'écriture et la différence*. Paris, du Seuil. [DERRIDA, Jacques (1989): *La Escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos. Editorial del Hombre.]
- DE UNAMUNO, Miguel (1971): *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Espasa-Calpe.
- DIETZ, Gunther (2003): *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*, Granada, Universidad de Granada.
- DUSSEL, Enrique (1974): *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme.

- ESTERMANN, Josef (1998): *Filosofía andina*. Quito, Abya Yala.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1998): *Martí (1853-1895)*. Madrid, Ediciones del Orto.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2002): *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt, IKO-Verlag, pp.75-268.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003): *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004a): “Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert“, en *Polylog* 10/11, pp.81-97.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.) (2004b): *Interculturality, Gender and Education*. Frankfurt /M, IKO-Verlag.
- FOUCAULT, Michel (1976): *Histoire de la sexualité*. Paris, Gallimard. [*Idem* (1980): *Historia de la Sexualidad*. Madrid, Siglo XXI.]
- FROMM, Erich (1967) : *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor (1989): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- GONZALEZ STEPHAN, Beatriz (eda.) (1996): *Cultura y Tercer Mundo, Nueva Sociedad*. Caracas, Porrúa.
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp. [*Idem* (1992): *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid, Taurus.]
- HALL, Stuart (1980): “Cultural Studies: two paradigms”, en *Media, Culture and Society*, 2, pp. 57-72.
- HINKELAMMERT, Franz (1998): *El grito del sujeto*. San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- HINKELAMMERT, Franz (2003): *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia (Costa Rica), Editorial Universidad Nacional.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W (1971): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt, Fischer. [HORKHEIMER, Max, y ADORNO, Theodor W. (2001): *Dialéctica de la Ilustración : fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. 4ª ed. Madrid, Trotta.]
- KANT, Immanuel (1958): *Crítica del juicio*. Madrid, Librería General Victoriano Suárez.
- KANT, Immanuel (1968a): *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada.
- KANT, Immanuel (1968b): *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Losada.
- KANYANDAGO, Peter (ed.) (2002): *Marginalized Africa*. Nairobi: Paulines Publications.
- LENKERSDORF, Carlos (2002): *Filosofar en clave tojolabal*, México, Fondo de Cultura Económica.

- LEVINAS, Emmanuel (1980): *Totalité et infini*. La Haye, M. Nijhoff. [LÉVINAS, Emmanuel (1987): *Totalidad e infinito : ensayo sobre la exterioridad*. 2ª ed. Salamanca, Sigueme.]
- LÖLKE, Ulrich (2001): *Kritische Traditionen. Afrika Philosophie als Ort der Dekolonisation*. Frankfurt, IKO-Verlag.
- LYOTARD, François (1984): *Le Différend*. Paris, E. de Minuit. [LYOTARD, Jean-François (1988): *La diferencia*. Barcelona, Gedisa.]
- LYOTARD, François (1986): *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, E. Galilée. [LYOTARD, Jean-François (1995): *La Posmodernidad : explicada a los niños*; [traducción: Enrique Lynch] 5a ed. Barcelona, Gedisa.]
- MARCUSE, Herbert (1968a): *El hombre unidimensional*. México, Editorial J. Moritz.
- MARCUSE, Herbert (1968b): *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral.
- MARCUSE, Herbert (1971): *Razón y revolución*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARTÍ, José (1975): “La conferencia monetaria de las Repúblicas de América”, en *Obras Completas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- MELLA, Julio Antonio (1975): *Documentos y artículo*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. [MERLEAU-PONTY, Maurice (1975): *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península.]
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1955): *Les Aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard. [MERLEAU-PONTY, Maurice [1957]: *Las Aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires, Ediciones Leviatán.]
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1960a): *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1960b): *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard
- MIGNOLO, Walter (1995): *The darker Side of the Renaissance*. Michigan, University Press.
- MIGNOLO, Walter (ed.) (2001): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, del Signo.
- MITTELBERGER, Charles (1990): *A sabedoria do povo Cuanhama*. Lubango (Angola), Caritas Portuguesa.
- MLILO, Luke G. y SOÉDÉ, Nathanaël Y. (eds.) (2004): *Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la theologie et la philosophie en contexte africain*. Frankfurt /M, IKO-Verlag.
- MORENO, Hugo (1983): *Introducción a la filosofía indígena*. Riobamba, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- NNADOZIE, Justin (2000): *African Modernity Crisis*. Benin (Nigeria), Barloz.

- O KECHUKWU MADU, Raphael (1996) : *African Symbols, Proverbs and Myths*. Owerri, Assumpta Press.
- ORTEGA Y GASSET, José (1983): “Sobre la razón histórica”, en *Obras Completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- PANIKKAR, Raimon (2000): *La experiencia filosófica de la india*. Madrid, Trotta.
- PERELMAN, Chaim y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie (1952): *Rhétorique et philosophie*. Paris, Presse Universitaires de France.
- PERELMAN, Chaim y OLBRECHTS-TYTECA (1958): *Traité de l'argumentación. La nouvelle rhétorique*. Paris, Presse Universitaires de France. [PERELMAN, Ch., y OLBRECHTS-TYTECA, L. [DL 1989]: *Tratado de la argumentación : la nueva retórica*; traducción española de Julia Sevilla Muñoz. Madrid, Gredos.]
- POCHÉ, Fred (1996): *Sujet, parole et exclusion*. Paris, L'Harmattan.
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1978): *Estudiantes y Política en América Latina. 1918-1938. El proceso de la Reforma Universitaria*. México, Universidad de Puebla.
- PROCESI, Lidia y NKAFU NKEMNKIA, Martin (eds.) (2001): *Prospettive di Filosofia Africana*. Roma, Edizioni Associate.
- ROIG, Arturo A (1981): *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- SAID, Edward (1978): *Orientalism*. New York, Panteón. [SAID, Edward W. (1990): *Orientalismo*; traducción de María Luisa Fuentes. Madrid, Libertarias-Prodhufi.]
- SAID, Edward (1993): *Culture and Imperialism*. Pantheon, New York. [SAID, Edward W. [DL 1996]: *Cultura e imperialismo*; traducción de Nora Catelli. Barcelona, Anagrama.]
- SARTRE, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant*. Paris, Gallimard. [SARTRE, Jean-Paul [cop. 1982]: *El Ser y la nada; La Crítica de la razón dialéctica*; traducción de Juan Valmar y Manuel Lamana. Madrid, Aguilar.]
- SARTRE, Jean-Paul (1947-1976): *Situations, I-X*. Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul (1960): *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard. [SARTRE, Jean-Paul (2004): *Crítica de la razón dialéctica : teoría de los conjuntos prácticos; precedida de Cuestiones de método*; traducción de Manuel Lamana. 3a ed. Buenos Aires, Losada.]
- SCANNONE, Juan Carlos (1990): *Nuevo punto de partido de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard (2001): *Die Fluchtbahn des Subjektes*. München, Beck.
- SERRANO CALDERA, Alejandro (1993): *La unidad en la diversidad*. Managua, Progreso.
- SERRANO CALDERA, Alejandro (2000): *Estado de derecho y derechos humanos*. León (Nicaragua), Editorial Universitaria.
- SERRANO CALDERA, Alejandro (2004): *Razón, derecho y poder*. Managua, Hispamer.

- SUH, David Kwang-sun; MEUTHRATH, Annette y HYONDOK, Choe (eds.) (2004): *Charting The Future of Theology And Theological Education In Asian Contexts*. Delhi, ISPCK-Edition.
- TUBINO, Fidel (2002): "Interculturalizando el multiculturalismo", en CIDOB (ed.): *Intercultural. Balance y Perspectivas*. Barcelona, Cidob Edicions, pp. 181-194.
- TÜRCKE, Christoph (2002): *Erregte Gesellschaft*. München, Beck.
- VATTIMO, Gianni (1986a): *El fin de la modernidad*. Barcelona, Paidós.
- VATTIMO, Gianni (1986b): *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Paidós.
- VILLORO, Luis (1997): *El poder y el valor*. México, Paidós.
- VILLORO, Luis (1998): *Estado plural. Diversidad de culturas*. México, Paidós.
- VILLORO, Luis (2004): "Democracia comunitaria y democracia republicana", en Fernet-Betancourt, Raúl y Senent, José Antonio (eds.): *Filosofía para la convivencia*. Sevilla, Editorial MAD, pp. 31-41.
- WANJOKI, Gerald J. (1997): *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*. Nairobi, Paulines Publications.