



## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091084  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



# Justicia cognitiva, contextualidad y universalidad en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt

*Cognitive justice, contextuality and universality in the intercultural philosophy of Raúl Fornet-Betancourt*

Ricardo SALAS ASTRAIN

<http://www.orcid.org/0000-0003-4765-1567>

[rsalas@uct.cl](mailto:rsalas@uct.cl)

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7091084>

### RESUMEN

En el marco de una investigación sistemática acerca de las teorías contextuales de la justicia, se analizan unas tesis elaboradas sobre el nexo entre contexto y universalidad en la filosofía intercultural de R. Fornet-Betancourt. Se precisan los principales y sistemáticos aportes de una concepción intercultural de la justicia cognitiva y en el que se valora especialmente la tesitura histórica y antropológica. El trabajo postula que la relación entre el contexto y la universalidad es central para una idea de la justicia que critica el ideario epistémico de la ciencia dominante y el modo de instrumentalizarla que subyace en los problemas económicos, políticos y culturales de nuestro tiempo global. Se recogen los principales ejes del debate, y se proponen nuevas articulaciones y desafíos, para un pensamiento crítico.

**Palabras clave:** justicia; contexto; universalidad; neoliberalismo; globalización.

### ABSTRACT

Within the framework of a systematic investigation about the contextual theories of justice, some theses elaborated on the link between context and universality in the intercultural philosophy of R. Fornet-Betancourt are analyzed. The main and systematic contributions of an intercultural conception of cognitive justice are specified and in which the historical and anthropological context is especially valued. The work posits that the relationship between context and universality is central to an idea of justice that criticizes the epistemic ideology of the dominant science and the way of instrumentalizing it that underlies the economic, political and cultural problems of our global time. The main axes of the debate are collected, and new articulations and challenges are proposed for critical thinking.

**Keywords:** justice; context; universality; neoliberalism; globalization.

Recibido: 15-04-2022 • Aceptado: 20-07-2022



## **A MODO DE TESTIMONIO PERSONAL Y CONTEXTUAL**

En los últimos años de investigación intercultural en el territorio interétnico tanto en el país mapuche como en los pueblos de Tierra del Fuego, en el sur de Chile y Argentina, nos encontramos en una situación de violencia y conflictividad social y étnica, que va a la par de una violencia epistémica en universos geoculturales o regiones interétnicas, donde continúan siendo patentes la discriminación, el racismo y la injusticia contra comunidades aborígenes y que es expresión patente de una dolorosa situación que aflige a los pueblos indoamericanos en Aby Yala y en general a los pueblos originarios a nivel global. Tal dramática situación contemporánea requiere de una teoría y de una práctica intercultural que se base en el respeto y en la convivencia intercultural; que abra otros espacios en vistas al reconocimiento de otros mundos, y nos lleva a entender la experiencia humana plural. Asumir una universalidad equilibrada que sea genuino ejercicio de procesos de apertura es lo que busca la filosofía intercultural, ya ella nos orienta de veras hacia los plurales mundos de sentido y significado derivados de las experiencias de todas las personas y pueblos. Obliga este giro intercultural también, sobre todo a los que laboramos en centros de investigación y universidades a cambiar la mirada, se trata así de intentar una reorientación intercultural, inspirar y dirigir inéditos procesos culturales y académicos, en el complejo y conflictivo proceso sociopolítico de las instituciones académicas, que contribuya a definir otros estudios y tesis de investigación contextualizadas.

En suma, el planteo intercultural plantea la interrogante si puede lograrse en tales trabajos académicos resituar un prisma intercultural y madurar así opciones ético-políticas que superen el monoculturalismo y el cientificismo, y sobre todo que al mismo tiempo tales investigaciones y reflexiones no se superpongan a los saberes de personas ni a las memorias de las comunidades.

Esa es nuestra responsabilidad, nos dice Fernet-Betancourt; y creo que debemos asumirla incluso cuando consideremos que, por el peso del sistema hegemónico, la disputa por la universidad tiene lugar en condiciones asimétricas y que es posible que no alcancemos plenamente la meta. Pero con nuestro compromiso estaremos contribuyendo a mantener abierta la partida, es decir, a alimentar la esperanza en el cambio. Y de eso se trata en definitiva (Fernet-Betancourt: 2018, p.24).

Este trabajo que presento aquí es en homenaje cordial al colega Raúl, y retoma una reflexión anterior donde presentaba el estado de cuestión en mi trabajo académico y ético-político en un programa de postgrado en Temuco (Salas en Fernet: 2018). Por ello, lo que elaboro aquí no es entonces solo un trabajo abstracto de investigación de textos y contextos "científicos", al modo como se le exige a los intelectuales y académicos universitarios, sino que es parte de un camino vital y humano que llevamos recorriendo, teórica y prácticamente, junto al programa de la filosofía intercultural, y que nos hermana a otras experiencias universitarias latinoamericanas. En definitiva, cuando se trata de la tensión entre universalidad y contextualidad como lo propicia la filosofía intercultural, y que es parte de este prisma que encontramos específicamente hoy definido por el pensamiento crítico intercultural, aludimos a vivencias, experiencias y procesos epistémicos que nos unen a la suerte de los Pueblos de la Tierra. Este sentipensar, militante y esperanzador, propiciado por Raúl está lejos de ser un pensar científico destinado a la competencia académica, y descomprometido con las luchas étnicas, sociales y políticas de los pueblos indígenas, de los migrantes y de los "pobres de la tierra" por seguir viviendo sus mundos de vidas, más bien se trata de reflexionar, meditar, pensar y actuar en un mundo desalmado.

## **INTRODUCCIÓN**

La gran contribución intelectual de Raúl Fernet-Betancourt al desarrollo de la filosofía intercultural es evidente y contiene, por cierto, múltiples dimensiones que van mucho más allá de la filosofía, y resuenan en muchos campos disciplinarios y tienen impacto en países y culturas diferentes de los cuatro continentes, y sería osado intentar resumir la vitalidad de esta capacidad de pensar y actuar en los tiempos actuales. Quizás lo más relevante de su pensamiento abierto a la pluralidad de las culturas es sostener una vigorosa tesis filosófica acerca de la historicidad y las mutaciones ontológicas, epistemológicas, socioculturales (donde la

economía y la política se fusionan en la hegemonía neoliberal) que se vive y sufre en nuestro tiempo. La riqueza de sus textos propios, la diversidad de colaboradores e investigadores incorporados a sus ya incontables textos colectivos acerca de la filosofía y las ciencias humanas publicados en la colección *Concordia*, sin contar la enorme vitalidad de este pensar y actuar en redes internacionales es imposible mensurarlo hoy. En un trabajo de unas pocas páginas, y que además incorpore la meditación de las fecundas experiencias que depara la interacción de los mundos de vida, lo más indicado es centrarse en un tópico preciso. Frente a esta riqueza temática de la obra de Raúl Fornet-Betancourt prefiero concentrarme en algunos textos suyos que convergen en una temática que nos ha ocupado en los estudios interculturales estos últimos años, que es la elaboración de una concepción contextual de la justicia<sup>1</sup>.

No se trata meramente de exégesis e interpretación de sus textos, sino de diálogos vitales e intelectuales elaborados como una pequeña contribución a su trabajo como filósofo, y como homenaje a un amigo y a un hombre a cabalidad, que ha mantenido durante décadas diálogos permanentes con todos nosotros, de una solidaridad generosa con nuestros centros universitarios y con la lúcida conciencia del sentido y de los límites de nuestros respectivos arraigos ético-políticos. Dicho en sus mismas palabras:

Es lo que evidentemente en la medida de mis limitadas posibilidades he intentado he intento hacer con las iniciativas del grupo de diálogo norte-sur, del grupo de filosofía intercultural, es decir, creando una comunidad donde aprendamos que no somos rivales, ni vital ni cognitivamente, sino que tenemos que trabajar para un proyecto común (Fornet-Betancourt: 2017, p.133).

Este breve texto de homenaje quiere recoger específicamente algunas problemáticas acerca de la tensión entre contextualidad y universalidad que aparecen en algunos de sus textos más recientes, y que nos ayudan a precisar la crítica al eurocentrismo y a la dominación epistémica que niega las formas de comprender las realidades de todas las personas y pueblos, e impide la expresión y visibilidad de los sentidos fundamentales de otros mundos humanos. Estas referencias mayores son las que rastreamos principalmente en textos de sus últimos años, y con las cuales venimos despejando con nuestros estudiantes de postgrado en Temuco donde enseñamos<sup>2</sup>. Lo que intentaremos despejar en este breve artículo, *a mes propres frais et périls*, es el modo como la filosofía intercultural, que se instala en la reflexión de los contextos y de la historicidad, levantando una potente crítica a las teorías universales abstractas propiciada por la ciencia hegemónica y el eurocentrismo. Esta discusión lleva a la filosofía intercultural a profundizar un prisma de la universalización que tiene gran relevancia para comprender las resistencias de los pueblos indígenas al colonialismo, y enseña otro prisma de la percepción del mundo que supera la negación de saberes y la invisibilización de los mundos. Se trata así de la "convocación del pluralismo cultural para escuchar la memoria de tradiciones heridas en su dignidad cognitiva y rehacer la topografía de la filosofía siguiendo el hilo conductor de los saberes heridos y desplazados" (Fornet-Betancourt: 2012, p.12).

Esta filosofía intercultural articula por consiguiente estas problemáticas y ayuda a comprender una visión decantada de la realidad histórica plural de los seres humanos, definiendo una ácida crítica a las instituciones cognitivas coaptadas por el capitalismo global y plantea la utopía de una "justicia cognitiva", que asegure la dignidad de los conocimientos de todos los pueblos originarios, pero a la vez abre otras formas, inéditas y poco exploradas, para el diálogo de saberes, para resituar el trabajo de las comunidades académicas con los saberes de los grupos humanos invisibilizados y subalternizados, cuando no definitivamente negados. Concluiremos con algunas implicancias que tiene esta comprensión del conocimiento abierto para los pensadores, la investigación intercultural y las universidades instaladas en los territorios interétnicos.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inserta en una investigación del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC) y agradece el apoyo del: ANID/BASAL FB210018.

<sup>2</sup> Nos referimos a varios artículos señeros incluidos en libros de Raúl Fornet-Betancourt publicados entre los años 2012-2017 en la serie *Concordia Reihe Mongraphien*, y que cito a pie de página y que refiero en bibliografía final.

## LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y EL PLURIVERSO CONTEXTUAL

El vasto proyecto de construir un programa de filosofía intercultural tal como lo hemos señalado en el preámbulo y en la introducción, ha permitido elaborar a Fernet-Betancourt un filosofar que estando arraigado, y siendo parte de la experiencia histórica no renuncia ni a la universalidad ni a la comunicación de toda experiencia humana, y donde aparece un pensar intercultural indisolublemente vinculado con la suerte y destino de otros seres humanos, y donde vivir es siempre un convivir, por ello la interculturalidad aparece como “exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles”. En otras palabras, se trata de proponer ideas “sobre la teoría y la práctica de una universalidad justa” (Fernet-Betancourt: 2014, p.65), en otro texto del 2012, lo señala en forma enfática:

Contextualidad e historicidad no representan, en consecuencia, un impedimento sino que son la condición para la comunicación y la universalidad. Y es en este sentido que la filosofía intercultural explica desde ella su vocación universalista o, más exactamente dicho, su propuesta de que la filosofía no renuncie al ideal de la universalidad, pero que asuma la tarea de ‘regenerar’ el horizonte de la universalidad mediante el fomento de prácticas de equilibrio cognitivo y de lentos procesos de aprendizaje e intercambio (Fernet-Betancourt: 2014, p. 65).

La filosofía intercultural es entonces un camino necesario no sólo para que el pensar asuma la pluralidad humana, sino para dar cuenta que el proceso cognoscitivo de la humanidad no ha sido vivido como un proceso de ensanchamiento de miradas, sino vivido como un estrechamiento de los multiversos de sentido (Albertsen & Zuchel: 2019). En otras palabras, las ciencias modernas han contribuido en su despliegue espectacular más bien a un claro angostamiento del mundo y a una reducción cognoscitiva que ha ido a la par del paradigma de una ciencia hegemónica al servicio de un modelo instrumental productivista. Es en este prisma que aparece el lento proceso de humanización que obliga a reconocer una “toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles”. Dicho en otras palabras, se trata de entender que los diversos mundos en que ha habitado y habita la humanidad requiere de una pluralidad de los saberes humanos, que no se identifican ni se dejan traducir por las teorías de los especialistas y de los expertos académicos. Que no se dejen traducir no significa aquí que no los conocen sino que los conocen a partir de sus lugares de enunciación. Frente a ese ideal epistémico tan valorada por la universidad occidental que es la ciencia se trata de superar el reduccionismo de una modalidad o teorista o empiricista de acceso al mundo que propicia la ciencia hegemónica que refiere a una forma particular que se cree universal y válida para toda experiencia humana, y que desvaloriza los conocimientos humanos que son ineludiblemente parte de una comprensión experiencial de la vida (Valdés: 2017). No se trata aquí de saberes irreductibles e incommunicables, sino propiamente de una forma de conocimiento que se desprendió de los saberes vitales de la condición humana. Lo que nos quiere decir este prisma intercultural es que no somos seres humanos en abstracto sino que estamos siempre arraigados a experiencias que nos configuran, cultural, lingüística y religiosamente, pero que al mismo tiempo no están aisladas ni son inconmensurables, y por eso mismo puede entrar en genuina comunicación y transformarse para buscar caminos y formas de re-equilibrio epistémico. Como lo formula él mismo en sus palabras: “la interculturalidad es asimismo un horizonte (normativo) para la reconfiguración equilibrante de la convivencia humana en el mundo. El reclamo de justicia cultural y epistemológica va acompañado por eso del reclamo de justicia social y política” (Fernet-Betancourt: 2012, p.127).

El ideal propuesto en la filosofía intercultural por Fernet-Betancourt refiere a una situación epistémica definida por los conocimientos científicos de la modernidad donde las ciencias modernas fungen como conocimientos válidos que no requieren justificarse. Por ello la situación actual de sobrevaloración de la ciencia es parte de una violencia epistemológica que necesita una rectificación, se trata de este ideal moral de un equilibrio y justicia para que diferentes mundos tengan cabida, según lo expresado por la divisa zapatista. De este modo, lo que busca formular la filosofía intercultural como un reclamo vital y teórico que brota una visión renovada de los plurales mundos, es la utopía de rectificar cognoscitivamente lo que vivimos los seres humanos y los pueblos. Esto supone la necesidad del diálogo de eticidades que, nos lleva a

interpretar la propuesta específica de la filosofía intercultural como vivir y convivir entre saberes, en sus propias palabras: “La filosofía intercultural responde a un modo de filosofar que se articula desde la pluralidad contextual y cultural de los mundos concretos en que vive la humanidad, tomando explícitamente ese punto de partida de la pluralidad como un compromiso con los esfuerzos por mejorar la vida y la convivencia en todos sus contextos” (Fornet-Betancourt: 2014, p.9).

Siguiendo el sentido de esta propuesta de los saberes plurales, ella nos conduce a esa posibilidad de la intercomprensión que las culturas y las lenguas han permitido a lo largo de la historia humana. Desde el inicio de la humanidad aparece que el convivir, el encuentro, y el diálogo de experiencias culturales de los otros es un desafío y un límite fronterizo, pero es el único camino que ha tenido la humanidad para ensanchar el mundo y para no destruirse a través de posiciones violentas y autoritarias de negación de los otros. Lo que se denomina en un léxico de la hermenéutica como la comprensión de y entre las culturas humanas supone esta base de apertura dialógica y comunicativa. Todas ellas necesitan ser transformadas para avanzar y mejorar lo que implica construir formas de comunicación cada vez más amplias y en que no es equívoco sostener, entonces, que un verdadero diálogo necesita ser al mismo tiempo universalizado y contextualizado para que asuma las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de asimetrías y de discriminación (Salas: 2018). Por ello, en varios de nosotros la cuestión dialogal nos ha resultado interesante para indagar las posibilidades de la ‘razón discursiva’ para precisar algunos de los contornos de este modelo comunicativo del diálogo intercultural (Díaz: 2020), no en el sentido de un modelo abstracto de un modelo de lenguaje ideal, sino más bien en el sentido de la hermenéutica crítica que se reconstruye en el encuentro entre lenguajes diversos, como un lento proceso de constitución del sentido de una vida y de un conjunto de prácticas significativas para el propio mundo de vida, como también para el de otros.

El diálogo intercultural rompe siempre el molde monoculturalista y solipsista de las culturas y por lo mismo supone enfrentar los conflictos internos entre las tradiciones culturales que apelan al repliegue o cierre sobre sí mismos o ese momento de apertura a otros cercanos o lejanos. La filosofía intercultural entonces considera una dimensión intersubjetiva en el sentido del necesario proceso de apertura a la otredad humana. El diálogo hacia dentro y hacia fuera es la medida de nuestro propio esfuerzo de humanidad, y por ello en mi ética intercultural lo hemos postulado como aquel que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se pueden realizar nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El proyecto de un filosofar intercultural es el ideal moral de un con-vivir siempre con otros, en el respeto de las diferencias, de las distintas maneras de vivir que aseguran una vida moral plural. Considerado en un marco comunicativo, en mi modo de pensar, el diálogo exige este re-conocimiento de las reglas discursivas que obligan a aceptar ciertos límites para que brote la comunicación genuina. Tal como lo destaca un texto que indica: “pues la convivencia con el otro y sus ‘confinos’ lo que va creando una universalidad verídica. Pero observemos que, si esta idea es cierta, ello implica que quien sienta en la frontera el llamado a la universalidad, o se sienta convocada por ella, deberá cultivar el arte de la limitación” (Fornet-Betancourt: 2014, p.67).

O más claro aún, una universalidad verídica solo puede ser fruto de un diálogo verídico que no es nunca ideal ni romántico, hemos considerado que es aquél donde somos todos conscientes de las innumerables mediaciones e intermediaciones que nos ligan a encuentros discursivos y a las conversaciones con los otros para suprimir las irremediables diferencias que son parte de esta experiencia genuina donde se genera la relación antropológica entre los otros diferentes y lo contextual donde reside el mundo propio y nuestra familiaridad vital. Lo verdaderamente universal, no debe ser entendido como una subsumir ni suprimir, sino que es un movimiento de transformación que nos lleva desde nuestra diferencia irreductible a otras diferencias. Como lo indica un párrafo largo:

La tensión o conflicto entre lo universal y lo particular lo traduce, si se permite el término, la perspectiva intercultural en una conversación de los muchos en la que no se habla para o delante de un supuesto ‘centro’ del mundo, sino que se habla con y entre todos... Por eso la universalidad, desde esta visión, no representa un movimiento de ‘trans-portación’ de lo particular hacia lo universal. Es más bien una transformación lenta que va aconteciendo por la mediación entre diferencias que hacen la experiencia de que la relación entre sí es cambiante. De aquí que la idea

de universalidad no supone simple 'información' (sobre el otro) sino que requiere sobre todo una voluntad de transformación (con el otro) (Fornet-Betancourt: 2012, p.81).

Dicho con más exactitud: "Se trata de plantear la cuestión de la universalidad como una cuestión sobre la calidad de las condiciones bajo las cuales somos plurales" (Fornet-Betancourt: 2014, p.68). En suma, con todos los textos citados queda en evidencia varios tópicos definidos por los trabajos actuales donde se destacan esta singularidad de la filosofía intercultural (Bonilla, Tubino, Zuchel). La propuesta de uno de sus libros programáticos, *La transformación intercultural de la filosofía*, en que aparece fuertemente la temática de una filosofía que "se hace" bajo una forma universal y contextualizada definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana:

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". En otras palabras, Fornet-Betancourt busca abrir la filosofía a la "práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia" (Salas: 2013).

Con estas iniciales ideas, queda claro que la filosofía intercultural no se enfrenta a una disyunción sino que exige al mismo tiempo un planteo contextual y universal pero donde se invierten las relaciones habitualmente defendidas en el quehacer académico, es decir, no se trata de partir el debate desde lo que autodenominamos universal, sino plantearse las condiciones de la universalización. Como lo señala explícitamente un texto:

Con esto queremos decir que para la interculturalidad no se puede partir del presupuesto de un universal que debe ser situado o contextualizado. Su perspectiva invierte los términos del problema de la inculturación al proponer la universalización de los contextual mediante el diálogo y el intercambio intercontextuales o entre memorias de sentidos (Fornet-Betancourt: 2014, p.90).

La filosofía intercultural no se consolida por lo tanto una variante más de la filosofía o como un campo interdisciplinario de investigaciones científicas hegemónicas, coaptadas por las dinámicas universitarias y académicas del eurocentrismo, sino que ella es un prisma que perspectiviza el conocimiento predominante, él de la ciencia del paradigma hegemónico. De esta manera, ella aparece como una autocrítica al conocimiento denominado científico por las instituciones de la ciencia y a las instituciones especializadas y académicas, que niegan validez y sentido a las formas arraigadas de conocimientos plurales existentes en las culturas. En suma, no se trata de seguir sobrevalorando los conocimientos de una cultura de la elite de los expertos y sino del saber experiencial de los seres humanos en el que se requiere comprender los caminos definidos por las culturas en relación a las ciencias y a la filosofía. Para decirlo enfáticamente de un modo abreviado: "la interculturalidad se opone también a la expansión de una cultura científica de y para expertos. La desautorización cognitiva de la humanidad y sus culturas es interculturalmente intolerable porque no se concilia con el reconocimiento de la diversidad cultural" (Fornet-Betancourt: 2006, p.78).

## **LA CONTEXTUALIDAD HUMANA Y LA UNIVERSALIZACIÓN**

A partir de estas ideas expuestas me parece que se puede entender, interculturalmente, esta tensión entre contextualidad y universalidad en el tiempo presente, y es preciso responder a la pregunta específica ¿qué es entonces el contexto en el marco de este giro intercultural? El planteo anterior me parece que conduce en primer lugar a Fornet-Betancourt a criticar la fuerte tendencia de la filosofía europea occidental por elaborar una concepción del logos y de la razón con una serie de notas características que llevan a desvalorizar el sentido cognitivo de los conocimientos culturales en la medida que serían asimilados a un tipo de "doxa", por ello el permanente modo de construir "eidos" que pueden subsumir e integrar los ámbitos particulares. El dominio de las teorías en las ciencias tiende a hacer prevalecer lo racionalmente construida sobre la experiencia, según lo enseñado por el kantismo, y más aún despreciar la experiencia vivida como parte del conocimiento válido. El ideal epistémico de los modernos proviene de este ideal teorista que sigue siendo considerado desde la antigüedad como lugares de enunciación que no requieren justificarse en su

localidad y situacionalidad. Se trata de una metafísica del sujeto cognoscente que profundiza la subjetividad al punto que la cuestión del acceso al sujeto otro se vuelve problemático como lo enseña bien el legado husserliano.

La cuestión propuesta en este trabajo puede situarse en estos vértices mayores de la obra de Fornet-Betancourt donde aparecen muchos de estos motivos centrales en la filosofía moderna y especialmente en la filosofía alemana. Entre los varios textos mayores que Raúl Fornet-Betancourt consagrados a estas cuestiones epistémicas, hemos destacado en algunos de mis trabajos, sobre todo los que aparecen al inicio del nuevo milenio, y destacamos en dichas lecturas *Transformación intercultural de la filosofía* (2001) y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana* (Fornet: 2004), donde los contextos son considerados como “topografías de lo humano” que hacen posible el diálogo intercultural. Son estas referencias más antiguas las que utilizamos para caracterizar estas condiciones del diálogo intercultural y que recoge esquemáticamente de algún modo, mi *Ética Intercultural*, indicando la relevante tensión axiológica y deontológica que se juega entre universalismos y particularismos, y las necesarias dificultades a esquivar para no caer en los extremos de dicha relación: ni sólo contingencia, ni universalidad abstracta. Estas referencias las seguimos encontrando en los textos posteriores al 2010, donde Fornet-Betancourt es aún mucho más explícito respecto de la gnoseoantropología que propone la filosofía intercultural. Me permito citar un largo texto donde se encuentran estos supuestos referidos:

Porque la contextualidad a la que me refiero de esa manera tan concreta, es la ilustración de la idea de que el discurso o el hablar humano sobre la universalidad se da siempre en condiciones contingentes. La idea de la universalidad, si quiere ajustarse a la condición humana, necesita lugares y sujetos; lugares y sujetos concretos que no pierdan la conciencia de su contingente condición humana y que tengan en cuenta por tanto que hablan de la universalidad a partir de las experiencias del mundo y de historias contextuales....Si la idea de universalidad quiere ser algo más que un concepto abstracto que contribuye a desubstancializar y desmaterializar el mundo y las existencias personales de los seres humanos, tenemos entonces que aprender a pensar y a proyectar la universalidad como una relación (Fornet-Betancourt: 2014, p.62).

Con esta larga referencia queda claro que la cuestión contextual en Fornet-Betancourt no apunta a una mera cuestión epistémica como lo ha pretendida la tradición de la filosofía europea de la ciencia, mejor dicho, es una cuestión cognoscitiva, pero que la excede completamente, porque refiere al modo de constituir el orden antropológico donde lo teórico y lo práctico configuran un mismo orden de la realidad humana. Por ello el contexto refiere también a lo moral y a lo político, lo que implica que la ciencia no se puede desprender de la conciencia. Para esta filosofía intercultural se necesita una crítica del orden global basado en la hegemonía del conocimiento científico moderno, y por ello la crítica del universalismo abstracto es a la vez la crítica de una sociedad que más que mundial, se piensa a partir de la expansión de lo global. El imperialismo cognitivo es la base de las sucesivas críticas teóricas y prácticas de la globalización hegemónica, que encontramos en diversos textos, refieren a una episteme subyacente a lo económico, lo político y lo cultural. Por ello Fornet-Betancourt propone que, en última instancia, como lo hemos citado en varios de mis primeros trabajos: “Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad” (Salas: 2013, pp. 47) ; por ello he destacado como aboga con fuerza por una des-occidentalización de la misma, donde lo esencial sea avanzar hacia una actividad política emancipadora consecuente con los verdaderos sujetos reales: “reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos”<sup>3</sup>. Todas estas referencias aparecen en los textos de hace veinte años atrás y se fueron reafirmando y consolidando en los textos de la última década.

La categoría de contexto en la filosofía intercultural entonces define una afirmación central acerca de la vida humana, donde a partir del acontecimiento de seres humanos concretos que se humanizan en forma histórica y en situaciones culturales que son contingentes, particulares y contingentes, se pueden encontrar

<sup>3</sup> Ibidem.

con otras experiencias humanas diferenciadas con las que se puede dialogar (Bonilla: 2017). El contexto es entonces más que una categoría cultural, es una proto categoría fundacional de lo que sería el proceso de humanización de los seres humanos. Dicha experiencia antropológica es deudora de un fundamento de lo humano arraigado y en apertura. Dicha tensión se refleja, en la obra de Fernet Betancourt, en las diversas tradiciones que están tensión al interior de lo que se denomina parceladamente con el nombre de cultura, ya que muchas veces con la categoría de cultura lo que aparece es la representación que tenemos de ella. La cultura genuina representa diversas modalidades de entender y vivir la vida humana. Las tensiones entre lo ajeno y lo no propio no existen sólo entonces entre culturas diversas, sino que al interior de las propias culturas.

Lo nuevo que emerge con la modernidad europea es que comienza a difundirse una cultura de tipo científico – técnica que se expande asociada a una voluntad civilizadora que se expresa concretamente en el afán por dominar el planeta como lo demuestran todas las empresas colonizadoras de los imperios europeos desde el siglo XIX. Un buen ejemplo es el modo como el padre del evolucionismo moderno Charles Darwin interpretaba la vida de los pueblos de Tierra del Fuego, donde se observa que su mirada naturalista está asociada al desprecio por la vida humana de esos pobres salvajes. Por ello, la teoría biológica y las otras teorías naturalistas están construidas desde un angostamiento de la única especie humana que vale y que es la del civilizado. Entender la teoría de las especies, forjada en esa impresión de los pueblos canoeros de la Tierra del Fuego es crucial para entender la idea de contexto de la que nos habla la filosofía intercultural. Éste es clave para entender un nuevo sentido universal que se desliga del dominio de la empresa colonial del almirantazgo inglés, y se debe diferenciar hoy de la idea del valor de todos los Pueblos de la Tierra en medio de sociedad global que se vuelve cada vez más hegemónica, y que requiere de los últimos territorios son explotar para proseguir la aventura de explotación de los últimos confines planetarios.

Por ello frente a ese discurso ambiental internacional que llevan adelante los publicistas de los que suavizan la modernidad tecno-científica, la propuesta intercultural hace un cuestionamiento crítico de fondo, en que dicho discurso ambiental si no va asociado al valor de los seres humanos que lo habitan es un aún un mero simulacro de crítica de la ciencia hegemónica. Desde el fondo mismo de las multiplicidades de experiencias antropológicas que implican las culturas, la filosofía intercultural nos impele a buscar el trasfondo humano de toda propuesta cognoscitiva a nombre de la experiencia humana plasmada en diversos mundos de vida (Pizzi: 2018). Nos confirma dicha crítica que modelo hegemónico neoliberal que predomina hoy reduce lo humano a lo funcional al mercado, no es más que un universalismo abstracto que subyace al modelo hegemónico de la ciencia y del modo de vida asociada, y por ello la filosofía intercultural pide destacar el carácter insustituible de los mundos de vida y de las experiencias de los sujetos y de los pueblos para entender todos los mundos existentes, y que han sido obliterados por las ciencias y así como fueron minusvalorados, invisibilizados y despreciados por las ciencias positivas, de la que proviene el naturalismo darwinista y el positivismo decimonónico. En suma, se trata de profundizar una nueva forma de epistemología que lleve al cuestionamiento radical de lo que aconteció con las ciencias antropológicas y sociales desde finales del siglo XIX y que debe llegar hasta incluso nuestros días. Tal como lo recapitula Raúl Fernet-Betancourt se trata de una maduración filosófica de la singularidad que es propia de nuestro tiempo: “Si hablamos de pluralidad y de diversidad como uno de los signos más densos de nuestra época, ello implica que tenemos que hacernos cargo de que la contextualidad e historicidad del mundo y de la humanidad no son notas generales sino propiedades de singularización, ya que no hay pluralidad ni diversidad sin contextos ni tiempos propios” (Fernet-Betancourt: 2012, p.14). En apretada forma sumaria se puede sintetizar que “...el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles” (Fernet-Betancourt, 2006, p.58), y donde se plantea la pregunta filosófica por antonomasia de una filosofía intercultural: “No deberíamos escamotear la pregunta de si nosotros como seres humanos podemos buscar una verdadera universalidad y, sobre todo, fundarla...” (Fernet-Betancourt: 2014, p.69).

## LA VOCACIÓN UNIVERSAL DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Todo lo que hemos indicado hasta aquí nos lleva a afirmar que la discusión de la universalidad se ha quedado corta porque no ha logrado aún responder cabalmente antropológicamente a lo que exige esta época y no logra superar esas formas epistémicas dominantes que han ido sucediendo en una historia hegemónica de los imperios modernos del conocimiento científico. Por ello la participación de los saberes vitales de las comunidades de vida y de todas las personas –lo que incluye efectivamente a todas esas poblaciones ignoradas por el moderno hegemónico de la ciencia y que es a la vez un modelo productivo- es crucial para fundar una verdadera universalidad en la que podamos participar todos:

(...) la participación activa de todas las personas en el proceso de humanización de las condiciones de vida, no puede entenderse únicamente como un medio para la realización de la universalidad, sino que tiene que tratar de ser también lugar y refugio protector de lo particular. Pues la humanidad necesita también lo particular y lo singular Fernet-Betancourt para que la universalidad no se transforme en la trampa de una abstracción que a la postre resulte destructiva” (Fernet-Betancourt: 2012, p.73).

Al perder el contacto con las experiencias de los sujetos arraigados la filosofía occidental y las ciencias particulares han derivado en un conjunto de conocimientos abstractos, propio de especialistas y expertos científicos, que siguen siendo parte de los bienes de las sociedades competitivas y dominadoras del planeta. Para esta visión son también parte incluso aquellas teorías que se presentan en formas cuestionadoras pero que no van al fondo del cuestionamiento: “la gran limitación de la filosofía crítica europea es su tendencia a universalizar sin más sus análisis. De este olvido de la contingencia, se desprenden para mí otras limitaciones como el monoculturalismo, el profesionalismo o elitismo, el racionalismo, etc.”. Esta perspectiva lleva a dudar que el paradigma predominante de la ciencia actual ofrezca una respuesta a este angostamiento de miradas que preconiza la modernidad. Como lo dice escuetamente:

Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica sino también la libertad de pensamiento frente a la ciencia, pues sólo así se podrá pensar la ciencia desde fuera del paradigma cognitivo que ha impuesto. Y precisamente de ello se trata, porque: ¿cómo se podría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma? (Fernet-Betancourt: 2017, p.19).

La filosofía intercultural de Raúl Fernet.Betancourt no se opone de ningún modo a la universalidad, y no preconiza una oposición entre lo contextual y lo universal, como lo hemos sostenido ya, tal prejuicio proviene de instarla en una idea de la universalidad que se da por sentada, sino al sucedáneo de universalidad que nos ofrece la ciencia moderna que pretende señalar el curso de la única visión válida del mundo (el científico Darwin mirando desde el Beagle la escena despreciable de unos casi hombres), sin aceptar las otras miradas cognoscitivas de la humanidad elaboradas en su milenario camino de humanización. Los pueblos de la Tierra del Fuego habitaron y co-habitaron por siete milenios hasta la llegada de la ciencia civilizada, que le bastó ciento cincuenta años para desvastar esos mundos fueguinos, que tenían mucha más humanidad y espiritualidad que nuestro tiempo. Podría explicar este asunto lo que nos dice en un texto: “La universalidad se plantea entonces en el sentido de la paciente tarea de ‘ingresar’ (in-gressio) en los muchos mundos. La idea occidental de buscar la universalidad mediante el ‘pro-greso’ (progressio) debe pues ser corregida interculturalmente” (Fernet-Betancourt: 2014, p.66). Se puede entonces señalar que cabe invertir lo que es discutible: “porque ahora lo ‘cuestionable’ no es la diversidad contextual, sino una universalidad (abstracta) en la que los mundos reales no se reconocen” (Fernet-Betancourt: 2014, p.67).

Dicho de otro modo, la pérdida de los mundos espirituales por parte de los conocimientos científicos actuales es una pérdida del sentido moral de la ciencia positiva, que avasalla, domina, civiliza, y deja caminos abiertos para los necesarios aprendizajes de otras experiencias de vida...

(...) la comprendemos más bien y por eso hablamos de transformación interior, como el proceso mediante el cual se sustituye el 'conocer/ humano contextual' que es conocimiento lento de inteligencia atenta a la vida y los diversos mundos en que se realiza como convivencia, por el 'saber funcional de...'por el saber rápido de las funciones, que es un saber técnico de información para 'andar por el mundo' global, sin la preocupación que acompaña la conciencia de que somos orgánicamente parte implicada en su destino (Fornet-Betancourt: 2017, p.41).

Si queremos resumirlo en unas breves y concisas afirmaciones, se puede compendiar que en el proyecto de la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es un llamado a la humildad de las ciencias "La universalidad no es más, pero tampoco es menos, que una posible constelación de la finitud o, si se prefiere una palabra menos metafísica, de los mundos contingentes de las experiencias de vida que nos configuran. La universalidad no es por tanto un sustituto de infinitud ni un mensajero del absoluto" (Fornet-Betancourt: 2014, p. 68), y por ello lo peor de nuestro tiempo es considerar la universalidad el pretexto para confundir la ciencia con las ideologías del poder cognitivo: "...una universalidad que se construye a base de agresión, dominación y ejercicio de hegemonía es una estafa a la humanidad...Frente a esta dinámica la visión intercultural aboga por una universalidad plural en la que no es la expansión por el mundo sino la intensidad en el diálogo la que marca el hilo conductor de su movimiento" (Fornet-Betancourt, 2014, p. 69).

Si el genuino conocimiento no surge de la imposición de un orden racional único –como lo pensaba Darwin- en el que va progresando ineluctablemente la humanidad entera (desde las formas más primitivas hasta las más civilizadas), se trata de repensar ahora los plurales caminos cognoscitivos en que se expresa la experiencia humana, siempre plural y diversa. Sobre esto se podría aludir a las sentidas palabras de la yagankipa representante del pueblo Yagan en la Convención Constituyente<sup>4</sup>, hablando de su cultura tradicional yagán propone el siguiente ejercicio de universalización señalando que:

Hai wafa Lidia Gonzalez Calderon,yagankipa upuswaeataulum. (Mi nombre es Lidia Gonzalez Calderon, mujer yagan de isla Navarino). Hai sapakuta honchimoola (estoy agradecida hoy dia). Hai ata kuta kyoanikina yaganes yamanola haua usi (yo traigo la palabra de los yaganes gente de mi tierra)

Les saludo. Mi nombre es Lidia González Calderon, soy una mujer yagan de la Isla Navarino, y agradecida hoy día, traigo palabras de los yaganes, gente de mi tierra. Estimadas y estimados constituyentes y pueblo de Chile, les quiero invitar al siguiente ejercicio, que imaginen por un momento que significa ser yagan.

¿Se imaginan no conocer a sus abuelos porque la gente que se denomina colonos los aniquiló?

¿Se imaginan no conocer que sus antepasados directos hayan sido llevados en un barco a ultramar para ser exhibidos como animales exóticos en otro continente lejano?

¿Se imaginan que tu padre y tu madre no te enseñen a hablar tu lengua por temor a que te discriminen por hablarla?

¿Se imaginan estar obligada a entender el mundo en otro lengua?

¿Qué te enseñen en la escuela y en tu liceo que tu lengua desapareció y que los culpables son recordados como héroes, pioneros y colonizadores tanto así que muchas calles de las ciudades incluso llevan sus nombres?

Para todos los habitantes de nuestros países del cono sur americano y para todos los niños y jóvenes de las escuelas de los países modernos, conocemos los nombres de estos insignes especialistas de las ciencias naturales y que dejaron sus nombres en los territorios patagónicos, no así los nombres que tenían para los pueblos originarios que los habitaron. Nuestras culturas científicas modernas y nuestra educación civilizada deben mucho más en su formación escolar a estos exploradores, científicos, misioneros, naturalistas, que a los testimonios y saberes de las personas que habitaron esos lejanos confines. Este conocimiento aún no

<sup>4</sup> Sesión 34 de la Convención Constituyente de Chile, Viernes 22 – 10- 2021).Se puede leer el discurso completo en el link: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/05/Lidia-Gonza%CC%81lez.pdf>

asume ser parte de un imperio cognitivo, y como tal responsable en parte de un genocidio de los pueblos fueguinos.

Dicho de otro modo más propositivo, la ciencia decimonónica deja un rastro de estos pueblos fueguinos pero sin cuestionar su lugar de enunciación, se supone que ella habla desde la universalidad de la ciencia natural. Pero este modo de entender la universalidad no es más que etapa de un conocimiento positivo que ya debería haberse superado por una ciencia amplia y menos hegemónica. La verdadera meta de un conocimiento universalizado es lograr esa difícil tarea de hacer dialogar las culturas humanas para abrirse a otras experiencias culturales. Esta pretensión de la Filosofía intercultural por hacer dialogar todas las experiencias humanas nos debiera llevar a elaborar un pensamiento abierto, dialogante y que no tema ingresar a los límites fronterizos de toda experiencia. Las fronteras pensadas casi siempre desde el peligro a los extranjeros son los espacios complejos de los encuentros – desencuentros entre seres y saberes humanos. Lo que nosotros podemos reprochar a esos notables especialistas alemanes, italianos, ingleses y franceses que exploraron e indagaron sobre los orígenes de la humanidad hace más de un siglo, es que no supieron definitivamente ver los límites de sus propias operaciones cognoscitivas y menos aún la funcionalización de esos conocimientos a afirmar una mirada colonial del mundo. Por ello, la filosofía intercultural define como un punto relevante el reconocimiento de los límites culturales y cognoscitivos.

Las fronteras (culturales) generan así un movimiento dialéctico entre la resistencia y la apertura que se puede considerar como la base experiencial para proyectar un nuevo tipo de universalidad; un tipo de universalidad que llamo intercultural para señalar su novedad porque renuncia a la búsqueda de lo universal mediante imposiciones o expansiones de órdenes particulares, es decir mediante la consolidación de hegemonía en el mundo, para ensayar el logro de lo universal por la vía del crecimiento lento e intenso que implica compartir mundo e historia con los otros sin dejar de ser la memoria que marca nuestra primera salida y orientación en el mundo (Fornet-Betancourt: 2012, p.19).

En este sentido, si uno atiende a varios testimonios de este desencuentro cultural y cognoscitivo entre esa elite científica europea y los intermediarios que tuvieron que utilizar, eso que se llama en el lenguaje de la antropología el/la informante, en varios de estos relatos quedan testimoniados los difíciles encuentros que dejaban entrever parte de la verdad del otro, pero en un contexto donde el precipicio del holocausto estaba ya instalado. En otras palabras, no todo fue desencuentro, pero los encuentros fueron frágiles y muy limitados, y por ello la filosofía intercultural tiene razón al centrarse en esos desencuentros y en las limitadas traducciones: "El punto de partida de la interculturalidad del mundo nos lleva así a la búsqueda de una universalidad con fronteras y en fronteras, aun sabiendo que esas fronteras se presentan con espacios que se redimensionan continuamente por la relación entre sí" (Fornet-Betancourt, 2014, p.68). O dicho de otro modo, el prisma intercultural apunta a un diálogo paciente que no se agota en los intentos fallidos, sino en la perseverancia de saberes que buscan encontrarse:

Pues la frontera llama a una universalidad que no se construye por movimientos de expansión, ni tampoco de invasión ni de fuga, sino a través del paciente trabajo, en favor de relaciones de cooperación equilibrante... se trata de mantener en lo universal un perfil identificable, ya que de lo contrario la universalidad buscada no pasaría de ser una hibridez anónima (Fornet-Betancourt: 2012, p.79).

En suma, frente al genocidio de los pueblos fueguinos lo que definitivamente faltó al paradigma de la ciencia utilizada es que es la verdadera universalidad es una vocación de toda genuina experiencia humana que se instala en la tensión entre lo propio y lo diferente, a pesar de todo se trataba de un enfoque que partía de la superioridad del europeo:

El 'llamado a la universalidad' como función de una frontera que está consciente igualmente del valor de su propio perfil, tiene que entenderse como una tarea difícil que implica el desafío que cada 'comarca' constituida revise su orden de relaciones, tanto hacia 'fuera' como hacia 'adentro'. Hablamos, por tanto, de una universalidad que implica la búsqueda del equilibrio difícil y siempre

inseguro entre la homogeneidad y la distinción, entre la unidad y la diversidad (Fornet-Betancourt: 2012, p.79).

En relación al ejemplo señalado y en una muy apretada síntesis, lo que aparece relevante en esta propuesta de la filosofía intercultural es que sólo a través de las fronteras porosas de lo humano plural es que podemos profundizar y perfeccionar nuestra experiencia de seres humanos singulares abiertos a una humanidad en proceso de maduración de su conciencia. Por esto mismo, sin quedar atrapados en esa tragedia que enluta a la Tierra del Fuego:

(...) las 'fronteras' son necesarias para que la universalidad sea un verdadero proceso de crecimiento en común en el que, precisamente por ser común, hay espacio y tiempo para el cultivo de los perfiles propios. Las 'fronteras' son los rostros y perfiles o, si se prefiere, la manifestación de la contingencia que necesita toda universalidad que crece sin divorciarse de la contextualidad del mundo (Fornet-Betancourt: 2012: p.143).

### **LA VIOLENCIA EPISTÉMICA Y LA COLONIALIDAD DEL CONOCER**

Se desprendió de la exposición de las perspectivas que abre la filosofía intercultural, la relevancia de las categorías en uso, y esta discusión del ejemplo ligado a los pueblos fueguinos que la pertinente cuestión de la contextualidad y la universalidad es central para avanzar en la crítica intercultural del paradigma dominante de la actual ciencia global que tiene una mirada reducida de los mundos espirituales de las culturas de la Tierra (Tubino: 2016). Esta reducción cientificista del mundo tiene raíces epistémicas porque alude a la famosa distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, que define y justifica el proyecto epistémico que legitima y separa los únicos conocimientos válidos acerca de la naturaleza y la sociedad, y que también tiene un sentido estratégica y funcional para su instrumentalización tecnológica, este predicamento del saber válido no ha sido cambiado desde lo propuesta cientificista funcional a la expansión de los imperios decimonónicos. Dicha interpretación, a pesar de sus modificaciones sigue manteniéndose en realidad en nuestro tiempo ya que asegura el poder del conocimiento científico-técnico para definir lo que es productivo y rentable para los mercados globales. Dicho de otra manera, la matriz de la ciencia hegemónica mundializada por la tecnociencia y el valor que le asigna el mercado a la producción científico-académica, continúa siendo el criterio demarcador de la ecuación saber-poder que se reitera en todas nuestras sociedades. Se trata indudablemente de una violencia epistémica que prosigue a la base de los conflictos epistémicos actuales: "interpretamos esa violencia epistemológica como una situación de desequilibrio que ponen en peligro de desaparición la diversidad cultural e incluso la vida de la tierra" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 99)

Dicha violencia que atravesó las asimetrías entre sociedades civilizadas y primitivas a comienzos del siglo antepasado sigue atravesando globalmente las asimetrías entre culturas, pueblos y sociedades hasta nuestros días, lo que ha sido reiterado por los diversos enfoques y tradiciones del pensamiento crítico. En dicha crítica postcolonial y/o decolonial, no hay duda de que hay una marcada preocupación por la diferencia que en dicho marco cognitivo colonial no cambia lo que ya había sido preparado por el movimiento antimperialista latinoamericano preparado por J. Martí, V. Haya de la Torre y un conjunto de tradiciones elaboradas en el siglo XX. En este punto nodal de las relaciones entre filosofar intercultural y pensamiento decolonial y/o postcolonial, aparece un relevante motivo que se incorpora desde el legado de J. Martí que le ayuda a Raúl Fornet-Betancourt a clarificar este sentido de la universalidad donde puedan coexistir lo particular y lo universal sin subordinación. Citemos lo que expone sobre Martí *in extenso*:

La universalidad no es ni en el orden de una hegemonía ni el resultado del 'mandato' de una cultura o de un modelo de civilización que asegura su expansión en última instancia en base al poder del dinero y de su aparato militar. Según Martí la universalidad debe entenderse más bien como el proceso histórico contextual de la disposición a la comunicación y, por tanto, también como un proceso de desarrollo de la voluntad política para ordenar las condiciones de vida en la diversidad

de tal manera que no se construya un mundo global, sino que puedan convivir muchos mundos en equilibrio (Fornet-Betancourt: 2014, p.63).

Y si no queda suficientemente claro, la relación entre universalidad y comunalidad nos agrega:

De acuerdo con Martí, en consecuencia, la universalidad no puede brotar ni en un orden imperial ni tampoco en la soledad de la autosuficiencia cultural. Comunidad, acompañamiento y solidaridad son pues condiciones históricas que hacen posible el desarrollo de una universalidad para la humanidad de todos los pueblos. Y esto quiere decir que toda referencia a la universalidad pasa por la relación con el otro (Fornet-Betancourt: 2014, p.63).

Estas ideas inspiradas en el ideal de Martí, ayudan a precisar el modo preciso en que la filosofía intercultural de Raúl Fornet – Betancourt liga el nexo entre contextualidad y universalidad, y la sitúa en el marco de una serie de movimientos intelectuales actuales, que han tratado de extremar la posición entre interculturalidad y decolonialidad, y donde no se ve las sinergias como pensamientos-sentires militantes, que desmantelan el colonialismo presente en el capitalismo cognitivo. No cabe duda que esta visión de la ciencia necesita ser cuestionada desde su base para lograr sopesar los enormes desequilibrios epistémicos y sociopolíticos que produce:

La interpelación intercultural del complejo científico tecnológico actual quiere de este modo ayudar a provocar una recapacitación en el interior mismo de la cultura dominantes en nuestras sociedades actuales para que se comprenda que el desequilibrio que genera y agudiza con la aceleración de la innovación industrial es fuente de violencia contra la cultura (propia) de la que viene y pretende continuar (Fornet-Betancourt: 2006, p.101).

En otras palabras, sin una crítica intercultural de la ciencia el mundo que conocemos se hace más inhabitable para los seres humanos y su diversidad, y queda la duda si efectivamente esta naciente conciencia en los medios académicos podría cambiar el destino de una época tecnocientífica.

La discusión acerca de la injusticia epistémica que se ha instalado en estas dos últimas décadas admite así múltiples versiones y matices en el pensamiento crítico actual que ayuda a redefinir la problemática de los contextos de enunciación y que son hoy parte de una discusión filosófica mayor sobre muchas cuestiones ligadas a la posibilidad de afirmar un conocimiento universalizante que asegure la plena dignidad para todas las personas y para todos los pueblos (Olivé: 2004 y Salas: 2019). La pregunta lacerante de la época actual es saber si podemos asegurar espacios para los múltiples mundos en que ha habitado y habita la humanidad y podamos efectivamente contribuir a descifrar las posibilidades de unos nuevos mundos que co-habiten en un genuino diálogo, y donde debiera existir mayor comunicación, interdependencia y posibilidades de un universalismo equilibrado. Nos dice explícitamente sobre este punto:

Sobre el trasfondo de esta configuración del mundo y de la historia, cuyo dominio actual refleja el impacto planetario que ha tenido y tiene la modernidad capitalista, se comprende entonces que hoy en día la contextualidad y la historicidad de las culturas y sus identidades confronten a éstas, en sus mismos mundos de vida, con el imperativo de la modernización y del desarrollo en su sentido occidental capitalista, y no con el llamado a la universalidad (Fornet-Betancourt: 2014, p.20).

La filosofía intercultural crítica avanza decisivamente en la adecuada búsqueda e indagación compartida sobre las potencialidades humanas de los contextos sociohistóricos y culturales. Se trata de un debate teórico y práctico de proporciones porque así planteado no se trata únicamente de la búsqueda epistémica de la interdisciplinariedad de los fenómenos sociales y culturales, sino que indaga sobre los límites y las eventuales potencialidades críticas de las instituciones para superar los modos hegemónicos del conocer que siguen en un proceso de obliteración de los saberes culturales de los pueblos.

La filosofía que se articula como expresión de este modo de pensar que, abreviando, podemos llamar 'moderno', genera necesariamente, o sea por necesidad propia de los intereses del conocimiento que persigue, una violencia epistemológica cuya adversidad es de manifiesta agresividad frente a otros modos de pensar y sus modos de entender su función en el mundo (Fornet-Betancourt: 2014, p.130).

Pero la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt no se queda en la denuncia de saberes y prácticas invisibilizadas, sino que apunta a la necesaria transformación sociocultural de los mundos de modo en medio de las asimetrías locales y globales de un mundo en crisis. Se trata entonces de formular la pregunta por la difícil convivencia entre seres humanos, especialmente los indígenas, los migrantes y grupos subalternizados que configuran los nuevos modos de experiencias humanas derrochadas y que se expresan en la resistencia de múltiples movimientos étnicos y sociales.

Son los movimientos postcoloniales y decoloniales que han insistido en esta crítica del eurocentrismo y:

(...) han procedido a criticar fuertemente esta idea de universalidad proclamada por la modernidad/europea al esconder una clasificación eurocéntrica de la humanidad la cual permanece aún vigente. En una dirección similar, su propuesta filosófica también ha efectuado varias críticas a la idea de una universalidad abstracta promovida por occidente, contraponiendo a ésta la idea de una universalidad temporalmente pluralista<sup>5</sup> o bien de una universalidad sin firma (Fornet-Betancourt: 2012, p.130).

Esta idea es aceptada por Raúl Fornet – Betancourt con algunos matices de lo que implica una universalidad sin firma:

(...) he propuesto por mi parte entender la interculturalidad como un movimiento de participación creciente en procesos de universalización; un movimiento lento y paciente porque en él ninguna cultura 'certifica' con su firma lo que es universal, pero sobre todo porque implica ir naciendo a nuevas posibilidades y con ello a continuar tareas de discernimiento sobre lo que realmente nos hace mejorar como humanidad (Fornet-Betancourt: 2012, p.130).

En este punto, junto con compartir varios aspectos comunes, hay diferencias en la apreciación general que es preciso tener en cuenta<sup>5</sup>.

Esta figura de la universalidad sería, desde mi punto de vista, la respuesta adecuada a las exigencias de justicia cultural que se articulan hoy con toda claridad en el diálogo intercultural. Hay que hacerse cargo, sin embargo, de que la configuración de la universalidad en esta perspectiva implica, para los seres humanos y las culturas que aceptan tal desafío, una consecuencia clara: la de renunciar a la posible tendencia a hacer para sí mismos tan firme el proceso de universalización que lo puedan firmar y respaldar en todo su curso con su signatura. Pero no se trata de tener, mejor, detener lo universal como algo propio, sino que lo que está en juego es más bien la posibilidad de una universalidad que porta y soporta la alteridad, y que por eso puede seguir su curso sin ser identificada por una firma determinada (Fornet-Betancourt: 2014, p.70).

Dicho de una manera más enfática:

(...) la universalidad se busca en verdad como un camino posible para que el ser humano se acerque a la integridad de su humanidad. Con otras palabras. La Universalidad que brota dialogalmente de la pluralidad y para la pluralidad, no es una meta sino un método para la totalización abierta de las experiencias humanas y, con ello, también para el perfeccionamiento de los seres humanos<sup>6</sup> (Fornet-Betancourt: 2014, p. 70).

---

<sup>5</sup> Para ello sería preciso un estudio particular de su importante artículo acerca del movimiento antiimperialista en América Latina, 2017, pp. 77-119, y los tópicos señalados en dos entrevistas donde aparece esta discusión, una con D. Beriso y F. Guliano, en 2016, 139-154, y otra con M. Díaz y C. Pescador, 2012, pp.121-143. Sobre esta misma discusión ver también la discusión con M. Maesschalck, en el número especial Reconocimiento, Justicia y Derecho esta misma *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 93, 2021.

## CONCLUSIONES

Todo lo que llevamos declarado en la potente discusión anterior ya nos permite recapitular, de un modo sucinto, que la cuestión de la contextualidad y de la universalidad en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt no es un asunto meramente epistémico al modo como lo ha considerado la filosofía de la ciencia, y si se quiere decir más claro aún, lo que se busca es un concepto no eurocéntrico que permita fundamentar una crítica intercultural del totalitarismo de una epistemología científica abstracta, que no ha logrado conectarse con la experiencia humana. Tal como lo afirma:

Suponemos, en primer lugar, que el orden del saber que llamamos orden epistemológico no agota el ámbito cognitivo humano. La epistemología no es la medida ni el ideal único del conocimiento humano. Dicho en otros términos: Suponemos que no todo saber o, mejor dicho, conocimiento es 'ciencia', sobre todo cuando se toma este término en su acepción hegemónica actual que lo limita por lo general a la connotación del nombre inglés de 'science' (Fornet-Betancourt: 2017, p.26).

Esta referencia a la nomenclatura inglesa es interesante ya que una parte importante de esa reducción del mundo proviene de una hegemonía de dicha lengua no sólo en el campo del conocimiento científico sino de la expansión de un modelo del capital internacional expandido a través de *The One World*. Frente a ese mundo y pensamiento único, lo que enseñan estos textos citados se reduce a la siguiente afirmación medular: "La verdadera intención de la crítica intercultural es mostrar que, como ciencia, es pobre; que como moderna es excluyente, y que como europea es reduccionista" (Fornet-Betancourt: 2017, p.37).

En otras palabras, el principal aporte de la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt radica en profundizar la génesis de los conocimientos en una clave existencial, lo que implica que el ámbito del conocimiento no se puede desligar de las propias formas de vida, y de las vivencias humanas. Esta idea supera el concepto eurocéntrico de epistemología ya que permite elucidar el carácter local y arraigado del conocimiento, lo que definitivamente está lejos de entenderse en esta racionalidad científica como parte de una cultura determinada, la moderna. Como lo dice con énfasis:

¡O sea que en este debate se tendría que ir más allá de las demandas de un 'equilibrio epistemológico' o de la 'justicia epistemológica', como nosotros mismos hemos reclamado en otros lugares! Suponemos, por tanto, y en resumen, que hay que ser más radicales en el planteamiento y poner en cuestión la pretensión de universalidad incontestable del concepto mismo de epistemología para ver no solo la carga de eurocentrismo que refleja sino para destapar también la violencia que implica y la humillación que significa para otros conocimientos (Fornet-Betancourt: 2017, p.27).

Eso ha quedado claramente reflejado en el ejemplo del paradigma naturalista frente a la vida de los Pueblos fueguinos.

En resumen, la filosofía intercultural pretende superar un concepto de ciencia que se definió en una forma abstracta y descontextualizada. El principal error de lo que denominamos eurocentrismo radica en haber expandido los conocimientos tecnocientíficos suponiendo que ello es parte de una civilización que se ha pretendido universal. Lo que busca la filosofía intercultural es mostrar este reduccionismo que proviene de las epistemes de los dos últimos siglos, y propone otras matrices cognoscitivas a partir de las formas de saber y de las vivencias de las experiencias humanas expresadas en sus tradiciones culturales. No se trata sólo de pluralizar el conocer, sino de una apertura genuina a las otras formas de conocimiento no reducibles a las científicas.

Y se nos permitirá añadir que con este cuestionamiento del concepto de epistemología como un concepto colonizador nos ponemos alerta también contra la posible trampa que puede conllevar el intento de renovarlo tratando de pensarlo más pluralmente. Pluralizar este concepto puede ser también un esfuerzo engañoso, si su pluralización se sigue pensando desde el horizonte de la misma cultura científica que lo ha expandido. De modo que epistemologías alternativas podrían resultar igualmente colonizadoras (Fornet-Betancourt: 2017, p.27-28).

Dicho de otro modo, más estrictamente filosófico sin cuestionar la racionalidad moderna de fondo donde la reducción del mundo va asociada a su manipulación no hay posibilidad de encontrar lugar a esos mundos:

Pues el fundamento y la motivación de la crítica intercultural se alimenta de la idea de que la hegemonía epistemológica es una construcción y, que como toda construcción de hegemonía, hay reducción, estrechez de mira, dominio y exclusión. Y ello no sólo de los saberes de aquellos 'otros' pueblos que no pertenecen al mismo ámbito cultural, sino también de cara a la disidencia epistemológica interna (Fornet-Betancourt: 2017, p.36).

En esta filosofía, la crítica intercultural de la episteme hegemónica va en paralelo a una crítica de la modalidad socioeconómica de una sociedad definida por el consumo, donde la expansión del modelo neoliberal prepara y redefine un mundo homogenizante basado en necesidades superfluas e innecesarias que nunca podrían ser universalizadas para todos los seres humanos. Este conjunto de cuestiones ligadas a la epistemología instrumental se une a un tipo de sociedad predominante, de manera tal que las unidimensionales formas de conocimientos legitimados están basando a las formas de vida legitimadas. Así, la filosofía intercultural pone las bases de una compleja controversia acerca del valor epistémico de la filosofía europeísta y de las ciencias y propone formas sociales del conocer que no se rigen por los parámetros de las instituciones académicas que difícilmente darían cuenta de las formas de conocimientos y saberes culturales de los pueblos. Tales trabajos académicos requieren hoy asumir las exigencias de la acreditación nacional e internacional que el sistema universitario acepta, pero que hasta hoy no impide profundizar las asimetrías culturales, y el estudio crítico de las relaciones del estado con los pueblos indígenas. La certificación lograda por los programas de postgrado –pautas que son derivadas por lo general de un paradigma de la ciencia hegemónica- no anula las posibilidades de llevar adelante la crítica intercultural, y avanzar en otros presupuestos ético-políticos que asumen las difíciles vicisitudes conflictivas de la producción del conocimiento en los territorios interétnicos del Sur. Si se trata por tanto de avanzar en nuevos procesos reflexivos que "encorazonan" los pensares y sentires interculturales, los espacios académicos ayudan también a proseguir rearmando un razonable pensamiento crítico, intercultural y decolonial. Pero no se trata solamente de estudios, pues se necesita un actuar también comprometido y militante, que brota de los contextos asimétricos de poder y de las luchas sociales para cuestionar la ampliación unidimensional del capitalismo cognitivo global en todas las sociedades, las centrales y periféricas, y abrir así nuevas utopías de la solidaridad de y entre las universidades y los Pueblos de la Tierra. En un texto publicado en el 2014 se lee la divisa propia de esta filosofía:

La filosofía intercultural en América Latina centrará su desarrollo en la fundamentación de una perspectiva intercultural crítica, con clara orientación normativa y vinculada a las demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas negadas... quiere contribuir a equilibrar la humanidad en su pluralidad espiritual y real. Su demanda de justicia epistemológica no se puede disociar por ello del reclamo de la justicia social, política, económica y cultural (Fornet-Betancourt: 2014, p.98).

En suma, estos nuevos enfoques críticos, interculturales, decoloniales y/o postcoloniales, que se integran y surgen experimentalmente en algunas instituciones académicas son cada vez más inter y transdisciplinarios, y refieren pertinentemente a una revisión de los currícula en una academia moderna sostenida en crisis epistémicas reiteradas desde hace mucho más de un siglo. El pensar intercultural definido por una revisión intercultural de la filosofía y de la renovación epistémica de las ciencias sociales y humanas como de las filosofías y teologías contextuales, ofrece nuevas posibilidades teóricas y prácticas para iniciar procesos de transformaciones y de renovación de las instituciones educativas. Los trabajos de nuestros estudiantes y las investigaciones que hacemos, en un nivel ciertamente piloto, en los programas de postgrado en estudios interculturales, han ido confluendo en aportes pertinentes en un amplísimo conjunto de miradas y aproximaciones contextualizadas acerca de la diversidad cultural, de las asimetrías y de los conflictos que impiden el encuentro entre seres humanos y sus arraigos culturales desafiados hoy por la homogenización. Todo ello ha permitido expandir, consecuentemente, el lenguaje multicultural, intercultural y decolonial a las diversas esferas de la vida social en los territorios interétnicos del Sur, y que incluye un cuestionamiento a los mismos Estados como acontece con la Convención Constituyente en Chile. En este contexto específico, consideremos con esperanza algunas modificaciones que van aconteciendo en las instituciones y en sus

políticas, lo que va ampliando una transformación de las prácticas filosóficas y del enraizamiento del pensar con los movimientos sociales y étnicos. Esto es un tímido avance de las universidades para asumir los desafíos de este tiempo.

En definitiva, al insistir en que el aporte más relevante de este prolífico filósofo cubano-alemán no sólo refiere a una reflexión situada al interior del quehacer filosófico y teológico por cuestionar la primacía de una visión filosófica academicista y occidental, sino que incorpora una peculiar consideración antropológica y sapiencial que fecunda la experiencia social y humana al conjunto de las investigaciones teóricas de ciencias sociales y humanas, y en particular contribuye a definir el enorme valor de los saberes espirituales en este momento de la humanidad, en la que se manifiesta una aguda revalorización de los lazos valóricos de las comunidades y los arraigos propios de los seres humanos, de sus saberes y prácticas y de las esperanzas de la vida del espíritu en medio de un mundo cada vez más individualista, maquinal e instrumental. En fin, estas palabras no son ya simplemente una posición filosófica, sino que refieren a una opción por pensar en una comunidad de investigación, cordial y solidaria, pero donde prima entre los equipos de trabajo la discusión rigurosa y profunda que evita las polémicas estériles y practica la acogida personal, lingüística y cultural.

Por último, lo que nos deja este prisma que reduce el magisterio único de la ciencia unificada, y nos abre a un modo de pensar que va más allá del paradigma de la ciencia hegemónica, que consiste en retomar otro destino de la razón. Se trata así de una suerte de *esjatón*, algo como una:

(...) aventura de un pensar que hace razón al camina, entendiendo ese hacer razón como un proceso de universalización que va haciendo posible precisamente la articulación de discursos compartidos de un pensar cada vez más consciente de que los muchos lugares de asiento de la humanidad le sirven también de dirección para dar las señas de su origen (Fornet-Betancourt: 2006, p.59).

Ese espíritu de búsqueda es el que encarna hoy la necesaria investigación intercultural/decolonial en nuestros territorios interétnicos del sur de América.

Si queremos decirlo de un modo mucho más estimulante y positivo, se puede concluir que a lo que nos abre la vocación propia de un filosofar intercultural, es a la:

Substitución de la idea del mundo como un cosmos que puede sentirse universal porque refleja el equilibrio de los elementos diversos que lo componen, es decir, de la idea del mundo como armonía de diversidades, por la idea de un mundo global en el que el crecimiento de lo global es directamente proporcional con la pérdida de diversidad y de armonía o, si se prefiere, con la monotonía del único ritmo que se admite para marcar el compás de la historia de la humanidad, a saber, el de la cosmovisión neoliberal" (Fornet-Betancourt: 2006, p.69).

En otras palabras, la promesa de la filosofía intercultural que compartimos es "la esperanza de vivir en un mundo pluriverso que armoniza tiempos y espacios diferentes sin tener que someterlos a un ritmo único" (Fornet-Betancourt: 2006, p.71).

**BIBLIOGRAFÍA**

- ALBERTSEN T. & ZUCHEL L. (2019). "Aportes a la filosofía intercultural desde una revisión crítica al concepto de Rakidum mapuche", *Veritas*, (43), Agosto, Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso, Valparaíso, pp. 69-85.
- BONILLA, A. (2017). "Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina", en: *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría política de Axel Honneth*, Saurwald G. y Salas R. Zürich. pp. 81-92.
- DIAZ, Z. (2020). *Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*. Universidad de los Andes, Venezuela.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003). *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2012). *Interculturalidad, crítica y liberación*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2016). *Filosofía y Espiritualidad en Diálogo*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2018). (Ed.), *Bildung, Spiritualität, und Universität*. Verlag Mainz, Aachen.
- OLIVE L. (2004). *Interculturalismo y Justicia Social*. UNAM, México.
- PIZZI, J. (2018). "Esferas del reconocimiento intersubjetivo: El pensar latinoamericano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad", *Filosofia Da Informação*, 4 (2), Legeion, Río de Janeiro, pp. 17–30.
- SALAS R. (2021). "Poderes y Asimetrías Globales. Aclaraciones sobre la metáfora de la traducción como modelo teórico-práctico en filosofía política", *Utopía y Praxis latinoamericana*, 26 (93), Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 300-312.
- SALAS, R. (2018). "Justicia cognitiva, espiritualidad de protesta y estudios interculturales en el Wallmapu". En Fonet-Betancourt (Ed.), *Bildung, Spiritualität, und Universität*. Verlag Mainz, Aachen, pp. 177-192.

SALAS, R. (2019). "Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas", *Estudios Políticos*, (55), Mayo-Agosto, Universidad de Antioquia, Medellín, pp. 163-181.

SALAS, R. (2021) "Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticia y sufrimientos sociales", *Revista Stultifera*, 4 (1), Mayo, Universidad Austral de Chile, Puerto Montt, pp. 15-38.

SALAS, R. "Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología prácticas", *Actas Teológicas*, 22 (2017), Universidad Católica de Temuco, Temuco, pp. 17-39.

TUBINO, F. (2016). *La interculturalidad en cuestión*. Fondo Editorial de la PUCP, Lima.

VALDES C. (2017) (ed.). *Posibilidades y utopías... Hacia una universidad intercultural*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile.

ZUCHEL L. & AI. (2019). *Reconocimiento e Interculturalidad*, Viña del Mar. Ediciones Universidad Federico Técnica Santa María.

ZUCHEL L. & HENRIQUEZ n. (2020) "Una crítica a la interculturalidad desde la interculturalidad crítica". *Hermenéutica Intercultural*, (33), Enero-Junio, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, pp. 85-103.

## **BIODATA**

**Ricardo SALAS ASTRAIN:** Chileno, Dr. en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (1989) con una tesis sobre Hermenéutica y lenguaje religioso mapuche, investigador titular del NEII y Director del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Líneas de investigación: ética intercultural, pensamiento crítico y teorías del reconocimiento y de la justicia. Ha publicado dos libros: *Lo Sagrado y lo Humano*, (1996) y *Ética Intercultural*. (2003). Ambos en e-books en portugués en Editora Oikos, 2020, y ha sido editor de varios libros colectivos, entre los que se cuenta *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 2005, 3 tomos.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99  
Pass: ut27pr992022

Clic logo

