



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

Raúl Fornet-Betancourt
(Hrsg. / Ed.)

**Interculturality, Gender and Education
Interkulturalität, Gender und Bildung
Interculturalidad, Género y Educación
Interculturalité, Genre et Éducation**

**Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für
Interkulturelle Philosophie**

**Documentación del V Congreso Internacional de
Filosofía Intercultural**

Digitale Edition
Aachen / Barcelona 2021

Für die Druckedition:
IKO-Verlag
Frankfurt/M. 2004

Digitale Edition:
© 2021 EIFI

Raúl Fornet-Betancourt
(Hrsg. / Ed.)

Interculturality, Gender and Education
Interkulturalität, Gender und Bildung
Interculturalidad, Género y Educación
Interculturalité, Genre et Éducation

**Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für
Interkulturelle Philosophie**

**Documentación del V Congreso Internacional de
Filosofía Intercultural**

Inhalt / Contents / Índice / Sommaire

Vorwort	7
Palabras de bienvenida – Willkommensgruß Josef Estermann	9
Introduction Raúl Fornet-Betancourt	15
Conferencia inaugural Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad Raimon Panikkar	27

I. Hauptreferate / Main papers / Ponencias principales / Exposés

1. De l'enseignement de la philosophie en Afrique, jalons pour un dialogue interculturel Albert Kasanda Lumembu	47
2. La philosophie africaine et la question de genre Albertine Tshibilondi Ngoyi	67
3. Review of the Teaching of Philosophy in Asia from the Intercultural Point of View Mathew Chandrankunnel	89
4. Teaching Philosophy in Asia – An evaluation from the perspective of gender based on the Korean context Choe, Hyondok	109
5. The Teaching of Philosophy in Latin America. An Intercultural Point of View Ricardo Salas Astrain	125

6. La filosofía latinoamericana y la cuestión del género Dina Picotti	155
7. La filosofía en Europa y la cuestión del género Diana de Vallescar Palanca	181

II. Beiträge aus den Arbeitsgruppen / Contributions from the work-shops / Aportes de los talleres / Contributions des groupes de travail

1. Teaching Philosophy in Asian Contexts. Text, Context and the Curricula: Intercultural Perspective Vincent G. Furtado	223
2. Philosophy and Gender in Asia Annette Meuthrath	251
3. La tensión del “pluralismo“ María José Fariñas Dulce	257
4. Hacia un nuevo paradigma teológico intercultural e interreligioso Juan José Tamayo	267
5. El arte de la guerra y la crisis de las relaciones sociales Juan Antonio Senent de Frutos	295
6. Philosophie und Interkulturalität in Afrika Gerd-Rüdiger Hoffmann	329

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

Vorwort

Der „Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie“ ist eine Initiative, die 1995 vom Lateinamerikareferat des Missionswissenschaftlichen Institutes Missio e.V. (MWI) ins Leben gerufen wurde und seitdem zu den Hauptaufgaben dieses Referats gehört.

Das fundamentale Anliegen dieser Initiative ist es, den Dialog und den Austausch zwischen den verschiedenen philosophischen Traditionen bzw. den Wissenskulturen der Menschheit im heutigen Weltkontext zu fördern.

Nach Kongressen in Mexiko¹, Brasilien², Deutschland³, und Indien⁴ wurde diese Initiative mit dem V. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie fortgesetzt. Unter dem Titel „Interkulturalität, Gender und Ausbildung: Die Rekonstruktion unserer philosophischen Tradition und der Studienpläne von den Herausforderungen der Interkulturalität und Gender-Frage her“ fand der V. Kongress in Carmona (Sevilla, Spanien) vom 3. bis 7. März 2003 statt.

Der vorliegende Band dokumentiert die Hauptreferate sowie ausgewählte Beiträge aus den Arbeitsgruppen des Kongresses in der jeweiligen Sprache, in der sie gehalten wurden.

Der Universidad Pablo de Olavide in Sevilla und insbesondere Herrn Prof. Dr. Juan Antonio Senent bin ich für die gute Zusammenarbeit ebenso wie für die großzügige finanzielle Unterstützung zu großem Dank verpflichtet. Mein Dank gilt auch dem Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. (MWI) in Aachen, das auch dieses Mal die Initiative tatkräftig unterstützt hat.

Für das Korrekturlesen und die Herstellung der Druckvorlage danke ich Elisabeth Steffens und Paula Cárcamo.

¹ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996.

² Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M 1998.

³ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation*, Frankfurt/M 2001.

⁴ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization*, Frankfurt/M 2002. Vgl. auch die spanische Edition in: Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao 2003.

Schließlich seien interessierte Leserinnen und Leser darauf hingewiesen, dass der VI. Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie in Senftenberg, Deutschland, vom 21. bis 26.05.2005 stattfinden wird. „Dominante Kulturen bzw. Dominanz der Kultur und Interkulturalität“ ist das Rahmenthema, das auf diesem Kongress behandelt werden soll.

Raúl Fornet-Betancourt

– Herausgeber –

Josef Estermann

Palabras de bienvenida – Willkommensgruß

¡Distinguidos representantes de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, de la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos, representantes de la Junta de Andalucía y del Ayuntamiento de Carmona, señoras y señores conferencistas provenientes de cuatro continentes, estimada concurrencia! Como director de una de las instituciones organizadoras quisiera darles la más cordial bienvenida en este lugar predilecto por la naturaleza y las culturas humanas, por encontrarnos como en una "aldea mundial" filosófica, un "agorá" intercultural, a fin de dar pasos decisivos en el camino de un filosofar intercultural que sea sensible a la justicia de género y a los grandes desafíos que nos plantea la coyuntura política y económica de estos días.

Espero que en estos días nos guíe el espíritu de respeto con la alteridad cultural y sexual, la visión de un mundo donde caben todas y todos, y la esperanza de que los grandes problemas de la humanidad no se resuelven recurriendo a la fuerza y violencia, sino en base a una sensibilidad mutua y respetuosa que debe caracterizar todo debate filosófico.

Este Congreso es el quinto en una serie que el Instituto de Misionología Missio (MWI), con sede en Aquisgrán (Alemania), viene llevando a cabo desde 1995. La promoción de la filosofía intercultural es uno de los objetivos principales de nuestra institución. Con nuestros proyectos de investigación y de apoyo económico intentamos acelerar y orientar el proceso de la deshelenización y contextualización de la teología y filosofía; lo que significa, a la vez, una búsqueda de formas de hacer teología y filosofía que vayan más allá del eurocentrismo todavía dominante en las academias.

Este quinto Congreso trata de articular diferentes vertientes y proyectos del quehacer filosófico contemporáneo: La preocupación por una filosofía intercultural liberadora se une con el afán de filosofías feministas y de género por liberar a la filosofía de un androcentrismo todavía vigente en muchas tradiciones filosóficas. Y con estas dos perspectivas heurísticas, trataremos de reconstruir o deconstruir las distintas tradiciones filosóficas y los currícula existentes en nuestras academias. Esto puede llevar a largo plazo a una relectura y reconstrucción de las historias de la filosofía en los dife-

rentes contextos culturales, como también a una revisión de los planes de estudios en filosofía.

Los retos de la interculturalidad y de género no sólo interpelan las políticas de una globalización homogenizante y aplastadora, sino también una cierta cultura filosófica que se siente por encima de todas las diferencias, pero que en realidad perpetúa y universaliza un cierto paradigma contextual: la filosofía occidental hecha en su gran mayoría por varones.

En estos días, tenemos la oportunidad de dejarnos interpelar y desafiar por las múltiples ópticas culturales y de género por personas que vienen de África, de Asia, de América Latina y de Europa.

Espero que este encuentro intercultural contribuya sustancialmente a la transformación intercultural de la filosofía, y de este modo a un mundo en el cual la diferencia es respetada y la alteridad es apreciada.

Los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural, promovidos por el MWI y realizados en colaboración con nuestras instituciones amigas en las diferentes regiones del mundo, ya tienen una cierta tradición y un renombre. Desde el principio, yo he podido asistir personalmente a estos eventos, tratando también de contribuir al rumbo que ha tomado y sigue tomando este proyecto. Por esta razón me disculparán el que quiera saludar de manera especial a unas amigas y unos amigos que nos acompañan desde el inicio, y darles una cordial bienvenida entre nosotros.

Ante todo quiero saludar a Raimon Panikkar, presente ya en los congresos de México y São Leopoldo; me alegra mucho que hayas podido venir y nos honres con tu presencia. También quisiera mencionar a Dina Picotti de Argentina, a Vincent Furtado de la India, a Antonio Sidekum de Brasil y a Gerd-Rüdiger Hoffmann de Alemania. Todos y cada uno de ellos han contribuido para que esta serie de congresos haya logrado su objetivo principal, el desarrollo dialógico de una filosofía intercultural.

Pero sin la visión firme y el compromiso perseverante de Raúl Fornet-Betancourt, no estaríamos aquí, ni existiría esta serie de congresos. Raúl ha sido el motor de los cuatro congresos anteriores, y lo es también de este congreso. Muchas gracias por tu gran empeño y tu contribución trascendental para la elaboración de la filosofía intercultural.

Amigas y amigos, nos deseo un congreso fructífero e inspirador, unos debates candentes y un encuentro intercultural muy rico, en la línea de la mejor tradición española.

¡Muchas gracias!

Willkommensgruß

Sehr verehrte Vertreterinnen und Vertreter der Universität Pablo de Olavide in Sevilla und der Iberoamerikanischen Stiftung für Menschenrechte (*Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos*), geschätzte Vertreterinnen und Vertreter der Provinzregierung Andalusiens und des Stadtrates von Carmona, liebe Vortragende aus vier Kontinenten, sehr verehrte Teilnehmerinnen und Teilnehmer!

Als Direktor einer der Institutionen, die für die Organisation dieses Kongresses zeichnen, möchte ich Sie alle an diesem Ort willkommen heißen. Einem Ort, der sowohl von der Natur wie den menschlichen Kulturen auserwählt scheint, um uns hier zu treffen, sozusagen in einem philosophischen „Weltdorf“, einer interkulturellen „Agorá“. Wir möchten auf dem Weg des Interkulturellen Philosophierens einige entscheidende Schritte vorankommen und dabei insbesondere die Geschlechtergerechtigkeit und die großen Herausforderungen einbeziehen, die sich uns in der aktuellen politischen und wirtschaftlichen Situation stellen.

Ich hoffe, dass uns in diesen Tagen der Geist des Respekts vor der kulturellen und sexuellen Alterität, die Vision einer Welt, in der alle Platz haben, und die Hoffnung leiten werden, dass sich die großen Menschheitsprobleme nicht durch Kraft und Gewalt lösen, sondern aufgrund einer gegenseitigen und respektvollen Sensibilität, die jede philosophische Debatte kennzeichnen sollte.

Dieser Kongress ist der fünfte in einer Reihe, die das Missionswissenschaftliche Institut Missio (MWI) Aachen (Deutschland) seit 1995 organisiert und durchführt. Die Förderung der Interkulturellen Philosophie ist eines der vorrangigsten Ziele unserer Institution. Durch unsere Forschungsprojekte und die finanzielle Unterstützung versuchen wir einen Beitrag zu leisten, um den Prozess der Enthellenisierung und Kontextualisierung von Theologie und Philosophie voranzutreiben und zu begleiten. Dies bedeutet zugleich eine Suche nach neuen Formen von Theologie und Philosophie, die weit über den in akademischen Kreisen noch immer vorherrschenden Eurozentrismus hinaus gehen.

Dieser fünfte Kongress versucht, verschiedene Strömungen und Projekte des philosophischen Betriebs miteinander zu verbinden: Die Sorge um die Entwicklung einer interkulturellen Befreiungsphilosophie trifft sich mit der Absicht von feministischen und Gender-Philosophien, die Philosophie

von einem in vielen philosophischen Traditionen noch immer vorherrschenden Androzentrismus zu befreien. Unter diesen beiden heuristischen Perspektiven werden wir versuchen, die unterschiedlichen philosophischen Traditionen und die in unserer akademischen Welt etablierten Lehrpläne zu dekonstruieren und zu rekonstruieren. Diese Aufgabe wird auf lange Sicht dazu führen, die verschiedenen Philosophiegeschichten in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten neu zu lesen und anders zu strukturieren und die Lehrpläne im Bereich der Philosophie zu revidieren.

Die Herausforderungen von Interkulturalität und Gender-Perspektive stellen heute nicht nur die Strategien einer Globalisierung in Frage, die alles zu vereinheitlichen und nivellieren trachtet, sondern auch eine bestimmte philosophische Kultur, die sich jenseits aller Unterschiede wähnt, die aber in Wirklichkeit ein ganz bestimmtes kontextualisiertes Paradigma fortschreibt und universalisiert: die abendländische Philosophie, die zum größten Teil von Männern hervorgebracht worden ist.

Während dieser Tage haben wir die Möglichkeit, uns von den vielfältigen kulturellen und Gender-Optiken in Frage stellen und herausfordern zu lassen, von Menschen, die aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa hierher gekommen sind.

Ich hoffe, dass dieses interkulturelle Treffen wesentlich zu einer interkulturellen Transformation der Philosophie beitragen wird, und somit zu einer Welt, in der die Differenz respektiert und die Alterität gewürdigt wird.

Die Internationalen Kongresse der Interkulturellen Philosophie, die vom MWI gefördert werden und in Zusammenarbeit mit unseren befreundeten Institutionen in den verschiedenen Regionen der Erde durchgeführt werden konnten, haben bereits eine Tradition und einen gewissen Ruf. Von allem Anfang an konnte ich persönlich an diesen Kongressen teilnehmen und so den Kurs dieses Projektes mitbestimmen. Deshalb werden Sie es mir sicher nicht übel nehmen, wenn ich einige Freundinnen und Freunde namentlich begrüße, die uns von Anfang an begleitet haben, und sie speziell unter uns willkommen heiße.

Zuerst einmal möchte ich Raimon Panikkar begrüßen, der schon bei den Kongressen in Mexiko und São Leopoldo dabei war; ich freue mich sehr, dass Du kommen konntest und uns mit Deiner Präsenz ehrst. Außerdem möchte ich Dina Picotti aus Argentinien, Vincent Furtado aus Indien, Antonio Sidekum aus Brasilien und Gerd-Rüdiger Hoffmann aus Deutschland erwähnen. Sie haben alle dazu beigetragen, dass diese Kongressreihe

ihr wichtigsten Ziel erreichen konnte, nämlich die dialogische Weiterentwicklung der Interkulturellen Philosophie.

Aber ohne die deutliche Vision und das unermüdliche Engagement von Raúl Fornet-Betancourt wären wir jetzt nicht hier und hätten diese Kongresse gar nie stattgefunden. Raúl war die treibende Kraft der vier vorausgehenden Kongresse, und ist es wieder für diesen hier stattfindenden Kongress. Vielen Dank für Deinen großen Einsatz und Deinen unverzichtbaren Beitrag zur Erarbeitung einer Interkulturellen Philosophie!

Liebe Freundinnen und Freunde, ich wünsche uns allen einen fruchtbaren und inspirierenden Kongress, lebhaft Debatten und eine ausgesprochene reichhaltige interkulturelle Begegnung, wie sie die beste spanische Tradition vorzuweisen hat.

Herzlichen Dank!

Josef Estermann

josefestermann@hotmail.com

Raúl Fornet-Betancourt

Introduction

The V. International Congress for Intercultural Philosophy¹ calls us together today, under the theme “Interculturality, Gender and Education”. Our goal, as was agreed during the previous congress in Bangalore, India, is that we may engage in a critical study the academic teaching of philosophy, as well as, propose alternative ways that will allow, specifically, “the reconstruction of our philosophical traditions and curricula, stemming from the challenges posed by the intercultural and gender debates”, as is highlighted in the convocation to this Congress. It is, therefore, the theme, or better still, the task that we have on hand. It may be noted however, that we cannot deal with the issue of academic teaching of philosophy, nor the problem of the curricular revision of philosophy, without speaking first, on one hand, of the university and/or higher education institutions in our respective contexts. I intentionally say, “on one hand” because, it seems to me, that the critical approach to the topic of the Congress, further implies, on the other hand, of the need to speak equally, of the societies and states where we live and in which many of us are functionaries or employees.² There are three reasons, in my opinion, which substantiate the need to account for this aspect of the debate on the theme that brings us together. A summary of these follows.

¹ For a synthesized description of the history, the goal, and the development of this initiative to promote intercultural dialogue among philosophers at a global level see: Raúl Fornet-Betancourt, “Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization: an Introduction”, in Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization. Documentation of the IV. International Congress on Intercultural Philosophy*, Frankfurt/M. 2002, Pp. 29-40. Published also in Spanish: “Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Una introducción”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder*, Bilbao 2003, Pp. 15-27. The documentation of the first three Congresses can be found in: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998; and *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?*, Frankfurt/M. 2001.

² The Dictionary of the Spanish Language, (El *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española), defines *functionaries* as: “A person who carries out public office or employment”; the Dictionary of Spanish Usage, by María Moliner, says: “Employee who is at the service of the public administration.”

First: The academic teaching under scrutiny from a critical perspective, is regulated mostly by study plans which core contents not only reflect the “scientific culture” of the hegemonic society of yesterday and today, but also point towards maintaining the epistemic conditions necessary for the perpetuation of knowledge, or more adequately expressed, of the ideal of knowledge that the hegemonic society markets as universal.

Second: The universities or higher education institutions, insofar as they are the immediate specific context, the frame within which the task of teaching philosophy is exercised and where decisions on knowing, and the traditions of (philosophical) knowing are made, which are, in turn, being transmitted to the current and future generations, lead us directly to the “social issue” that is implicated in the topic of this congress. The universities or higher education institutions where we teach, whether state or private, are usually a part of the so-called public administration of states (or dominant power groups), which are, at the same time, echoes of the social, political, economic and cultural interests of the hegemonic society.

Third: The targets of teaching, that is, the persons who are professionally involved in teaching, because they have been recognized by the prevailing academic system as capable or apt to exercise that faculty, are often functionaries that, as is specified in the authorized definition we are referring to, carry out a public post under those competent authorities, precisely in order to ensure the “good functioning” of a particular sector of the public sphere, designed by the hegemonic society. Therefore, these persons have a job, in the end, which is part of the “social contract”, that still is a point of reference so as to legalize and validate the hegemonic practices in the most varied sectors or fields of our contemporary societies.

Ensuing from the above, I pose, that we must engage in the task of examining the contents and practices of philosophy teaching, by developing a debate that, in its argumentation, will account for the double contextual horizon in which the study programs of philosophy are inscribed by their own history of gestation and institutionalization. As I have tried to demonstrate, this is the particular academic context of the university institutions and the main socio-political context of the hegemonic society and of the power interests of its bearers and administrators.

Although we cannot present a detailed account, from the framework of an introduction, I will shed a few ideas that I feel are important for the debate in this first aspect of the theme that brings us together, so that the discussion will bear in mind the double context I am referring to. From

the starting point of a unified vision of the problem, I propose, first of all, the perspective of focusing this debate on the relation and interconnection between the teaching plans, university and society, as a problem which reflects, not the crisis of particular social systems, but mainly the structural scandal of the prevailing social contract, and particularly, the social contract built on the basis of those social systems. Therefore, the critical examination of the teaching of philosophy and of curricular philosophical traditions is a task, which if assumed contextually, confronts us with the challenge of designing, on the basis of a new international social contract, a new intercultural educational contract.

I believe, in fact, that the contextual analysis of this issue may show that it is not enough to reform the study programs we have, that it is not enough to broaden the European idea of university -not even in its more noble formulation, the kantian-humboldtian!³ –, nor is it enough to create margins of tolerance in contemporary society, which many euphemistically call “World Society”. Or, to say it in a more concrete and specific manner, it is not solely a question of reducing the Eurocentricity that still characterizes the core structure of academic philosophical formation or play down the burden of hegemonic ways of knowing produced in the west as a phenomenon adjunct to its imperial enterprise;⁴ nor is it sufficient to make flexible the criteria for acknowledgement and/or academic and scientific certification of knowing imposed by the European university; nor is it enough to project multicultural societies that integrate differences, on the basis of the legal framework of the social contract which is today hegemonic.

Why? Because the critical examination of academic education, philosophical in this case, from the vindications of the intercultural project, which is in fact a contextual project and because of this, gender specific or, more

³ Cf. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, en *Werke in zwölf Bänden*, Tome XI/1, Frankfurt/M. 1968; Wilhelm von Humboldt, *Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, in *Werke in fünf Bänden*, Tome 4, Darmstadt 1996. See also: Friedrich Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, en *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Tome 2, Stuttgart 1964; Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin/Heidelberg 1946; and José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*, in *Obras Completas*, Tome 4, Madrid 1983.

⁴ As an exemplar illustration of this process, note the significant phrase written by Antonio Nebrija during a decisive year for the imperial western design (1492!) which says: “language has always been the helpmate of the empire“, (“siempre la lengua fue com-

precisely, inter-contextual and inter-gendered, should and can detect the voids, the absences and the silences in the educational system of the hegemonic society. But precisely, the radical nature of the alternate visions resides in that they are *visualized* as other points of view of the epistemic hegemonic social system, and not simply as deficiencies which can be corrected within the dominant order by reforming the structures through adjustments in their functionality.

Consequently, in fact, what the intercultural, contextual and gender analysis visualizes is not voids in the study plans that the august and honorable European tradition of “*universitas magistrorum et scholarium*” has globalized from very early on, a tradition following the famous expression used by Innocent III, in his document dated 1208, directed to the “*Studium generale parisiense*”; or the “city counsel for teachers and scholars” that Alphonse X The Wise, nor to correct deficiencies in the current university or in the practices and policies of systematized exclusions carried out by the contemporary hegemonic society. Because, if it detects all of the above in the education system, in the university and in current society, it is because it *visualizes* alternative universes of knowing and of human livelihood; universes that cannot be simply added on to the western, androcentric order of the hegemonic society; for, as alternative worlds as such, they vindicate the right to un-colonize the presuppositions of education and human livelihood and to elaborate a new cultural contract which, based on dialogue, interaction and interchange, may be the starting point for the reconstruction of the higher education programs. But also, and above all, for an ecumenical recreation of universality, that overcomes the horizon of tolerance, because it grows through the practice of conviviality and peace.

Second, I propose the idea, on a more concrete level, to discuss the challenge of inter-culturing philosophical ways of knowing, as well as ways for their transmission and learning.⁵ Not only as an archaeological task of recuperating silenced or colonized memories, but in the sense of a prospective project of interchange and interaction of live traditions that today, claim their enfranchised right, not merely as honorary members or

pañera del imperio.”) Antonio Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, Madrid 1980, P. 97.

⁵ I insist that the “interculturalization of knowing, always implies, for me, those moments of contextualization and gender specification, because what we usually refer to as “cultures” or “cultural traditions” are contextual and gender differentiated historical processes.

decorative “overseas” figures, to exercise active participation in the decisions made over their inherited ways of knowing, over the sense and use of these ways of knowing, as well as over the production and investigation of the new ways of knowing that educational institutions of a rightfully global, and not colonized by any hegemonic knowledge or power, should teach, transmit and foster, in order for the following to happen:

First: The university institutions, and in particular the faculties of philosophy, should cease to be centers for westernization.

Second: That an epistemological and social equilibrium is brought about, which is necessary in the world in order for each people to live in conviviality with others as an exercise of mutual and open intercultural “making” (or doing).⁶

Third: So that the students are not confronted in their classrooms with “the text” (which is predominantly European), but with their own contexts and ways of knowing in which they have grown, and are depositors. This involves contextual learning, but above all, it implies that they are an active part of that “city council” for learning those old and new ways of learning, because of the fact that, as a dimension of the anthropological condition of the students, their respective contexts and traditions make them sources of knowledge and not mere recipients of knowledge.⁷

⁶ I must note that I pose the term “making” (or doing)– from the verb “to make” (in Spanish) – but in its reflexive form, as a possible alternative to the concept of “intercultural competence” (or qualification), which is often used, particularly in German speaking countries, and although not to doubt the good intentions of those who use the term, I believe that it pays tribute to the “spirit” of the epoch (*Zeitgeist*), that is, to the spirit of hegemonic knowing within it. I believe therefore, that among other things, this spirit wants to evidence the presupposition that, because everything is ruled by marketing laws, there is a struggle to be competent in...., in order, of course, to better compete. So, we would have to *be competent* in interculturality, so that in times when specific competencies (or expert fields) are claimed as the only way to gain way in the markets, we “interculturalists” would also have a field or an issue within our “competence”. Because of the “spirit of the epoch”, within the concept of “intercultural competence”, but over and above because I think that it is not a question of expertise, but a question of “making” (doing), and to transform the world interculturally in order to contradict the spirit of hegemonic knowing, I prefer to speak of intercultural *making* (or doing). Cf. Dieter Buttjes, “Interkulturelle Kompetenz im handlungsorientierten Englischunterricht”, in Michelle Borelli (ed.), *Zur Dialektik Interkultureller Pädagogik*, Baltmannsweiler 1992, Pp. 125-168; Thomas Schreijäck (ed.), *Menschwerden im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz*, Luzern 1999; and Alexander Thomas (ed.), *Psychologie interkulturellen Handelns*, Göttingen 1996.

⁷ In this sense, it seems to me, that it is important and suggestive, both the critiques to the current educational system, as well as the alternative perspectives posed and devel-

Fourth: That the ideal of education as the *formation* of the human person and the role of the educational institutions within that process, could be re-formulated interculturally, through the sharing of knowledge heritages and projects for the production of ways of knowing, that take charge of the historical challenges posed today by the globalization of neo-liberalism, particularly as it concerns education, and at this precise junction when they are subjected to be converted into specialized centers of professional formation. And (consequently):

Fifth: That the study programs and research projects that are interculturally agreed to, leave behind the tricky paradigm of “modernization” of peoples and cultures⁸ and transform themselves into what they always should have been, an instrument for the universal or cosmic humanization of human beings

Before posing the third idea for focusing the debate of the first aspect mentioned, I would like to add that I am aware of having posed this second idea bearing in mind, above all, the vindications of what in synthesis can be called “the colonial difference”.⁹ And, I have done this because the history of colonization by Europe and the United States, in Africa, Asia, Latin America and Oceania, precisely in what concerns the consequences of an education that better serves the colonial interests,¹⁰ is not an issue of the

oped by Arnaldo Esté based on the issue of education in Venezuela. Cf. Arnaldo Esté, *El aula punitiva. Descripción y características en las actividades en el aula de clase*, Caracas 19099; *Migrantes y excluidos. Dignidad, cohesión, interacción y pertinencia desde la educación*, Caracas 1999; and (as compiler), *Proyectos y prácticas para las escuelas*, Caracas 2000.

⁸ Cf. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid 1992; Andre G. Frank, *ReORIENT. Global Economy in Asian Age*, Berkeley 1998; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985; Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York 1993; Leopoldo Zea, *América en la historia*, México 1957; and more recently: Raimon Panikkar, “Modernität ist ein kolonialistischer Begriff”, in *Frankfurter Rundschau*, online, http://www.fr_aktuell.de.archiv/fr30t/h120020819089.htm.

⁹ Cf. Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Michigan 1995.

¹⁰ In Latin America this education for colonial servitude was denounced, among others, by Bolívar y Martí. Cf. Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, in Leopoldo Zea (compiler), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, tom2 I, México 1993; Pp. 17-32; and José Martí, *La cuestión agraria y la educación del campesino*, La Habana 1959; and *Escritos sobre educación*, La Habana 1976. See also: Leopoldo Zea, “La universidad en la globalización”, in *Cuadernos Americanos* 81 (2000) 16-30. For Africa see: Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris 1955; Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952 and *Les damnés de la terre*, Paris 1961; Kwame Gyekye, *The Unexamined*

past. Particularly today, in the so-called globalization times of the planet, colonialism reactivates its reserves of presence and effectiveness in Africa, Asia, Latin America and Oceania. I further believe that this mobilization of the effective presence of colonialism throughout the planet, is explained, without any doubt, through its means to control economy, finances, natural resources, international organisms, as well as through its unreachable military supremacy. But I also believe that these reasons should not allow us to forget that colonialism present in Africa, Asia, Latin America and Oceania, is equally explained, and maybe this is the fundamental reason for its obstinate presence, because, in addition to being – and I insist on this point – an economic-politic-military system, it is an anthropological condition or state. In Africa, Asia, Latin America and Oceania, to say it in these terms, the “gender” of the colonized exists and persists, which is, in my opinion, a consequence, precisely, of the prevailing systems of education and transmission of knowledge. This is what Jean Paul Sartre, whom I bring forth to support my argument, criticized with relentless irony, when saying that the “great accomplishment” of the European colonization had been the hellenization of the Asians, and the creation of the new species of black grecolatins.¹¹ But, I also remind you that this is the phenomenon that Edmund Husserl¹² and Martin Heidegger¹³ designated as the “Europization of the globe and human genre”, which they understood, with not much critical judgment and less intercultural sensibility, to be, not a result of colonial-

Life: Philosophy and the African Experience, Accra 1988; Paulin J. Hountendji, *Sur la “philosophie africaine”*. *Critique de l’ethnophilosophie*, Paris 1976; Ulrich Lölke, *Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation*, Frankfurt/M. 1999; Herta Nagl-Docekal / Franz M. Wimmer (ed.), *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Wien 1992; Henry Odera Oruka (ed.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Nairobi 1991; y Kwasi Wiredu, *Conceptual Decolonization in African Philosophy*, Ibadan 1995. Y para Asia ver: Krishnachandra Bhattacharya, *Studies in Philosophy*, Delhi 1983; Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981; y “Die indische Entdeckung Europas und die ‘Europäisierung der Erde’ ”, en R.A. Mall / D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta 1993, pp. 199-213; R.A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995; Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 1997; Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978.

¹¹ Cf. Jean-Paul Sartre, “«Les damnés de la terre»”, en *Situations*, V, Paris 1964, P. 168.

¹² Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana*, Tome VI, Den Haag 1962, P. 14.

¹³ Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, en *Gesamtausgabe*, Tome 12, Frankfurt/M. 1985, Pp. 98 y ff.

ism, but more as an expression of the singularity of the of the entelechy inherent to the European human type.¹⁴

This has been, therefore, the reason for the emphasis placed on the presentation of the second idea for this debate. But the emphasis of my argument does not mean that the discussion of this aspect of the theme of the congress should downgrade to a second level the vindications of the oppressed memories and of those differences leveled by society and hegemonic cultures in their own contextual development centers: Europe and the United States of America.

In other words, what has been said from the point of view of “colonial difference” is equally valid for guiding the debate in the European and American contexts, because here also, it is a question of reading history against the grain.¹⁵ In any case, I pose the third idea to contribute to the direction of the debate on the first aspect of the theme that calls us together.

It deals with the following: The intent of re-contextualizing¹⁶ the study programs and/or to reconstruct the traditional ways of knowing from the intercultural perspective, is a task that from my vantage point, has to be undertaken with full awareness that the search for alternative forms of institutions through which education is channeled, and specifically philosophical formation, represents an innovative transformation process, which, in addition to the advances already mentioned, should find one of its pathways in the effort of the “city council of teachers and scholars”, includes as a substantial and integrated part, the explicit bond with the alternative social movements, both local and international, that today constitute important loci of anti-hegemonic community ways of knowing. I believe that the discussion of this perspective could be useful to re-contextualize the idea of social insertion of education and/or philosophical formation, and obviously also, for the clarification of this question that I find to be decisive in understanding the underpinnings of the theme of this congress: Where, what and with whom can we learn what *we should* know today, so that today and to-

¹⁴ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, P. 320.

¹⁵ Cf. Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, en *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, Frankfurt/M. 1980, p. 697. See also: Raúl Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 2003.

¹⁶ I speak of “re-contextualization” because I consider that all knowing or cultural tradition, no matter how abstract or global that it may seem to us today, has been generated in and from a particular context.

morrow we will know how to better live in the world and therefore the world lives better.

On the other hand, the theme of this V. International Congress for Intercultural Philosophy, suggests the revision of our philosophical traditions from the challenges posed by the historical world of today. I interpret this suggestion as an invitation to take our traditions and the needs that we believe we have to our present day tribunal. From this suggestion then, I see in the theme of this Congress a second aspect whose formulation seems equally important for the debate: the type of relationship that we should or we want to maintain, in general, with what we call our traditions. Allow me then to make a brief observation on this other aspect of the theme of the Congress.

The direction of the suggestion that the theme of the program makes, I believe is clear. It is, as I have said, to invite us to take our traditions to the tribunal of our present life or, as Ortega y Gasset would say, “to a tribunal of vital urgencies”,¹⁷ so they may answer the questions of today; we may then be able to know if they are still the “rent” from which we can still live today.¹⁸

It is undisputable that this critical revision of our traditions has to be done, and most of what has been said up to this moment points in that direction.

However I think that it is important to also consider the issue from another side, that is, to see ourselves as what we are today, from our traditions, and allow them to be that tribunal before which we appear in order to account for what we are. With this change of perspective I, evidently, do not want to feed any traditionalism, nor the nostalgia of the poet, who in deep pain, sings: “qualquiere tiempo passado fue mejor.” (“any past time was better”).¹⁹

My interest in this change of perspective is mostly to call attention to the timeliness of seeing ourselves within our traditions, as if before a mirror that does not merely reflect what we were, but in that image we see there is

¹⁷ José Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983, p. 398.

¹⁸ In the context of the European crisis of the 30's, Ortega y Gasset wrote: “We believed that we were heirs of a magnificent past and that we could live from that rent... Suddenly we feel disinherited, without traditions, poor... We have the impression that the traditional ways are not useful in solving our problems...” And he disconcertingly posed the question: “Are we able to live from our classics“? *Ibid.*, pp. 396-397.

¹⁹ Jorge Manrique, *Poesía*, Madrid 1984, p. 116.

above all a memory that can guide us in what we must still accomplish. Therefore, it is not a question of returning to tradition. It is a question of being aware of the fact that in the context of a hegemonic knowing interested in globalizing the myth of modernity as a synonym of wellbeing, a precipitated severing of many of the values transmitted through our traditions, could leave us “disinherited”, without reserves, and without the strength to contradict hegemonic knowing.

Revise traditions, yes; but in a way that does not carry us to a weakening of the values in which the best of our cultural contributions are condensed for the realization of the plenitude of humanity, nor to the loss of the names we have given to things, nor, much less, to the neutralization of our capacity to name things in the so called globalized world.²⁰ In this sense, our intention would be an interactive revision of the past through which we can relate to our traditions, not only to improve them from the adjustments of the challenges posed today, but also to cultivate what are transmitted as our qualities or virtues.²¹

Lastly, I present a brief observation of the current political framework in which this V. International Congress for Intercultural Philosophy is taking place.

If the previous Congress held in Bangalore, took place under the impact of the terrorist acts of September 11, 2001, and the threat of the war against Afghanistan, that soon became a sad reality, today we celebrate this V. Congress in a global political situation, no less grievous than before: The will of the current administration of the Government of the United States of America, to go to war against Iraq. This “advertised war” (“Guerra anunciada”), greatly determines our global context today. And I ask: is it advisable in these times of war, to speak of “ideas” for the (philosophical) education of humanity and, wager as we did in Bangalore²² for a dialogue of “ideas”? And I answer without any reserve with a “yes”, motivated not by any occult vocation towards martyrdom, but by the conviction that the

²⁰ Cf. Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones del lenguaje a través de la historia*, Barcelona 1996; y Miguel Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Barcelona 1999, pp. 120 y sgs.

²¹ Cf. Andreas Gruschka, „Die aktuelle Modernisierung der Hochschule vor dem Gericht der Idee der Universität“, en *Zeitschrift für kritische Theorie* 14 (2002) P. 71.

²² The text of the declaration against war by the participants can be found in Raúl Fornet-Betancourt (ed.) .), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization*, ed. cit., pp. 277-278; and the Spanish versión in: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder*, ed. cit., pp. ¿?.

best defense against terrorism and also against that other deaf war that millions of human beings, and nature suffer daily as a structural result of the hegemonic system, is the mutual education of the values of justice, conviviality and peace, believing in what Jose Martí named “the utility of virtue”.²³

²³ José Martí, *Ismaelillo*, in *Obras Completas*, Tome 19, La Habana 1975, P. 17. Worthy of mentioning, in this context is that recently, at the conclusion of the International Conference: “For the equilibrium of the World” held in homage to the 150 anniversary of José Martí’s birth, Fidel Castro insisted that the great battle for a dignified future for humanity, “will be won in the battlefield of ideas”; it is precisely here that the need “to plant ideas to plant consciousness”. See his discourse in *Granma*, January 30, 2003, Pp. 4-5.

Raimon Panikkar

Conferencia inaugural

Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad

Queridos “presos” de abajo y distinguidos “presos” de arriba*: me refiero a las autoridades y a todos nosotros, prisioneros de la cultura dominante hegemónica, como acertadamente nos ha dicho Fonet-Betancourt. Lo más delicado del caso es que a veces no tenemos más remedio que utilizar las mismas palabras y las mismas categorías que las que han monopolizado una sola cultura, imponiéndola como universal. No olvidemos que desde tiempo inmemorial los esclavos han estado siempre obligados a hablar la lengua de los señores.

La perspectiva de mi presentación viene inspirada por el lugar y por el tiempo. Hablar, imaginando que estamos fuera del lugar y del tiempo es literalmente enajenante, puesto que en realidad no vivimos *en* un tiempo y *en* un espacio (como nos hace creer la cultura dominante) sino que *somos* tiempo y espacio – y no sólo unos “okupas” de un espacio y de un tiempo abstractos y “cosmológicos” que no son los nuestros. No nos hemos emancipado todavía de Galileo, Copérnico, Newton y de sus fieles reformadores. Quiero decir con ello que todo lo que decimos está *intrínsecamente* relacionado con el espacio y el tiempo. Una verdad intemporal es una mera abstracción que acaso pertenezca a un mundo platónico ideal. La verdad real es siempre encarnada.

No me hubiese atrevido a hacer este exabrupto inicial si no celebrásemos un Congreso de Filosofía Intercultural. Precisamente porque tomo la cosmología científica muy en serio me atrevo a decir que no nos hallamos solamente en una época de cambio, sino en un cambio de época. Época que ha de ser forjada por una mutua fecundación intercultural si queremos evitar un nuevo genocidio – no sólo cultural, sino también humano.

* * *

* Con este saludo se alude a la circunstancia de que la conferencia tiene lugar en la “Sala de los presos” del Centro Cultural de Olavide, en Carmona.

Hay varias perspectivas desde las que enfocar la situación humana. La perspectiva de lo que en francés llaman "politique à la petite semaine". Pensemos por ejemplo en las políticas de Aznar o de Bush, pero también en otras cosas que nos apasionan, como acaso nuestro equipo de fútbol. Pascal lo llamaría "divertissement". Es una perspectiva importante, pues en lo concreto se refleja lo universal. Pero corremos el gran peligro de extrapolar, puesto que lo universal no sólo se refleja en lo concreto, sino que también se refracta en lo particular – y se desfigura, cuando no hemos superado el egocentrismo cultural. No confundamos lo concreto (aquello que ha crecido juntamente con el todo) con lo particular (parte desgajada del todo).

Una segunda perspectiva es la geológica, incluida la de una cierta antropología que nos habla de miles y centenares de miles de años – creyendo naturalmente que el tiempo es una magnitud cuantificable y además homogénea. La cronología, y por ende las antropologías subyacentes a esta perspectiva, son otro corolario de la monoculturalidad. Insisto en que las culturas no son folklore – como inconscientemente se nos quiere hacer creer a veces, porque así es más fácil ser tolerante.

Una tercera perspectiva, propia de la interculturalidad, es la perspectiva histórica. El hombre no es un ser exclusivamente, ni siquiera principalmente, histórico; pero la historia forma parte de su naturaleza. Hablaré aún del "genio romano", pero acaso lo comprenderíamos mejor si estudiáramos a los cartaginenses y comprendiéramos el *delenda est Cartago* que aglutinó a los romanos – por poner sólo un ejemplo lejano y no hablar de la *cruzada* contra los "infieles" que ahora llamamos "terroristas". No podemos comprender las culturas sin tener consciencia histórica y sin ser sensibles a los múltiples estratos históricos que se han acumulado a lo largo de los siglos. El sentimiento y resentimiento anticristiano del que aún llamamos Oriente Medio no se comprende sin las Cruzadas, ni el antiamericanismo de amplias capas de la población sin la historia de hace medio siglo, ni tampoco la "laïcité" europea sin conocer la historia de la Iglesia en los siglos XVIII y XIX, etc.

Debemos por tanto preguntarnos cual ha sido la experiencia histórica en estos últimos seis mil años – antes era prehistórica. Resumiéndolo de manera muy simplificada diría lo siguiente: hemos vivido hasta ahora en una *cultura de guerra* en donde el caballero era el noble y el emperador la manifestación divina, en donde la vida se consideraba como una lucha, hasta llegar a los "guerrilleros de Cristo Rey" y al "imperativo de la competitividad", pasando así de las "gloriosas" batallas de conquista a la defensa de la

moralidad de las guerras preventivas. No entenderemos al presidente Bush si ignoramos a Napoleón y a Hitler, por poner sólo ejemplos occidentales. La famosa “ley del karma”, tan frecuentemente mal interpretada como fatalismo, se basa en la concatenación histórico-cosmológica entre todos los seres.

Aunque siempre ha habido gentes en contra de la mentalidad guerrera y combativa, el rumor de las voces actuales, a pesar de ser estratégicamente silenciadas, empieza a dejarse oír por doquier. El tránsito, la *pesach*, la pascua diría yo, de una cultura de guerra a una cultura de paz, como vengo diciendo desde hace decenios, se está convirtiendo en la exigencia intercultural de nuestra época – para evitar la locución de “imperativo” cultural de resabios kantianos y resonancias bélicas. Pero la *metanoia*, la mutación me atrevería a decir, no es fácil. Y aquí es donde aparece la importancia y la urgencia de la interculturalidad, puesto que el cambio no exige sólo “información”, sino transformación. Y esta no se consigue por la violencia, ni siquiera por la “victoria” (otra vez la guerra) de una cultura sobre otra, sino por la “conversión” mencionada, que requiere tanto el cambio de la mente como del corazón – el *hieros gamos* (la sagrada unión) entre conocimiento y amor, como aún diré.

En el anterior Congreso de Bangalore se habló del “diálogo de ideas” y se discutió sobre la eficacia de éstas y de la educación. Quisiera ahora aportar un solo ejemplo de la importancia de las ideas que, aunque con desfases que nos impacientan, son los factores históricos más importantes. Hay una línea continua que une la preocupación del padre de la filosofía moderna, René Descartes, con la obsesión por la seguridad del mundo contemporáneo – como lo vemos, por ejemplo, en las llaves que cierran las casas, los seguros bancarios y las guerras para asegurarse la tranquilidad aspirando al dominio del mar, del aire, de las minas o del petróleo. Descartes, obsesionado por la “recherche de la verité” y escandalizado por la incompatibilidad de opiniones entre los dominicos, que afirmaban una cosa, y los jesuitas, que defendían otra, decidió fiarse sólo de lo que su razón le dictaba. No fue una decisión impensada ni fácil para el creyente Descartes. He dicho que se escandalizó ante las divergencias entre teólogos; es decir, entre aquellos que, como él mismo escribe en su “Discours de la Méthode”, se apoyaban en “quelque extraordinaire assistance du ciel”, pero que no obstante se contradecían. El racionalismo tiene su origen en la confusión entre la *fe*, que es una experiencia, y la *creencia*, que es una interpretación. No pudiendo Descartes fiarse de las “verdades de fe” (como creencias) en las

que creía, su única salida que no fuera irracional, fue poner toda su confianza en la razón. Occidente ha sido torturado por querer resolver el conflicto entre la razón y la fe que otras culturas han resuelto pacíficamente – porque no partían del tal presupuesto dualista. He aquí otro ejemplo de la influencia de las ideas y de su concatenación con los hechos históricos. Pero éste no es mi tema ahora, aunque sea un problema capital de la interculturalidad. Estoy dando sólo un ejemplo de la importancia de las ideas.

De la obsesión por la *certeza* de René Descartes se ha pasado en nuestro tiempo a la obsesión por la *seguridad*. Los ejemplos huelgan: hemos caído en la patología de la seguridad. ¿Cómo podemos creer en una cultura y en una civilización que imagina necesitar treinta millones de hombres armados para defenderse? Una cultura sola no puede salir del atolladero. Necesitamos la aportación de los otros – y viceversa.

Esta es una de las lecciones más importantes de la interculturalidad: liberarnos del solipsismo, no sólo individual sino también cultural. La interculturalidad no es un lujo: es cuestión de vida o muerte. De vida o muerte de la humanidad. La monocultura nos lleva al desastre, que progresa en crecimiento geométrico. Vivimos en una sociedad cancerosa. Hemos perdido la homeostasis, signo de la salud de un cuerpo biológico o social. No es de extrañar que el cáncer ataque a los organismos humanos más débiles porque no pueden resistir la proliferación de una cultura abocada al crecimiento – desde el armamentístico hasta el de la productividad y el del capital, aunque se llame PNB (Producto Nacional Bruto). Hay una correlación entre el macrocosmos y el microcosmos. Todas nuestras acciones tienen una repercusión cósmica. Pero de nuevo he de ceñirme a mi tema – aunque la recuperación de esta consciencia de las correlaciones cósmicas, puesto que el hombre no es un mero individuo, es también un problema que sólo una fecundación intercultural puede resolver.

* * *

Cada cultura no es una “Weltanschauung”, una cosmovisión, una manera de *ver* el mundo: cada cultura *es* un mundo; no es una visión del mundo o sobre el mundo, sino que cada cultura nos presenta (y no sólo representa) un mundo en el que realmente vivimos – aunque el *homo sapiens* pueda asomarse fuera de su horizonte cosmológico, como tan bellamente nos dibujan algunas pinturas renacentistas. Acaso haya una realidad pura, pero que no podemos llamar objetiva, puesto que todo objeto lo es para un suje-

to; pero ciertamente cada hombre, y sobre todo cada cultura, vive en su mundo. Hay de hecho muchos mundos distintos – distintos de un mundo conceptual como ente de razón. Hemos relativizado las cosmologías antiguas excepto la nuestra, y cuando alguien se atreve a dudar que Andrómeda, no la hija de Kassiopeia, sino nuestra galaxia más cercana, está a dos millones de años luz de nosotros, o sea a 20 trillones de kilómetros, los científicos ponen el grito en el cielo tachándonos de retrógrados – y así me sucedió en una reunión de intelectuales indios muy “avanzados” y un tanto críticos de Occidente; pero para quienes la Ciencia era intocable. ¿”Nouveaux riches”? Pero es incluso, científicamente hablando, una extrapolación gratuita aceptar que el tiempo astronómico es mensurable por el reloj o el movimiento electrónico, que nos hace creer que el tiempo es una magnitud y que además es constante. Vivir el tiempo medido solamente por las máquinas es como estar presos en una jaula matemática. ¿Creemos más en una magnitud abstracta que en nuestro tiempo humano? ¿Son iguales una hora de gozo, una hora de sueño, una hora de dolor y una de ansiedad? Repito que la interculturalidad no es asunto de poca monta. Sólo ella nos permite darnos cuenta de la *relatividad* de todas nuestras opiniones sin caer en el *relativismo*; sólo ella nos rinde conscientes que no somos los únicos que pensamos la realidad.

Cada cultura es un mundo, y las categorías del uno no se dejan aplicar al otro. La crisis actual es también una crisis de cosmologías. Las culturas tienen su propio lenguaje (o sublenguaje), y cada lenguaje nos revela el mundo en el que vivimos. Digo lenguaje y no simple medio de comunicación, que tienen también los demás seres – aunque la cultura nominalista que domina nuestro tiempo nos haga difícil comprender la primordialidad y la dignidad de la Palabra – como símbolo y no sólo como concepto.

Insisto en que no me excuso por las aparentes digresiones ni por mi forma de pensar, más esférica que rectilínea, pues intento que mi presentación sea al menos un poco intercultural, no sólo por su fondo (“objetivo”), sino también por su forma (“subjetiva”).

* * *

Quisiera resumir este complejo tema de la interculturalidad en tres puntos de crítica negativa que, pienso, nos ayuden a ver su importancia, para terminar con un breve apéndice más positivo.

En el primer Congreso, el título de mi conferencia fue “*Filosofía y cultura. Una relación problemática*”. En el segundo ya hablé del “*Imperativo intercultural*”. Esta es la tercera vez que tengo el honor, el privilegio y el gozo de hablar y quisiera hacerlo sobre la *interpelación de la interculturalidad a nuestro tiempo*. La interculturalidad nos interpela (palabra que prefiero a reto y a desafío) a cada uno de nosotros, en nuestra forma de vivir, en nuestra visión de la realidad y a nuestra misma forma de pensar.

Intentaré describir tres principios de la cultura dominante que incluso muchos críticos de la cultura actual parecen aceptar – sin darse cuenta de que son mitos monoculturales.

- a) El principio del pensar analítico o el pensar por partes
- b) El principio del pensar conceptual o el pensar racional
- c) El principio del pensar escrito o la ontologización del Derecho

Estos tres principios representan la fuerza y la debilidad de la cultura occidental – sin olvidar que estos principios también se dan en algunas otras culturas, pues son principios del pensar humano. Pero ni son los únicos ni tienen porqué tener la superioridad sobre otros principios en los que se basa la vida humana.

La interculturalidad nos invita no sólo a un diálogo intercultural, sino también a profundizar en los respectivos cimientos de las culturas. Sólo si llegamos a las raíces superaremos el peligro del eclecticismo, puesto que la interfecundación que auspiamos no es la imitación superficial de accesorios culturales, sino un nuevo nacimiento – como la metáfora de la “fecundación” sugiere. Los tres puntos que comento quisieran acercarse a estas raíces.

a) Superación del pensar analítico

La manía y el genio de Occidente es la clasificación. Todos nosotros estamos clasificados mediante un carnet, no de *identidad* sino de *identificación*, que es algo muy distinto. El mundo moderno está encasillado en una red de clasificaciones: ingeniero, andorrano, varón, alto, con un sueldo particular, casado, con un coeficiente particular de “inteligencia”, etc. El método del pensar analítico es clasificar, poner etiquetas que sirven para identificar. Y si no clasificamos, no nos sentimos seguros; parece como si perdiendo nuestra identificación perdiéramos nuestra identidad. Un “don nadie”, en castellano, es un hombre no identificado porque no está clasificado – y por tanto un “pobre hombre”. Como he intentado explicar en otros lugares, la identificación es analítica, procede por diferenciación de todo lo

demás. Se me puede identificar desde fuera, objetivamente – convirtiéndome en objeto. “A es A”, dice esta forma de pensar, porque A no la puedo identificar con B, es distinta de B. Así identifico A – por su diferencia. La identidad, en cambio, es intuitiva y subjetiva; se “identifica” por ella misma, tiene su identidad en ella misma, puesto que es incomparable. Una cosa *es* porque es idéntica a sí misma – aunque yo desde fuera sólo la pueda identificar diferenciándola de las demás. Yo *soy* en cuanto soy yo, y no en cuanto *no-soy* otro. Muchas culturas africanas dan un nombre público a las personas para su identificación y guardan celosamente en secreto el nombre de la iniciación que le confiere su identidad. Este sería también el sentido de la imposición del nombre en el bautismo cristiano. La consciencia de la identidad es inefable, no se puede *decir*, pero sí que se puede pensar con otro pensar que no sea el analítico

La cultura occidental predominante se ha concentrado en la clasificación, cuadrículación, diferenciación de lo real. Pero la realidad se le escapa al pensar analítico, puesto que la realidad no es la suma de sus partes – partes que el pensar analítico ha conseguido identificar.

Pongamos un ejemplo, central en nuestro Congreso, puesto que su nombre consta como la segunda palabra de su mismo título: *Género*. He aquí un ejemplo de la influencia de la cultura hegemónica, en este caso la norteamericana moderna. Me refiero a la confusión entre género y sexo. Género, excepto en el lenguaje norteamericano moderno, no es idéntico a sexo. El símbolo de feminidad en todas estas tierras mediterráneas es “la luna”, pero si hablo en alemán es “el luna” (“der Mond”); el de la masculinidad “die Sonne” (“la sol”). Y no sólo entre los germánicos; en italiano “la sentinela”, “la guardia” (“el centinela”, “el guardia”). Y en buen español se dice *la* virilidad y *el* útero. No confundamos el género con el sexo – fruto del pensar analítico, que piensa por discriminación. No enfrentemos a los varones con las mujeres en cuanto a su *identidad* humana; no demos a los varones el monopolio sobre la palabra hombre ni caigamos en la guerra de los sexos para superar una lacra de la cultura actual, y no sólo de la occidental, que es el patriarcalismo. El hombre (*Mensch, anthrôpos*) no es sólo el varón sino ... el “ser humano”, tal como nos obliga a decir el pensar analítico: entre los muchos seres existe la clase de “los humanos”, que es lo que nos *distingue* de los que no lo son, en especial de los animales. Y nos encontramos de nuevo con el primado de la clasificación como la forma de pensar que nos lleva a la inteligibilidad. Si nos empeñamos en substantivizar el adjetivo “humano” deberíamos entonces decir “los humanos y las

humanas”. La interculturalidad nos enseña a superar el dominio del pensar analítico sin perder humanidad.

El pensar analítico es el gran comodín del pensar racional. La ciencia moderna es un sistema genial y gigantesco de clasificación. El pensar racional no tolera ni la equívocidad ni la multivocidad: dos y dos son cuatro, y yo no puedo transigir que se diga que dos y dos son cuatro y medio. El pensar racional no tolera ni la ambigüedad, y yo diría ni la vida. Y ésta es ya la segunda interpelación.

b) Superación del pensar conceptual

La palabra concepto tiene múltiples acepciones ya desde que empezó a usarse este vocablo latino – traduciendo λόγος, οὐσία, εἶδος, εἶναι, etc. Aquí lo tomamos en su sentido más general como aquello que capta la mente, y así lo puede manejar, (dominar mejor – *be-greifen*), de donde el alemán *Begriff* y el latino *conceptus*.

El concepto es el gran instrumento de la razón, es su criatura, como su mismo nombre indica: el concepto es lo concebido por la razón después de que ésta ha sido expuesta a la pluralidad de las cosas y busca entenderlas. El concepto reduce la pluralidad a unidad, y sólo la unidad es inteligible a la razón. Es la famosa *reductio ad unum*. Hay muchos caballos y no los puedo conocer todos. Buscaré entonces sus rasgos comunes, los simplificaré y obtendré el concepto de caballo por abstracción de todos los rasgos particulares, lo que me permitirá aplicarlo a todos los caballos – y así los concebirá mi pensamiento conceptual. El concepto ha sido el instrumento capital de la filosofía de Occidente desde que se redujo a *opus rationis* (a una mera continuación de la razón) hasta el punto de que, muy a menudo, la Filosofía se presenta como una concatenación de conceptos que tienen una pretensión de objetividad, en cuanto son válidos para todo sujeto una vez aceptadas las premisas en las que se basan. En este sentido, todo concepto posee una inteligibilidad objetiva, objetividad que la razón como sujeto concibe para sí, proyectando los conceptos a la consciencia como a su telón de fondo y convirtiéndolos en *ob-jecta*. El concepto da razón de la “caballidad” interpretada como la “diferencia específica” identificada a la esencia. Pero mi caballo, el caballo individual, no posee sólo una esencia inteligible, sino una existencia real. No *el* caballo, sino *este* caballo es el que interesa para la vida – no sólo el concepto.

Ilustrémoslo con un ejemplo sucedido en África: una profesora europea y licenciada en ciencias, estaba explicando a los alumnos el ciclo de la ma-

laria, que tantos estragos causa en aquel continente. La maestra notaba que no la acababan de entender: entender ... “do you understand”?, les preguntaba, sin darse cuenta de que la misma palabra ya le sugería que “we only understand if we stand under the spell of the thing to be understood”. Para entender hace falta estar “debajo”, hace falta abandonar el concepto y quedarse “prendido” de la “cosa” que pretendemos “comprender” – hace falta estar sor-prendido – “cor-près”, se puede decir en catalán. Para comprender, se requiere el corazón además de la mente. En resumen, los alumnos no entendían a la profesora, y la explicación de esta dificultad vino de uno de los niños: “Pero Vd. no nos ha explicado por qué mi abuelo ha muerto de malaria, ¡y esto es lo importante! Esta es la interpelación de otras culturas a la cultura eminentemente científica, racional y conceptual – sin tener por qué caer en el otro extremo del irracionalismo.

Existe también un conocimiento por participación, por experiencia, un conocimiento que no es sólo una vivencia racional, sino la intuición total de la persona que ha sido *con-vencida* por aquello que conoce. Conocer es renacer juntamente con la cosa conocida – según una etimología que la filología actualmente contesta.

Sea de ello lo que fuere, al lado del conocimiento conceptual existe el conocimiento simbólico. El conocimiento simbólico no es conocimiento conceptual. El concepto es objetivo, objetivable y, en el mejor de los casos, cuantificable – puesto que ha surgido de la reducción a unidad de una cantidad de objetos. El símbolo, en cambio, no es objetivable más allá del sujeto para quien el símbolo es símbolo. El concepto tiene la pretensión de ser inteligible a la razón en cuanto tal, y por ende tiene una cierta pretensión de universalidad. El símbolo, en cambio, es sólo subjetivamente objetivo. Para que el símbolo sea símbolo, ha de ser símbolo para mí, si no, no es símbolo. Para que el símbolo sea símbolo yo debo participar con todo mi ser en lo que el símbolo simboliza. El símbolo supera la gran dicotomía causada por la escisión entre la metafísica (el ser en sí) y la epistemología (el ser en la (mi) mente). El símbolo es tal sólo en cuanto descubrimos lo simbolizado en el símbolo mismo. El concepto de canción no es la canción – ni tampoco su texto. La canción es sólo canción cuando se canta, si no se canta no es canción, y si no la oigo tampoco es canción para mí. La canción es canción cuando es cantada y se escucha, cuando la oigo y me conmueve en mayor o menor grado. La confusión entre concepto y símbolo ha sido una de las causas del malentendido en el diálogo intercultural. El concepto apunta a un objeto; es su intencionalidad. El símbolo nos conecta con lo

simbolizado en virtud de una participación que nos rinde conscientes de lo que he llamado la *diferencia simbólica* (entre el símbolo y lo simbolizado), en la que nos damos cuenta de la *armonía* o desarmonía entre uno y otro. La armonía no es conceptualmente inteligible; es la consciencia *sui generis* de una relación en cuanto relación y no en cuanto la consciencia de dos objetos que se relacionan. No es percatarse de un polo y luego de otro (dialéctica), sino abrazarlos juntos sin por eso confundirlos ni ver al uno frente al otro (A frente a No-A, que sería la dialéctica). Es enfocar directamente la relacionalidad de manera que el uno remite al otro y no se puede captar ni aislado (separado) ni como igual al otro. Esta visión de la armonía (desarmonía) sería la intuición *advaita* o a-dual, que no es conceptualizable. No se podría insistir demasiado en este punto de capital importancia.

Es otra manera de pensar y de acercarse a la realidad. La experiencia de la armonía es primordial, irreductible a la unidad y a la multiplicidad. Para percibir la armonía la pura unidad no sirve; la mera diversidad no basta; el mero pensamiento racional no es suficiente. El pensamiento racional entiende la unidad e intenta reducir la multiplicidad a una unidad superior mediante la dialéctica, pasando de un polo a otro en busca de una síntesis. La experiencia de la armonía (o desarmonía) es semejante a la experiencia artística, pero no se identifica con ella, como he intentado explicar en otras ocasiones. La belleza no está sólo en las partes, sino en la armonía del conjunto. Bástenos decir ahora que ensancha y aún ahonda nuestro campo de consciencia. La interculturalidad interpela a este nivel la cultura contemporánea predominante, pretendidamente racional. Y decimos pretendidamente porque de hecho la vida humana, incluso en el Occidente más científico, dista mucho de ser exclusivamente racional. El estudio de otras culturas nos abre a otros horizontes por ambos lados – el de la cultura estudiada y el de la cultura “estudiada”.

Una Filosofía intercultural no puede esquivar estas cuestiones. Demasiado a menudo, en las cuestiones interculturales, se aspira más o menos inconscientemente a comprender lo que la otra cultura afirma reduciéndola a nuestras formas de comprensión – pues de otra manera no la podríamos comprender. Pero con ello no se hace justicia a lo que la otra cultura entiende. Para superar este escollo he introducido la noción de *equivalente homeomórfico* o analogía de tercer grado. Pero aún hay más. Entre “Dios” y *brahman*, para poner un ejemplo, hay una equivalencia homeomórfica porque la función que Dios ejerce en un sistema monoteísta es equivalente (no igual) a la función de *brahman* en el otro sistema. Pero si se quiere

buscar una equivalencia homeomórfica entre “Dios” y *śūnyatā* (el vacío), posiblemente crea encontrarla el monoteísta a cambio de reducir la *śūnyatā* a sus propios parámetros de inteligibilidad: cohesión del sistema, última hipótesis de inteligibilidad, coherencia racional, etc. En cambio, para el budhista este no es el problema esencial. El pensamiento budhista en este campo no busca la inteligibilidad ni se preocupa por ella. El pensamiento budhista busca más bien una armonía entre sus concepciones “metafísicas” sobre el ser y aquella intuición de vacío denominada *śūnyatā*. La que no es el equivalente homeomórfico del Ser o de Dios; no se parecen en nada, pero hay una cierta armonía entre ambas intuiciones – encajan la una con la otra, por así decir; se completan, no desentonan. Acaso la palabra *samyoga* pudiera aplicarse en este caso: confluyen dinámicamente.

La percepción de la equivalencia homeomórfica es en cierta manera racional en cuanto la equivalencia presupone una especie de denominador común que la razón puede captar. La percepción de la armonía, en cambio, desafía los cánones de la racionalidad sin ser por eso irracional. Puede ser cierto, como pretenden algunos pensadores, que a menudo nos damos cuenta de la armonía cuando descubrimos un orden que revela una finalidad común, como la armonía entre las partes de un organismo vivo – dirigida toda hacia la conservación de la salud.

Pero esta racionalización de la armonía no debiera confundirse con su primera intuición, que no presupone un orden finalístico, como por ejemplo la percepción de una armonía musical – aunque luego podamos descubrir una cierta proporción numérica como en la “música de las esferas” de Protagoras. La percepción de la armonía puede ser concomitante al descubrimiento de un orden o a una “sensación” de belleza; pero no deberían identificarse. La intuición de la armonía descubre que existe un “algo” entre las partes y el todo que nos permite “experimentar” que se pertenecen, que no desentonan, que encajan la una con la otra aunque no sean ni siquiera semejantes o equivalentes. Estas experiencias apenas han sido estudiadas porque la cultura racional no tiene parámetros para acercarse a ellas. Hemos dicho repetidamente que las culturas no son “especies” de un “género cultural” – como pudiera clasificarlas una cierta forma de pensamiento.

Un ejemplo importante de otra forma de pensar es nuestro tercer comentario – siempre a la luz de la interculturalidad.

c) Superación del pensar escrito

La expresión es conscientemente provocadora. La escritura no piensa; quien piensa es el hombre, pero al decir “pensar escrito” queremos significar que la escritura influye en el pensamiento del hombre, y éste se va paulatinamente avezando a pensar sólo aquello que permite ser escrito reposando en la escritura como en su mismo pensamiento. Sabido es que una cierta poesía intenta emanciparse del modelo escriturístico, pero el modelo escrito sigue predominando. Conocida es también la antigua leyenda que nos cuenta como Thamus, el faraón egipcio, no se dejó convencer por la oferta del Dios Tōth (*Teuth*), que le reveló el alfabeto (la invención de la escritura) perorando sus ventajas, como nos cuenta Platon en su *Phaidros*. El faraón se entristeció y no apreció el invento. La memoria (μνήμη) sufrirá, contestó Thamus, a expensas de los recordatorios (ὑπόμνησις); es decir, los hombres ya no escudriñarán en su interior, sino que se apoyarán en amuletos exteriores. Más aún, el contacto personal se perderá; esto es, se aprenderá sin la enseñanza viva (διδασχῆ) del maestro. Indirectamente sugirió además que también se modificaría la forma de pensar, que tendría entonces que ser rectilínea y no esférica; que tendería a ser analítica más que intuitiva; que habría que decir una cosa después de otra y se robaría a la Palabra su fuerza creadora y su espontaneidad. La escritura no habla, comenta Socrates, y sólo repite aburridamente la misma cosa si se la vuelve a leer de nuevo. Todo el pasaje de Platon es un monumento a la palabra viva y a la auténtica convivencia humana. El discurso escrito (*gegrammenos logos*) vale muy poco, nos llega a decir. Hasta muy entrada la Edad Media no se perdió la preeminencia de la retórica (de la cual ingenuamente nos burlamos). Habría que volver a escuchar las culturas africanas y volver a aprender el lenguaje de los sentidos.

Sería ilusorio, a la par que contraproducente, querer hacer retroceder el reloj de la historia y eliminar la cultura escrita; pero un extremo no justifica el otro. La emancipación de la palabra escrita no significa su supresión. La cultura humana es, aún hoy en día, exceptuando exiguas minorías, prevalentemente oral. La escritura exige, además, la lectura y ésta la comunicación. En el mundo se habla más que se escribe. En otra sede tuve la ocasión de defender la dignidad de las culturas orales, a quienes una campaña desordenada a favor de la “alfabetización” creaba un complejo de inferioridad que amenazaba destruirlas. La interculturalidad nos rinde conscientes de la importancia de la oralidad junto a la civilización escrita. Pero el equilibrio es delicado y nuestro mundo lo está perdiendo.

Este tercer principio apunta a dos ideas: la primera a la revalorización de la palabra hablante, y la segunda a la ontologización del derecho, que se ha convertido en un mito de la cultura dominante.

Baste solamente con apuntar la primera idea, puesto que ya hay muchas voces, incluyendo la mía, que reivindican el valor y la dignidad de la palabra hablada – a pesar de los estragos del nominalismo en la cultura que llamamos moderna, sin que ello implique una devaluación de la palabra escrita.

Nos detendremos en cambio en la segunda idea, que ha sido menos estudiada y que representa un obstáculo para la comprensión intercultural. La he llamado la *ontologización del derecho*, característica de las culturas monoteístas, sean “religiosas” y más aún de las llamadas “laicas” – pero igualmente monoteístas (con un *theos* secularizado). El problema viene de lejos.

En los últimos veintiséis siglos, Occidente ha vivido bajo la fascinación del principio de Parménides. El Ser se revela en el Pensar y el Pensar nos revela el Ser – con más o menos modificaciones a la Hegel, pero en definitiva el “yo pienso” refleja lo que es – desde que yo *soy* hasta *lo* que soy. Y mi comportamiento debe ser parejo con mis ideas. Se comprende la atracción y la potencia de una tal visión. ¿Cómo podemos llegar a la realidad sino con el Pensar, puesto que hemos descubierto que los sentidos nos pueden engañar? Como podemos trascender el Pensar que nos piensa el Ser, si no es con el mismo Pensar? El ingente edificio de la ciencia moderna está fundado sobre este principio, y gran parte de la Filosofía occidental también. Aunque el Parménides real escribiera poesía con un lenguaje que no era parmenidiano, la recepción de Parménides se ha reducido a la fórmula Ser es Pensar, Pensar es Ser. En otros escritos he intentado describir el Trinomio Ser-Hablar-Pensar como correctivo al binomio parmenidiano entre Ser y Pensar. Hay un Hablar que surge de las profundidades del Ser y que luego el Pensar interpreta – consciente de que es anterior a él. “En el Principio la Palabra era”. Pero no debemos perder el hilo del discurso.

El Pensar es igual al Ser, nos lo revela; pero ¿quién garantiza que esta identidad descubierta por el Pensar no sea un error de nuestro Pensar y no pueda entonces equipararse al Ser? ¿Quién *nos* garantiza que esta pretendida identidad no sea un postulado de nuestro propio Pensar? Descartes lo vio muy claro cuando apeló a la existencia de un Dios monoteísta que no podía permitir que la razón que él mismo nos había conferido nos engañase cuando respetábamos sus fueros. La evidencia sólo es evidente para la pro-

pia razón. La garantía que se busca es la misma razón quien la garantiza. Es lo que he llamado el círculo vicioso del racionalismo.

Pero aquí interviene un segundo factor importante. Este Dios monoteísta es el Dios de Moisés, y este Dios habla y nos dice no sólo lo que *es*, lo que el Ser es, sino que a nosotros, díscolos y distraídos, nos revela lo que el *Ser Debe-Ser*: es un Dios legislador. El Ser es soberano, pero el Dios omnisciente y monoteísta no sólo no permite que el Pensar auténtico nos engañe, sino que nos revela también lo que el *Ser Debe-Ser*, incluso por encima, aunque no en contra de lo que la razón nos descubre. El *Deber-Ser* se eleva al rango del *Ser*, y sobre esta Revelación se ha fundado toda una Filosofía (y Teología – llámese la voz de Dios, la voz de la Conciencia o de la misma Razón).

Esta intuición que el *Deber-Ser* es lo que realmente Es (el Ser), recogida por el genio romano, secundado luego por un cristianismo judaizante (que no por Jesús de Nazareth, que fue un transgresor de la Ley) eleva la Legitimidad, lo que es según la Ley, al orden ontológico del Ser. Se identifica la Legitimidad con la Justicia, o mejor dicho, el *ius* se convierte en valor supremo – y así se habla de “derecho natural” e incluso de “derecho divino”. “Illa lex quae summa ratio nominatur” (aquella ley que se llama la máxima razón) escribe el africano Augustinus, ya romanizado, en su *De libero arbitrio*. De este modo hemos llegado hasta nuestros días. Esto es lo que he llamado la ontologización del derecho, que aún es más radical en las culturas llamadas “laicas” como he mencionado, pues no reconociendo ninguna instancia superior, lo que se declara legítimo no puede tacharse de injusto. En efecto, el Dios monoteísta, por ser transcendente, introduce un hiato entre lo que *Debe-Ser* y nuestra interpretación. Eliminando este Dios sólo queda el Poder Legislativo que promulga inequívocamente lo que *Debe-Ser* colocado al mismo rango del *Ser*. Civilización significa entonces ordenación jurídica. La legitimidad se equipara al orden ontológico, el *Deber-Ser* es el verdadero *Ser*. La transgresión en contra del *Deber-Ser* es una transgresión del *Ser*, y así se justifica muy congruentemente la pena de muerte, e igualmente una guerra puede ser justa si está legítimamente declarada – a pesar de que ya Aristoteles en su *Rhetorica* hace una distinción sobre la ley (νόμος) escrita y la no-escrita.

En una palabra, la simbiosis entre la genialidad judaica y el genio romano, unida a la interpretación particular del padre filosófico de Occidente, ha producido el gran monumento de la cultura occidental – al que luego se han añadido aportaciones importantes, pero siempre accesorias, al edificio prin-

principal que hemos mencionado. Parménides nos ofrece la base, Moisés la justificación y Roma la aplicación. Repito que es precisamente la interculturalidad la que nos permite estos vuelos que sin olvidar la complejidad de las culturas, nos permite llegar hasta sus cimientos. Es un ejercicio de Filosofía intercultural; ejercicio que se halla en sus albores puesto que la desvinculación entre el Ser y el Deber-Ser es una operación delicada que no significa anarquía o libertinaje, sino que nos hace conscientes de la *Relatividad radical* a la que nos abre la Filosofía intercultural.

Debería comprenderse el escándalo que provoca esta identificación entre el *Ser* y el *Deber-Ser* en las culturas no abrahámicas. ¿Dónde queda entonces, se preguntan, la libertad de la persona y la dignidad de la conciencia? ¿Dónde la alegría de saberse no coaccionado por un Deber igual al Ser? ¿Sólo nos resta obedecer? ¿No podemos ser también creadores de nuestras vidas? Soy consciente que la Teología encuentra respuestas convincentes una vez aceptadas las premisas de las culturas monoteístas – pero estas premisas no son universales.

Debido al monopolio que muchas religiones institucionalizadas han querido ejercer sobre el misterio divino, una buena parte de la llamada Modernidad ha optado por convertir a Dios en una hipótesis superflua, reducida como máximo a una esfera individual privada. Pero entonces, si se ha eliminado una instancia superior, la opinión de una mayoría tiene más valor que la de una minoría. La justificación es evidentemente pragmática, pero el pragmatismo degenera entonces en el dominio del más fuerte. Por imponer la libertad se han hecho las barbaridades más atroces; por imponer la democracia se han creado los regímenes más antidemocráticos. Hemos incluso convertido el amor en una ley. Hay que obedecer, so pena de castigo, cárcel, muerte o incluso infierno. La alternativa no es ciertamente eliminar las leyes, pero las otras culturas se quedan sin respuesta a este profundo nivel – que es el propio de la interculturalidad. Esta es una tarea urgente de la Filosofía intercultural. Pongamos solamente un ejemplo.

Si el Ser es lo que *es* y lo que *es* viene identificado a lo que el Pensar piensa que *es*, resulta obvio y aun necesario que elevemos la epistemología al rango supremo, puesto que sólo el conocimiento correcto nos revelará la realidad, el Ser. Ahora bien, este Ser descubierto por nuestro Pensar es inmutable, puesto que nuestro pensar no puede admitir que las Leyes lógicas del Pensar digan hoy una cosa y mañana otra. Dos y dos son cuatro ahora y siempre. El Ser será entonces inmutable. “Dios no se muda”. Lo que Debe-Ser garantiza el acceso de nuestro Pensar al Ser. La verdad será entonces

igualmente inmutable – en igualdad de condiciones y de contextos, obviamente.

¿Dónde colocamos entonces una cultura que nos diga que el Ser no es substancia, que es novedad pura, que no tiene Leyes a las que el mismo ser haya de someterse? O para terminar conectando con la tercera palabra de este Congreso, *Educación*: ¿Cómo podemos educar a la Interculturalidad ?

Apéndice

Llegados a este nivel (y al final también de “mi” tiempo) sólo podemos balbucir algunas ideas.

Si las culturas son tan diferentes y los problemas tan serios, no podemos hacer oídos sordos a la *Interpelación de la Interculturalidad*. ¿En qué puede consistir una tal “educación”? En primer lugar, no substantivando la Interculturalidad como algo hecho que tuviera todas las respuestas. Y aquí vuelve a mi mente la respuesta del rey egipcio a su Dios – recordando, además, que es la respuesta respetuosa de un hombre que se atreve a contestar a una Divinidad revalorizando el valor de la inmediatez y la espontaneidad de cualquier situación humana. No hay respuestas ya hechas – *escritas*. No hay nada fuera de contexto inmediato y de la situación concreta. No hay respuestas prefabricadas. La Filosofía intercultural, dije años atrás, es antes que nada una *actitud* de apertura a culturas diferentes de la propia.

En segundo lugar, no queriendo “educar”, sino abriéndonos al *diálogo dialogal* en el que nos educamos mutuamente. Pero para ello hay que entenderse. ¿Cómo puedo yo entender al otro si sólo puedo entender desde mis propias categorías? Dicho de manera más académica: hay invariantes humanos, pero no hay universales culturales. Todo el mundo come, es activo y descansa, pero el sentido que se da al alimento, al trabajo y al reposo es muy distinto según las culturas. Acaso yo no puedo entender al otro, pero sí puedo amarlo, y amándolo empezar a conocerle, ampliando mi campo de consciencia. Yo no puedo afirmar “te entiendo que no te entiendo” pero sí puedo decir “soy consciente de que no te entiendo”, y esta consciencia incluye simpatía y amor. Hemos ya mencionado el gran divorcio entre conocimiento y amor. Conocimiento sin amor es cálculo; amor sin conocimiento es sentimentalismo. En verdad no se puede conocer sin amar, ni se puede amar sin conocer. No tratamos ahora de dos facultades, sino del ser humano, único, que ama conociendo y conoce amando sin dicotomías artificiales. Y es aquí donde el patriarcalismo de la cultura dominante podría aprender mucho de la parte complementaria. No se trata de una síntesis en-

tre conocimiento y amor. Se trata de ir a la raíz antes que el divorcio se consume. No se puede educar según un esquema previo. A esto se le llama instruir. Para una auténtica educación, como la misma palabra sugiere, hay que ayudar a que surja en la consciencia aquello que yace más o menos escondido o en potencia en el ser humano. Y aquí aparece de nuevo otra interpelación de la interculturalidad. Lo que yace en el fondo de todo hombre, su Ser, no es algo que se pueda conocer *a priori*, no es algo que pueda reducirse a la idea abstracta de “naturaleza humana”. Todo hombre es un misterio, y para barruntarlo hay que amar.

Termino con una anécdota sucedida en Corea hace casi un siglo: tras la muerte del anciano padre de un compañero mío, teólogo coreano. La comunidad protestante, recientemente implantada en el país acudió a consolar a la viuda, usando palabras extraídas de la Biblia y repitiendo los consabidos argumentos “cristianos”. Unas viejecitas vecinas no cristianas fueron igualmente a darle el pésame, cogieron su mano y lloraron con ella lágrimas de compasión y de compañeras. No medió entre ellas ni una palabra de consuelo ni ninguna racionalización. Mi amigo, que me lo contaba, no recuerda nada de lo que dijeron los cristianos; recordaba emocionado las lágrimas de las vecinas. Un diálogo que no incluya el corazón no es un verdadero diálogo. ¿Cómo puedo conocer al otro que no conozco? ¡Amándolo!

La interculturalidad nos abre a nuestros problemas desde el punto de vista del otro, y a los problemas del otro desde las categorías de nuestra cultura. Pero entonces en *contacto* con el otro empezamos a amarle ya, y llegamos así a una segunda reflexión: la interculturalidad no nos aporta diversas respuestas sino que nos plantea nuevas preguntas, puesto que empezamos a ver la problemática de una manera diferente. Y esto, con la mente sola, es prácticamente imposible porque nadie puede ver las cosas de manera distinta a como las ve realmente. Transcender el propio punto de vista es imposible si se parte exclusivamente de la razón como el único elemento a nuestra disposición. De ahí la relación intrínseca entre interculturalidad y espiritualidad – que dejo sólo apuntado.

* * *

Debería quedar claro que cuando hemos criticado estos tres principios de la monocultura dominante hemos dicho que es preciso superarlos y relativizarlos, pero no suprimirlos. No olvidemos que la cultura que hemos llamado hegemónica no lo es por la mala voluntad de sus representantes, sino

porque ha mostrado un dinamismo y un valor que ha permitido este dominio. Una crítica a las otras culturas acaso fuera mucho más devastadora.

Estas son algunas grandes interpelaciones de la interculturalidad que nos impelen a ir al fondo mismo de nuestros sentimientos, de nuestras ideas, de nuestras vidas.

Este es, para mí, el sentido de este Congreso: abrirse a ser interpelado por el otro – porque si lo amamos, convertimos al *alius* en un *alter* – no en un extranjero, sino en la *altera pars* de nosotros mismos.

Raimon Panikkar
wmpalomo@hotmail.com

**I. Hauptreferate / Main papers / Ponencias principales /
Exposés**

Albert Kasanda Lumembu

De l'enseignement de la philosophie en Afrique, jalons pour un dialogue interculturel

I. Introduction

La présente réflexion s'articule autour de trois concepts: la philosophie, son enseignement et l'Afrique en tant qu'horizon à partir duquel se déploient les deux premières notions. Nous voudrions examiner, sur fond d'un contexte de domination et d'exploitation séculaires, les modes d'être, de faire et de transmission d'un savoir qui, s'inscrivant dans la praxis, se veut critique, libérateur et multiculturel. Ce savoir est critique au sens où l'étonnement (*thaumazein*) en constitue l'origine et le principe d'évolution.¹ Il est libérateur dans la mesure où, ancré dans notre quotidienneté, il nous invite, au travers d'un questionnement continu, à dépasser nos myopies conceptuelles, nos préjugés existentiels et nos servitudes assimilées. Ce savoir se veut aussi multiculturel au sens où il est ouvert et réceptif à la diversité épistémologique et culturelle de notre temps.

La problématique du rapport entre l'enseignement (philosophique) et la tradition n'est pas neuve en Afrique. Nous en trouvons déjà l'esquisse dans le célèbre roman de Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, écrit voici une quarantaine d'années². Selon ce romancier sénégalais, le système de valeurs africain est attaqué, parasité, par un système de valeurs étranger, notamment au travers de sa structure éducative. La responsabilité de cette déstructuration incombe à *l'école des Blancs*, considérée comme instrument de domination occidentale et cause d'aliénation négroafricaine. Le chef des Diallobé s'interroge sur l'attitude à adopter face à l'école étrangère: "Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront? (...) Peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu'on apprend vaut-il ce que l'on oublie?"³

¹ Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique, une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1993.

² Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, U.G.E. Collection 10/18, 1961.

³ *Op.cit.*, p.44.

Cette interrogation, formulée au lendemain des indépendances africaines, résonne aujourd'hui avec plus d'acuité que jamais au vu des effets de l'idéologie néolibérale en vigueur. En effet, le processus de mondialisation en cours, dans sa logique économiste, soumet l'ensemble des cultures et des peuples du monde à une standardisation dans laquelle les identités particulières perdraient toute consistance. Ce mécanisme, fondé sur l'illusion d'une réciprocité culturelle et d'une certaine efficacité économique⁴, conduit à l'avalancement des cultures les plus faibles par les plus fortes. Dans ce contexte, la question de l'enseignement philosophique, au sens d'un éveil critique et libérateur, paraît urgente, en particulier en ce qui concerne l'Afrique, cette région du monde qui, aujourd'hui, semble être désertée par les dieux et abandonnée par la raison.⁵

Nous voudrions reprendre l'examen des principales articulations entre l'acte philosophique et ses modalités de transmission, de même que son incidence sur l'évolution culturelle en cours. Notre argumentation se développe en trois moments principaux. En premier lieu, la définition de la philosophie en tant qu'objet d'enseignement. Ensuite, vient l'examen du contenu de cet enseignement et enfin, intervient l'analyse des questions relatives à la langue et aux méthodes philosophiques. Bien qu'inspiré de l'observation de quelques traditions particulières,⁶ notre point de vue se veut transversal tant il s'appuie sur la nature *sui generis* de la philosophie en tant qu'objet d'étude et sur une certaine convergence avérée des situations africaines tant en matière d'enseignement qu'en ce qui concerne l'insertion du continent dans le système mondial en vigueur.

⁴ Benjamin Barber, "Culture McWorld contre la démocratie", in *Le monde diplomatique*, n° 533 (1998), p. 14-15.

⁵ Loin de nous l'intention d'exclure, à l'instar de Hegel et de certains autres, l'Afrique de la trajectoire de l'Idée. Nous voudrions simplement attirer l'attention sur la recrudescence, sur ce continent, des phénomènes d'ordre irrationnel (sectes religieuses, pratiques fétichistes, etc.) et leur impact sur la capacité réflexive des populations africaines. Voir à ce propos: Daniel Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?*, Paris, Editions Nouvelles du Sud, 1993, p. 60-74. André Corten, "Instrument de l'impérialisme ou culture populaire: explosion des pentecôtismes africains et latinoaméricains", dans *Le Monde diplomatique*, n° 573 (décembre 2001), p. 22-23.

⁶ En particulier le Congo Kinshasa (RDC), le Cameroun et le Nigeria.

II. La philosophie peut-elle s'enseigner?

La philosophie est-elle de l'ordre du transmissible, c'est-à-dire peut-elle constituer l'objet d'un enseignement?⁷ Dans l'affirmative, quels seraient, en contexte africain, la nature et le contenu d'un tel enseignement? La réponse à ces questions exige, en préalable, de préciser l'acception donnée au terme philosophie et, ce faisant, de spécifier le statut conféré à la raison, car l'appréciation scientifique et éducative de l'enseignement de la philosophie en dépend très largement.

L'idée selon laquelle *la philosophie est une et multiple* constitue un lieu commun. Celle-ci est une en ce sens que, fille de l'étonnement, elle est un acte de penser, une réflexion dont l'objet est la totalité de l'être, c'est-à-dire l'homme et sa destinée, la science et l'univers, l'histoire de l'humanité ou la création artistique. Elle est un mouvement continu et ne fait l'économie d'aucun des procédés dont l'esprit humain dispose pour réfléchir, notamment l'observation, la déduction, le calcul, l'amour, l'extase, le silence ou la parole.⁸

La philosophie est aussi plurielle dans la mesure où elle est un acte contextuel,⁹ qui s'inscrit et se développe dans une double relation à l'espace et au temps. Pareille insertion lui assure la proximité avec la quotidienneté humaine en même temps qu'elle lui permet d'avoir une consistance propre et d'assumer un visage particulier. Elle lui confère, en outre, la latitude de lire, d'écouter et d'interroger d'autres espaces et d'autres temps vécus par le genre humain au travers de ses multiples formes d'existence et d'engagement.

Ces deux approches ne sont pas exclusives l'une de l'autre, ni réductibles l'une à l'autre. Elles désignent deux ordres de présentation qui, dans leur diversité, s'interpellent et se complètent mutuellement. La première évoque le caractère universel de la philosophie alors que la seconde insiste sur son particularisme. L'unité se construit autour du projet fondateur de la

⁷ Platon, *Ménon ou de la vertu*, Oeuvres complètes, T.1, Paris, Gallimard, 1993, p. 513.

⁸ Bordas-Encyclopédie (sous la direction de R. Caratini), vol. *Philosophie, Religions*, section 1.0.

⁹ Raul Fornet-Betancourt, *Transformacion intercultural de la filosofia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p.13. Nous entendons par contextualité "l'ensemble des conditions, des facteurs (politiques, sociologiques, économiques, artistiques, technologiques, scientifiques, religieux, etc.) qui d'une façon ou d'une autre rendent possible l'apparition d'une pensée, sa mise en forme et son organisation en un discours cohérent.", voir: Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994, p. 16.

philosophie, identifiable comme volonté d'être un discours rationnel, articulé et critique, qui suppose que tout homme, où qu'il soit et d'où qu'il vienne est capable de l'assumer, de le reconstruire, de le retrouver par ses seules facultés rationnelles.

La philosophie apparaît, dès lors, comme un savoir dont la spécificité procède moins de l'objet étudié que de son propre mode d'opération réflexive. Autant des disciplines comme l'histoire, la géographie ou les mathématiques disposent d'un objet d'étude spécifique, autant la philosophie s'en trouve démunie. Il s'agit, dans son cas, "*d'un agir qui est un juger et qui se produit toujours au temps du présent sous la forme du recommencement incessant*".¹⁰ Ce qui s'apprend, au travers d'elle, est plutôt la capacité de penser par soi-même. Celle-ci, loin d'être l'attribut d'un sujet solitaire et renfermé sur lui-même, se conjugue comme une initiative de penser avec les autres et pour les autres, à leur adresse et dans la comparution avec eux. Kant disait à ce propos: "*on ne peut apprendre la philosophie; tout au plus peut-on apprendre à philosopher*".¹¹

Comment apprendre à philosopher si ce n'est au travers de la fréquentation ou plutôt de l'imitation des philosophes? Examinons un tant soit peu les modalités de cette imitation en terre africaine.

III. De l'initiation à la philosophie

Deux traits fondamentaux caractérisent l'enseignement de la philosophie en Afrique: l'école en tant qu'institution, c'est-à-dire comme espace de pouvoir et de contrôle et la question du patrimoine ou du contenu offert aux candidats à l'initiation. Relevons quelques-uns des aspects déterminants de chacune de ces caractéristiques.

1. L'institutionnalisation de la philosophie

L'enseignement de la philosophie est, en Afrique, un monopole de l'école.¹² Celle-ci n'est pas une institution spontanée. Elle procède d'une instance fondatrice qui définit son statut et lui assigne sa mission. Son

¹⁰ Gérald Sfez, "Ce que vise la philosophie", dans *L'enseignement philosophique*, n° 3, 1998, p.5.

¹¹ Cité par J. Hengelbrock, "L'enseignement de la philosophie en Europe: périmée ou indispensable?", p. 688, dans *La philosophie en Europe*, R. Klibansky, D. Pears (sous la direction de), Paris, Gallimard, 1993.

¹² Nous entendons par l'école l'ensemble des institutions scolaires, supérieures et universitaires.

pouvoir d'enseigner (y compris la philosophie) est, en ce sens, un pouvoir délégué, c'est-à-dire limité et régulé par le groupe déléguant. En général, ce dernier inclut des institutions comme le pouvoir colonial, l'Etat africain, les organisations confessionnelles (les églises) et l'initiative privée jouissant du soutien des institutions bancaires et financières internationales. Au gré de l'évolution et de leurs intérêts propres, chacune de ces instances influe sur l'organisation de l'enseignement de la philosophie et en marque la tradition. Notons, à ce sujet, quelques traits qui, tel une lame de fond, déterminent l'initiation à la philosophie en terre africaine. Il y a d'abord l'ambiguïté du statut de l'école (celle-ci est-elle une structure de domination ou un tremplin social?); ensuite vient l'incidence de la sphère religieuse sur l'enseignement de la philosophie et enfin, l'épreuve de la rationalité économique ou l'offensive néolibérale.

1.1 L'école: structure de domination ou tremplin social?

L'institution éducative africaine moderne surgit dans un contexte d'affrontement colonial où le rapport de force s'est avéré plus favorable au colonisateur qu'au colonisé. Pour d'aucuns, *“l'école étrangère est une forme nouvelle de la guerre que ceux qui sont venus mènent à l'Afrique”*.

¹³ Aussi est-elle assimilée aux structures sociales de domination qui, au travers de l'intégration de la culture du dominateur par le dominé, renforce l'emprise du premier sur le second. A ce propos, en Afrique, note F. Eboussi-Boulaga, *“l'enseignement, y compris celui de la philosophie, est l'une des principales instances de légitimation (puisqu'il identifie au mode de vie du maître) et d'exercice effectif du pouvoir et de la domination”*.¹⁴

Cette conviction, au coeur de la mission colonisatrice, fut la cible des critiques de la colonisation et d'une modernisation aveugle du continent africain. Dans ce cadre, *L'aventure ambiguë*, de Cheikh Hamidou Kane trouve une résonance et le débat autour de l'ouvrage de Placide Tempels, *La philosophie bantoue*,¹⁵ prend relief et fait florès. Le premier pose la question de la pertinence de la rencontre entre la culture africaine et la culture occidentale, tandis que le second soulève une polémique fondamentale concernant la capacité réflexive de l'homme africain.

¹³ Cheikh Hamidou Kane, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴ F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu, authenticité et philosophie africaine*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 88.

¹⁵ Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949.

L'école, paradoxalement à sa perception initiale, est devenue un véritable tremplin social. En effet, dans la plupart des pays africains, la revendication de légitimité concernant l'exercice du pouvoir et la participation à la distribution de la richesse sont généralement le propre de ceux qui, par l'instruction et l'éducation, se sont le plus identifiés aux maîtres. L'enseignement est, ici, symbole de réussite sociale et clef d'intégration au groupe dominant.

La perspective d'ascension sociale au travers des certificats éducatifs est le gage d'une subordination administrative et idéologique faisant courir à la pensée un risque de désertion. Cette perspective, plaçant les intellectuels diplômés au sommet de la hiérarchie sociale et politique, a précipité la paysannerie dans les tréfonds, créant ainsi un énorme fossé entre les "gens d'en haut" et "ceux d'en bas", les modernes et les traditionnels, les évolués et les non évolués, etc. un dualisme dont souffre la société africaine. Cette fracture sociale affecte aussi l'enseignement (y compris de la philosophie) en termes d'accessibilité matérielle et de détermination de contenu. N'y ont accès que ceux qui disposent de moyens économiques suffisants et son contenu et ses priorités sont largement tributaires des attentes du pouvoir organisateur, c'est-à-dire de "gens d'en haut".

1.2 De l'emprise de la sphère religieuse

L'importance des groupes confessionnels (les églises), en Afrique, est incontestable. Celle-ci déborde le cadre strictement spirituel et couvre largement le secteur académique et éducatif. Rares sont, en effet, les pays africains qui ne disposent pas d'espace d'enseignement secondaire, supérieur ou universitaire affilié à quelque instance religieuse. Le nombre de lycées, de grands séminaires, de facultés ou d'universités relevant, par exemple, de l'initiative de l'église catholique est considérable.¹⁶ Les centres de formation protestants et ceux d'inspiration islamique voient aussi leur influence croître sans cesse.

Les programmes et les conceptions pédagogiques développés dans ces centres d'enseignement répondent en priorité aux attentes de l'autorité organisatrice. Il s'agit, du moins pour l'église catholique, de préparer ses jeunes croyants à comprendre le monde dans lequel ils vivent, à faire face aux

¹⁶ La ville de Kinshasa, par exemple, compte cinq centres d'enseignement philosophique liés à l'Eglise catholique contre une seule faculté de l'université nationale. La proportion semble être plus ou moins la même dans la plupart des pays africains.

nombreux défis intellectuels et moraux auxquels la société est confrontée. Il en va de même quant à la formation des futurs clercs qui, dépassant la subordination traditionnelle de la philosophie à la théologie, amorce quelques tentatives d'ouverture aux problèmes du monde moderne et surtout essaie de rendre intelligible, pour l'homme d'aujourd'hui, les positions de l'église.

Le mérite d'un tel enseignement réside dans la recherche d'une meilleure compréhension, en vue d'un plus grand respect, entre la sphère religieuse et le monde laïc. Malheureusement, l'écart entre l'idéal philosophique et la pratique d'enseignement de la philosophie développée dans ces institutions est parfois des plus importants. Le dogmatisme et la démission de la raison semblent l'emporter sur la promotion d'un réel esprit critique.

1.3 L'offensive néolibérale ou l'épreuve de la rationalité économique

Il y a une quinzaine d'années, la Banque mondiale dressait un état des lieux alarmant de l'enseignement en Afrique subsaharienne.¹⁷ Selon ce document, le système éducatif africain traverse une crise profonde dont les indices essentiels sont la stagnation des effectifs scolaires totaux et la baisse qualitative de l'enseignement. Un constat que nul ne conteste tant les faits plaident par eux-mêmes. Selon la Banque mondiale, cette situation a pour cause la démographie galopante sur le continent et surtout les mauvais choix de politique éducative consistant à investir de façon disproportionnée dans l'enseignement supérieur et les spécialités (dont les Belles lettres et la philosophie) moins productives, au détriment de l'éducation de base et de spécialités (scientifiques ou techniques) jugées plus rentables.

La Banque mondiale préconise, pour endiguer cette crise, des mesures visant la concentration des investissements publics dans les secteurs jugés à forte rentabilité, notamment l'éducation de base et la recherche. Par ailleurs, sous la pression du poids de la dette, l'Etat est contraint de désinvestir dans l'enseignement secondaire et supérieur, de déréguler ceux-ci et de les transformer en enseignement payant, libéré de la tutelle étatique. Il s'agit, en termes clairs, d'une incitation à la privatisation ou la marchandisation de l'enseignement.

Ce bilan et les conclusions qui en découlent ont déjà fait l'objet de nombreux débats. Et donc, loin de nous l'intention d'y revenir. Toutefois, il

¹⁷ Rapport de la Banque mondiale, 1988: *L'éducation en Afrique subsaharienne. Pour une stratégie d'expansion et de revitalisation.*

convient de noter l'implication d'une telle orientation pour l'avenir de l'enseignement de la philosophie en Afrique. Celle-ci, en tant que discipline exigeant une certaine ascèse intellectuelle, est mise à rude épreuve: l'heure n'est plus à l'ascèse ni au jeu de relations entre les abstractions, mais à la rentabilité. Le facteur économique dominant tout, la rationalité économique prend la place de la raison méditative, censée se pencher sur le fond des choses. L'esprit de rentabilité ou d'efficacité instrumentale, ayant débordé du monde du travail et des loisirs sur celui de l'école, compromet la nature même de l'enseignement philosophique. Il en altère le goût pour la quête du vrai et du juste ou l'idéal de l'objectivité désintéressée.

2. La question du patrimoine philosophique

Il serait illusoire de voir dans l'analyse qui précède une négation de l'autonomie de la philosophie ou de sa valeur de formation de l'esprit. La philosophie garde son champ d'exercice propre qui obéit à un ordre irréductible à d'autres. Son autonomie n'a rien d'un cloisonnement hermétique, car la réflexion, dans son déploiement, bénéficie toujours d'une médiation extérieure. C'est cela que nous avons essayé de souligner au travers de l'évocation de l'effet des groupes dominants sur l'enseignement. Abordons maintenant le volet relatif au contenu, au programme de l'enseignement dispensé. Il est donc question du patrimoine transmissible et censé rendre les candidats à l'initiation philosophique aptes à l'exercice de la raison. De quel patrimoine d'idées et de doctrines peut se réclamer, en Afrique, l'initiation à la philosophie? La préoccupation sous-jacente à cette question consiste à cerner le débat entre les tenants d'une approche eurocentriste et monoculturelle de la philosophie et les défenseurs de son enracinement pluriculturel. En contexte africain, cette polémique oppose les partisans de la tradition philosophique occidentale aux champions de la philosophie africaine. Dès lors, les termes de la question se précisent: sous quelles modalités la tradition philosophique occidentale rencontre-t-elle la philosophie africaine? En d'autres termes, quelle part devrait revenir à la philosophie africaine dans l'enseignement de la philosophie en Afrique? Qu'en est-il des patrimoines philosophiques se réclamant d'origine non occidentale, comme par exemple, la philosophie arabe, indienne, chinoise ou latino-américaine?

2.1 Le recours au patrimoine occidental

Le recours au patrimoine occidental se fonde, en général, sur deux registres d'explication: l'hégémonie économique et politique de l'Occident et la richesse incontestable de son corpus philosophique.¹⁸ Celui-ci, toute proportion gardée, constitue l'une des versions les plus claires, les plus précises et les plus développées de la philosophie. L'existence d'un support matériel en facilite l'accès, l'analyse de la cohérence de ses assertions et la diffusion à travers le monde. L'enseignement de la philosophie, en Afrique, s'alimente abondamment à cette source au détriment des patrimoines arabes, indiens ou latinoaméricains. Toutefois, une logique inspirée du chauvinisme mine cette démarche. Il s'agit de l'idée selon laquelle il n'y a "*de philosophie que grecque, ailleurs, il n'y a qu'ébauches ou impasses de l'esprit, sinon le néant de pensée.*"¹⁹ L'eurocentrisme de cette affirmation a pour effet de figer la philosophie dans une tradition confinée à un espace sacré d'où elle aurait surgi de façon miraculeuse. C'est le dogme du miracle grec dont la réalisation, déclarée impossible ailleurs, se poursuit sous le mode inauthentique d'une transmission, par ancêtres philosophes interposés, d'un dépôt orthodoxe des concepts, des notions et des thèses, considéré comme constitutif et inaltérable du bagage philosophique. Cette forme de traditionalisation de la philosophie, exclusive en son essence, a longtemps dominé l'enseignement de la philosophie en Afrique. L'apparition et le développement du débat sur l'existence de philosophies particulières (dont la philosophie africaine) en a infléchi le cours et limité les prétentions même si, aujourd'hui encore, la référence au paradigme occidental reste essen-

¹⁸ Nombre d'historiens de la philosophie distinguent la "philosophie européenne" de la "philosophie occidentale". Tel est le cas de Lambros Couloubaritsis pour qui "se borner à parler de philosophie occidentale risque d'occulter le passé foncièrement européen de la philosophie et son établissement progressif entre l'Antiquité et le Moyen Âge (...) si l'idée d'une philosophie occidentale s'est imposée dans nos habitudes, c'est à cause de la prédominance progressive de la civilisation européenne en Amérique du Nord et en même temps à cause de l'absence de l'Europe comme entité politique autonome. L'avènement, aujourd'hui de l'Europe, modifie radicalement la question du statut de la philosophie, et révèle l'historicité de la philosophie européenne". Voir: Lambros Couloubaritsis, *op.cit.*, p. 11. Toutefois, en elle-même, la référence à un corpus philosophique occidental n'est qu'un raccourci pour désigner différentes traditions philosophiques qui, bien que fondées sur le paradigme grec, ont connu des développements différents en France, Belgique, Espagne, Suisse, Italie ou Allemagne. Voir à ce propos: *La philosophie en Europe*, Raymond Klíbanky et David Pears (sous la direction de), Paris, Gallimard, 1993.

¹⁹ F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 92.

tielle dans l'élaboration des programmes d'initiation à la philosophie en terre africaine, notamment en ce qui concerne les auteurs, l'histoire, les thèmes ou la lecture des textes philosophiques.

2.2 Le patrimoine africain

2.2.1 L'idée d'une philosophie africaine

La référence au patrimoine africain postule deux ordres de préoccupation: d'un côté, l'exploration de l'idée relative à la pluralité des lieux de production du discours philosophique et dont l'une des conséquences réside dans l'affirmation d'une philosophie africaine et, de l'autre, la détermination "*du dosage entre une philosophie particulière (européenne occidentale) et d'autres philosophies également particulières (chinoise, africaine ou latino-américaine), comme contenu d'un programme de formation*"²⁰.

Le débat, surgit il y a plus de trois décennies, sur l'existence de la philosophie africaine est loin de faire l'unanimité quant à l'acceptation de cette dernière, ses rapports à la philosophie occidentale, ses méthodes et champs d'investigation.²¹ D'aucuns considèrent que l'Afrique n'a jamais eu de philosophie; par conséquent, l'idée d'une philosophie africaine n'est rien d'autre que l'évocation d'un mythe ou mieux d'une sagesse, d'une pensée collective n'ayant rien à voir avec la philosophie entendue comme pensée personnelle, critique et rationnelle.²² Nous nous inscrivons en faux contre cette approche, dans la mesure où elle reflète une vision étriquée et restrictive de la philosophie. Celle-ci, ainsi que nous l'avons précisé au début de cette réflexion, est un acte de penser dont l'objet est la totalité de l'être. En tant que mouvement continu, elle ne fait l'économie d'aucun des procédés dont l'esprit humain dispose dans sa quête de sens du réel, en particulier de l'existence humaine dans sa complexité. Cette démarche peut se comprendre aussi bien au sens d'une recherche de vérité que d'une quête de sagesse, englobant autant le passé que la contemporanéité. Elle se veut à la fois universelle et particulière et, par conséquent, elle n'est pas étrangère à l'Afrique.

²⁰ Issiaka-Prosper Laleye, "La philosophie africaine et le problème de l'enseignement de la philosophie en Afrique", in *Nouvelles rationalités africaines*, vol. 1, 2(1986), p. 286.

²¹ Voir: Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 1995. F. Eboussi-Boulaga, *op.cit.*

²² Voir: F. Crahay, "Le décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantue", dans M. Towa, "Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle", J. P. Hountondji, "Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie", Paris, Maspero, 1977.

Mais il ne suffit pas d'affirmer l'existence de la philosophie africaine pour en voir automatiquement et de façon claire le contenu et ses articulations au réel. L'identification de cette dernière (condition sine qua non pour la réalisation du dosage évoqué) est, en revanche, une question complexe: "*où trouver la philosophie africaine, sous quelles formes, en quels états et comment ne prendre qu'elle, rien qu'elle et toute elle?*"²³

2.2.2 Les repères de la philosophie africaine

2.2.2.1 Le recours à la tradition

Le débat sur les repères de la philosophie africaine a souvent pris deux orientations: la tradition et la condition actuelle du continent. Nous n'employons pas ici le terme "tradition" au sens de "folklore, de survivances, toujours naïves, plus ou moins grotesques, parfois pathétiques et émouvantes"²⁴, à jamais consignées au statut de manifestations d'ordre inférieur. Il s'agit pour nous d'évoquer une mémoire à la fois vigilante et créatrice, guidant le processus d'identification de soi dans un contexte où tout est en constante mutation. Notre évocation du passé, c'est-à-dire de "l'ensemble des coutumes, des représentations, du savoir-faire et d'organisations légués et transmis"²⁵, se veut critique de toute version anesthésiante, triomphaliste ou mystifiante des traditions africaines. Il est donc question de repérer les temps constitutifs d'un véritable esprit philosophique et d'en démasquer les aspects aliénants ou destructurants d'un tel esprit. En d'autres termes, il ne s'agit pas de recourir à la tradition pour elle-même, ni d'y voir une réalité figée une fois pour toutes. Le présupposé fondamental vise ce qu'elle a de dynamique, sa projection en tant que "condition d'un autre regard sur le réel, d'une distanciation qui permet la création, qui inspire l'audace de refaire toutes les règles du jeu social sur une base radicalement neuve".²⁶ Le passé africain offre, à cet égard, un répertoire riche, varié et pertinent, dont les repères les plus visibles sont, entre autres, les religions africaines traditionnelles, les proverbes et l'histoire de l'Égypte ancienne. En effet, les religions représentent, avec les mythes, le désir d'explication dernière des êtres et des choses, c'est-à-dire leur fondation. Mais ils diffèrent de la philosophie en ce sens que là où celle-ci emprunte la voie de la raison, les religions et les mythes recourent au merveil-

²³ Issiaka-Prosper Laleye, art.cit., p. 298.

²⁴ F. Eboussi-Boulaga, *op.cit.*, p. 143.

²⁵ Idem, p. 152.

²⁶ Idem; p. 159.

leux et aux miracles. S'inscrivant dans une logique propre, ils n'en représentent pas moins un terrain propice pour l'initiation à la pratique philosophique, au sens où ils ouvrent et prolongent un champ de questionnement fondamental.

Le débat sur la valeur philosophique, formatrice et transformatrice des proverbes a déjà eu lieu, en Afrique, sous les formes de l'opposition entre tradition et modernité, savoir empirique et savoir rationnel, sagesse populaire et connaissance philosophique et leur implication mutuelle dans le processus du développement.²⁷ Au-delà de ces antagonismes, il convient de reconnaître dans les proverbes un gisement particulièrement fécond pour l'éveil de l'esprit critique. Ils sont une sagesse en acte et rivalisent d'agilité et de perspicacité pour traquer l'erreur et faire éclater la vérité ou le bon sens. La question de l'héritage de l'Égypte ancienne a aussi fait l'objet de nombreux débats que nous ne pourrions aborder ici.²⁸ Quel que soit le statut concédé à cette référence historique, par rapport au continent africain, il convient de noter qu'il s'agit d'un champ de recherche immense dont l'intérêt pour l'enseignement de la philosophie n'est pas négligeable, fut-il limité à la perspective historique ou culturelle.

2.2.2.2 L'attention à la quotidienneté

Le recours au passé, par ailleurs légitime, ne constitue, en aucun cas, un prétexte à s'évader des contraintes et des réalités contemporaines. La contemporanéité est un lieu incontournable pour la réflexion et l'initiation philosophiques. Elle est une source intarissable où s'abreuve la pensée et

²⁷ Voir: Njoh Mouelle, *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé, 1975. Okolo Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement*, Kinshasa, PUZ, 1986. Nkombe Oleko, *Pour une axiomatique du développement*, Bruxelles, Noraf, 1986.

²⁸ L'égyptologie africaine n'a rien d'une pensée homogène. Elle se présente comme une dynamique plurielle où se mêlent les recherches à "caractère purement scientifique aux passions idéologiques les plus débridées, la recherche philosophique la plus sereine aux constructions théoriques fantasques, la pensée philosophique lucide aux élucubrations mystico-spirituelles teintées d'ésotérisme et au dynamisme magico-religieux souvent présentés comme la voie authentiquement africaine du salut pour le monde". Voir: Kä Mana, *Le souffle pharaonique de Jésus-Christ*, Yaoundé, Sherpa, 2001, p. 10. Un débat particulièrement intéressant oppose, au travers des publications, les africanistes européens et africains à ce sujet. Voir entre autre: François-Xavier Fauvelle-Aymar, J.-P; Chrétien, C.-H. Perrot (sous la direction de), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000. Obenga Théophile, *Le sens de la lutte contre l'afrocentrisme eurocentrique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

dont la force d'interpellation s'inscrit dans le déploiement de la condition des peuples d'Afrique. C'est ici que la réflexion est confrontée de manière directe et inévitable aux questions cruciales qui minent le continent: à savoir la domination et l'exploitation, la pauvreté et la misère, le sous-développement, la démocratie et les droits de l'homme, la paix, le dialogue avec d'autres cultures. L'initiation philosophique a donc pour tâche, ici, de promouvoir un esprit rigoureux d'analyse des causes et des mécanismes à l'origine de cette situation. Elle a également à charge l'éveil d'un esprit créatif qui, non seulement examine les conditions matérielles de production du discours, mais aussi développe les ruses et les stratégies en vue d'alternatives libératrices. Sur ce point, l'enseignement de la philosophie avance, en Afrique, avec prudence et modestie. Effet, peut-être, de ses multiples dépendances institutionnelles (déjà évoquées) et de la précarité matérielle dans laquelle vit l'initiateur lui-même. Le philosophe africain, en général, comme le signale J.-G. Bidima: "parle de tout sauf de ce qui le fait parler: *la structure économique qui le paye et lui impose à travers les programs un certain type de discours culturaliste qui laisse en paix l'économie.* Une certaine rhétorique postmoderne, additionnée d'exotisme, relevée par une critique des Etats "postcoloniaux" est assez bien vue, pourvu qu'on ne philosophe pas sur les conditions matérielles de production du discours".²⁹

2.2.2.3 Du support ou des publications philosophiques

L'emprise de la philosophie sur le vécu humain n'est possible qu'au travers d'une médiation. Le discours est ici l'élément médiateur par excellence. Il est à la fois oralité et écriture, parole et texte. Sans contredire la valeur formatrice de la première, la seconde forme d'expression est, malgré sa relative diffusion en Afrique, la plus adéquate dans le processus d'initiation philosophique, du moins en sa dimension moderne. Il s'agit d'un matériau relativement permanent permettant la vérification, à différents niveaux d'interprétation, des assertions émises au sujet de tel ou tel autre aspect de la réalité. En cela consiste son avantage sur la tradition orale. La recherche philosophique africaine en a de plus en plus conscience et en encourage le développement.

Nous pouvons distinguer deux catégories de publications: les textes écrits par les Africains de façon générale et ceux produits par des Africains ayant une formation philosophique ou dont la quête philosophique consti-

²⁹ J.-G. Bidima, *op.cit.* p.24-25. Souligné dans le texte.

tue l'objectif principal. La première catégorie inclut les essais, les romans, le théâtre, la poésie, en tant que saisie première, immédiate et multiforme de la réalité, tandis que la seconde s'applique aux écrits à prétention nettement philosophique, dont les travaux de recherches, les ouvrages, les articles de revue, les actes de colloques ou de séminaires.

Si l'idée de munir le discours philosophique africain d'un support matériel est accueillie avec générosité, sa réalisation est cependant victime de multiples facteurs dont l'insuffisance budgétaire, l'absence de réelle volonté politique de mise en oeuvre, le manque d'infrastructure pour la conservation et la diffusion des documents ou des outils philosophiques, etc. L'impact amoindrissant d'une telle situation sur la qualité et le dynamisme de l'initiation à la philosophie est indéniable.

IV. La langue et les méthodes philosophiques

1. La langue de l'initiation à la philosophie

Laquelle des langues occidentales³⁰ ou indigènes³¹ peut servir le mieux de moyen de communication et d'enseignement de la philosophie en Afrique? Le présupposé de cette interrogation consiste en ceci que "l'emploi d'une langue n'est pas innocent. Toute langue implique une certaine structure de pensée, véhicule certaines habitudes et certaines orientations de l'esprit."³² Dès lors ne serait-il pas adéquat, en contexte africain, d'utiliser les langues vernaculaires pour l'enseignement de la philosophie? Cette question, initiée déjà dans le cadre de la lutte contre la domination coloniale et la réhabilitation culturelle africaine, se pose avec plus d'acuité que jamais face aux assauts de la mondialisation.

Dans le contexte de la colonisation, la langue était le symbole de la différence entre le civilisé et le non civilisé. Le barbare, au contraire de l'homme civilisé, ne parle pas. Il baragouine et émet des sons inarticulés. Il ne possède pas de langue, mais des dialectes dont le lexique se caractérise

³⁰ Sont principalement concernées les langues de la métropole: l'anglais, l'allemand, l'espagnol, le français ou le portugais. Malgré les indépendances, elles font office de langues de l'administration et de l'enseignement. Voir: Paulin Hountondji, "Cultures africaines et mondialisation, un appel à la résistance", p. 47-55, dans *Alternatives Sud*, Vol. VII, 3(2000).

³¹ Cette catégorie inclut les langues africaines, comme par exemple, le swahili, le wolof, le yoruba, l'ewondo, le lingala, le zoulou, etc. qui, par ailleurs, sont des langues d'usage quotidien pour les populations africaines.

³² Jean-Marie Van Parys, *Une approche simple de la philosophie africaine*, Kinshasa, Editions Loyola, 1993, p.102.

par la pauvreté du vocabulaire et l'absence de concepts abstraits. Ce constat, plus imaginaire que réel, fonde, aux yeux de l'institution coloniale, l'inaptitude de ceux qui manipulent les dialectes à raisonner avec rigueur et clarté. Bien plus, il sert d'argument pour qualifier les idiomes d'impropres à la science et à l'exercice de la philosophie.³³

La réplique africaine s'est appuyée sur diverses stratégies argumentatives. D'aucuns se sont évertués à prouver, au travers d'un concordisme relativement naïf, que "*les parlers africains ont "tout-même-aussi" les catégories des grammaires française, anglaise ou allemande (...) qu'ils sont infiniment proches des langues que l'Occident tient ou tenait pour sacrées: le latin, le grec et surtout l'hébreu.*"³⁴ Le raisonnement, basé sur le parallélisme entre la grammaire et la pensée, veut que la ressemblance des structures linguistiques soit une preuve de l'existence de similitudes quant aux structures mentales et modes de penser. Il entend également démontrer, au travers du rapprochement avec l'hébreu par exemple, l'aspect concret et dynamique des langues africaines.³⁵ D'autres, plus pragmatiques, se sont impliqués dans la publication, en langues indigènes, des écrits et traductions philosophiques ou scientifiques.³⁶ Certains encore, plus radicaux, avaient réussi à imposer les idiomes comme langues de l'éducation, au moins au niveau de l'enseignement primaire.³⁷

Nous partageons l'idée selon laquelle l'usage d'une langue n'est pas innocent et que celle-ci implique une structure d'esprit et véhicule nombre d'habitudes culturelles. De ce point de vue, nous sommes proches des champions d'une initiation à la philosophie en langues vernaculaires. Cependant, bien que cette revendication soit légitime, il convient d'en reconnaître les limites évidentes et les difficultés de réalisation en contexte africain. En premier lieu, la revendication à tout prix d'une initiation philoso-

³³ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1911.

³⁴ F. Eboussi-Boulaga, *op.cit.*, p.136.

³⁵ Voir à ce propos: Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie royale, 1956. J.S. Mbiti, *Religions et philosophies africaines*, Yaoundé, Clé, 1972.

³⁶ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence africaine, 1979.

³⁷ Tel fut le cas, entre autre, de la Guinée-Conakry, de Madagascar, de la Mauritanie, du Bénin ou de la Tanzanie. Voir: Paulin Hountondji, "cultures africaines et mondialisation: un appel à la résistance", in *Alternatives Sud*, vol. VII, 3 (2000), p. 48-49. Le Congrès de Cotonou, en 1985, sur le thème *Langues africaines et philosophie*, a été l'une des hautes manifestations de l'enthousiasme caractérisant cette option. Voir: Jean-Marie Van Parys, *op.cit.*, p.102-105.

phique en parlant locaux court le risque de partager le même travers que le discours colonial consistant à faire de *langues et paroles* des entités métaphysiques ou des hypostases, ignorant les présupposés culturels, historiques, économiques, politiques ou sociaux sous-jacents au développement et à la diffusion d'une langue. L'Afrique est, du point de vue de son insertion dans le rapport de force mondial, un continent de la périphérie. Du point de vue de sa structure interne, ce continent se caractérise par une multitude de groupes ethniques et une invraisemblable diversité des langues. Dès lors la question du choix de langue initiatique se complexifie: que faire pour garder le contact avec le monde extérieur face auquel le continent africain est position de demandeur, sinon de dépendance? Et laquelle des langues vernaculaires aurait prééminence sur d'autres étant donné leur nombre et leur dispersion sur le continent? L'oubli de cette double difficulté explique, par exemple, la résistance avérée des populations africaines elles-mêmes face à l'introduction (d'autorité) des langues vernaculaires dans l'enseignement, au Bénin ou en Guinée. De même que la révolte étudiante de Soweto face à l'imposition de l'afrikaans dans les écoles pour Noirs, ce rejet n'a pas pour fondement le mépris de sa propre langue, mais la crainte d'un réel isolement linguistique, intellectuel et culturel. Les populations africaines aspirent à une éducation cosmopolite et de grande qualité *“qui mette fin à leur isolement intellectuel, économique, politique et culturel et qui leur offre la possibilité de prendre part le plus possible aux débats contemporains.”*³⁸

Dès lors, conscients de cette difficulté, nous reformulons la question de la langue de l'enseignement de la philosophie en termes de choix pragmatique qui, tenant compte de la multiplicité des langues que se partagent non seulement l'Afrique, ou tel pays africain en particulier, mais même telle région précise, privilégie l'ouverture la plus large possible de la communication au ghetto linguistique. Ce choix, sans être exclusif, devrait valoriser le potentiel des langues locales en même temps qu'il encourage le dialogue avec d'autres peuples et cultures. Si le réalisme impose d'utiliser, aujourd'hui, les langues d'origine étrangère, – adoptées et acculturées par les Africains depuis plusieurs décennies –, il convient de ne pas perdre de vue cette autre réalité selon laquelle les phénomènes humains transcendent les différences linguistiques. La preuve de cette transcendance se trouve *“dans le fait que les langues meurent et naissent, tandis que la vie leur survit et*

³⁸ Paulin Hountondji, art. cit., p. 50.

suscite, dans son élan, l'émergence de nouvelles langues".³⁹ Celles-ci ne tombent pas du ciel: elles résultent d'une interpénétration subtile et profonde qui multiplie les ponts entre les époques, les peuples et les cultures.

L'enseignement de la philosophie en Afrique utilise, en fonction de l'héritage colonial, tantôt le français ou l'anglais, tantôt l'espagnol ou le portugais. Les ambiguïtés et les embûches résultant de cette utilisation ne sont pas toutes à mettre au compte de la domination étrangère. Il y a aussi, de la part des philosophes africains eux-mêmes, une volonté de marquer leur distance face aux "gens d'en-bas", de signaler au travers des "acrobaties verbales, formules abstruses et néologismes" leur appartenance à une catégorie sociale dont le pouvoir, symbolique pour l'essentiel, réside dans l'ordre du savoir. Aussi d'aucuns cultivent-ils un "jargon propre", une forme de rhétorique qui, faute d'interpénétration avec les formes de langage ambiant, rend inaccessible le discours philosophique aux communs des mortels. Parmi les effets de cette pratique nous pouvons également noter le fait que la philosophie devient le suppôt de "l'emmurement sur soi" et du culte de la personnalité. Un risque auquel l'initiation à la philosophie devrait être toute attentive.

2. Les méthodes philosophiques

Quelles méthodes d'enseignement assurent, en contexte africain, l'exercice de la réflexion philosophique? Cette question, interprétée à la lumière de l'existence des philosophies particulières, évoque cette autre interrogation: existe-t-il une voie particulière, c'est-à-dire une méthode proprement africaine, arabe, asiatique ou latino-américaine d'initiation à la philosophie? C'est, en d'autres termes, la question de l'universalité de la méthode philosophique. Y a-t-il une méthode, en philosophie, qui soit valable sous toutes les latitudes et applicable indistinctement aux différents thèmes d'intérêt philosophique: la logique ou l'esthétique, la culture ou la religion, le développement ou le langage, l'art ou la politique?

Répondre à cette série de questions suppose, au préalable, une remise en perspective de la définition de la philosophie. En effet, une chose est de réfléchir philosophiquement, une autre est l'exercice de la réflexion philosophique dans un contexte particulier. La philosophie, en tant qu'acte réflexif, ne porte pas, au moment de sa réalisation, l'indice de particularité de

³⁹ Prosper Issiaka Laleye, art. cit., p. 310. Voir aussi: Raul Fornet-Betancourt, *op.cit.*, p. 30, notamment à propos du sens du "relativisme" fondé sur la conscience notre finitude.

son auteur. “Réfléchir, c’est toujours transcender les frontières de sa spécificité individuelle ou collective, pour oeuvrer dans un univers appartenant de droit à tout être capable de réfléchir.”⁴⁰ Le postulat à la base de cette affirmation consiste en ceci que, compte tenu de l’unicité de la nature humaine, il y a unicité de la réflexion philosophique et pluralité des modes du réfléchir. La réflexion philosophique, entendue comme processus abstrait et commun au genre humain, présente les contraintes méthodologiques suivantes: le positivisme de la formulation des matériaux du réfléchir, la rigueur de la réflexion, la perspicacité et la référence à la vie concrète. Le positivisme de la formulation s’explique au sens de la précision devant accompagner les énoncés philosophiques et la concision du rapport unissant le signifiant au signifié. La notion de rigueur réflexive fait référence à la clarté des règles d’opération et à la cohérence de leur mise en application. La radicalité philosophique privilégie l’autorité de la raison au détriment d’arguments fondés sur la coutume, la religion ou l’autorité politique. Ce faisant, elle pousse le philosophe à aller au bout de sa réflexion. La référence à la vie concrète individuelle ou collective souligne, pour sa part, la fécondité du lien unissant la philosophie à la vie.

Du point de vue didactique, l’initiation à la philosophie se fait, en Afrique, sur le mode du cours magistral. Son développement est fonction du degré de réceptivité de l’auditoire et des qualités pédagogiques du maître. Le professeur expose l’objet d’étude, en situe le contexte et décline les questions et les doctrines connexes. C’est lui aussi qui, en général, tire les conclusions. Pour sa part, l’étudiant ou l’apprenti-philosophe écoute, prend note le mieux qu’il peut et tente d’entrer dans la réflexion du maître. Il s’agit d’un mode autoritaire de transmission du savoir, dont la critique principale consiste à savoir comment rompre le cordon ombilical entre l’enseignant et l’enseigné, comment passer de l’hétéronomie à l’autonomie de la pensée? D’aucuns soutiennent que ce système d’enseignement contient déjà en lui-même les germes d’autonomie, en ce sens que l’apprenti-philosophe, n’étant pas une glaise informe, réorganise consciemment la pensée du maître et se l’approprie en fonction de ses centres d’intérêts et de ses propres aptitudes intellectuelles. D’autres considèrent qu’outre la synthèse des grands thèmes philosophiques, un cours magistral bien mené peut intégrer différentes démarches dont la maïeutique, la dialectique ou l’herméneutique.

⁴⁰ Idem, p. 303.

Nous partageons la thèse selon laquelle ces différentes options méthodologiques ne sont pas, en théorie, exclusives les unes des autres ni spécifiques au continent africain. En ce domaine, la spécificité culturelle n'est ni à craindre ni à rechercher pour elle-même. Sa présence est assurée par l'impossibilité dans laquelle se trouve le philosophe de dépouiller les problèmes qu'il voudrait analyser de toutes les interférences culturelles spécifiques. Car, même les concepts philosophiques les plus épurés traînent toujours derrière eux, entre eux et en eux, les signes particuliers de la culture leur ayant servi de cadre d'élaboration. Ainsi en est-il, par exemple de la notion de l'être.⁴¹ L'Afrique, marquée par l'exploitation et la lutte pour le développement, revisite ses repères philosophiques en empruntant tantôt la démarche socratique, tantôt la dialectique ou l'herméneutique, en gardant comme toile de fond la quête de la plus grande cohérence possible, fondée sur la clarté des concepts et la rigueur logique de leur utilisation ainsi que la radicalité et l'implication face à la vie.

Cette pratique méthodologique exige du maître une très grande maîtrise de la matière enseignée, une extraordinaire habileté dans l'exposé du sujet et quelques talents oratoires pour charmer son auditoire et éveiller l'intérêt. Elle devrait susciter le désir de l'étudiant d'aller voir plus loin que la synthèse offerte par le maître. Ce dernier aspect se heurte, en général, à une sérieuse difficulté: la pénurie des sources de documentation et d'information philosophiques. Les bibliothèques sont peu mises à jour et les publications philosophiques ne sont pas diffusées aussi largement que l'on pourrait l'espérer. Cette déficience a des effets déplorables sur le renouvellement de la pensée philosophique et sur la qualité de l'assimilation subséquente de la part de l'apprenti-philosophe.

V. En guise de conclusion

Nous avons présenté, tout au long de cette réflexion et de manière succincte, quelques enjeux liés à l'enseignement de la philosophie en contexte africain. Celle-ci, fille de l'étonnement, se transmet au travers deux principales médiations que nous avons identifiées comme étant l'école et son patrimoine philosophique. L'examen des données constitutives à chacune de ces instances nous a permis de cerner les questions relatives à la domination et à l'exploitation dont souffre le continent africain, aux bons et aux mauvais usages de l'enseignement (y compris celui de la philosophie), à

⁴¹ Idem, p. 306.

l'exigence d'ouverture et de dialogue entre la philosophie telle qu'elle est vécue en Afrique et les autres cultures et disciplines.

Par ailleurs, nous avons abordé la question de la langue d'initiation et des méthodes philosophiques. L'Afrique est un espace où cohabitent une multitude de langues. L'usage des langues étrangères ne nous semble pas être un handicap majeur pour l'enseignement de la philosophie. De fait, adoptées depuis l'époque coloniale et acculturées par les Africains eux-mêmes, les langues occidentales sont devenues, dans plusieurs pays, les outils de l'administration et de l'enseignement. Ce choix, dicté par des préoccupations d'ordre pragmatique, n'invalide ni la fécondité ni la valeur de formation de l'esprit des langues vernaculaires qui, d'autre part, se révèlent être des repères d'une pensée philosophique particulière.

L'enseignement de la philosophie se fait, du point de vue didactique, sous le mode du cours magistral dont le contenu se nourrit aussi bien du patrimoine philosophique occidental que de l'héritage africain. Sur ce point, notre souhait est de voir l'enseignement de la philosophie en Afrique s'ouvrir à d'autres sources que le patrimoine occidental. Cet enseignement, malgré son caractère autoritaire, intègre différentes méthodes philosophiques dont la maïeutique, la dialectique et l'herméneutique. Pour des raisons d'ordre économique et de limites organisationnelles, le support matériel, c'est-à-dire les revues et les publications, n'est pas toujours à jour.

La philosophie, malgré les nombreux chauvinismes dont on l'entoure, se moque du cloisonnement. Elle est un savoir libérateur, en ce sens qu'elle confère à l'homme, à tout homme qui s'y applique, le pouvoir d'inventer, voire de créer des solutions aux problèmes fondamentaux de l'existence. Dans cette perspective, son enseignement est plus qu'urgent dans une "Afrique ambiguë", sinon "étranglée" par les structures de domination coloniale et d'exploitation néolibérale. Cet enseignement ne peut rien être d'autre qu'un chantier ouvert qui, dans la confrontation et malgré ses vicissitudes internes, vise la promotion d'un esprit critique et l'établissement d'une base de dialogue avec d'autres formes de penser et d'autres cultures.

Albert Kasanda Lumembu
albertkasanda@hotmail.com

Albertine Tshibilondi Ngoyi

La philosophie africaine et la question de genre

Introduction

Une remarque préalable permet d'éviter de considérer l'Afrique comme une substance unique et unifiée. C'est dire qu'il n'y a pas une philosophie négro-africaine. On ne peut parler que des philosophies négro-africaines. La pluralité est ici liée à l'histoire africaine qui n'a ni unité de lieu (elle s'est déroulée en Afrique, mais aussi en Europe et aux Amériques), ni unité de temps. Comme le note à juste titre J. G. Bidima: «Ces philosophies disent une histoire particulière avec ses priorités, ses espoirs, ses succès, ses ratages, ses inventions, intentions et prétentions¹».

Cette remarque vaut également pour la question de genre. On note une diversité de situations. Entre pays du Nord et pays du Sud, les femmes diffèrent, elles ne forment pas un groupe homogène. De même en Afrique subsaharienne, il existe des différences entre les pays, les régions et les classes sociales. Cependant, dans tous les pays du Tiers-Monde, des constantes apparaissent concernant la condition de la femme. Notre propre expérience et nos contacts avec les femmes d'Europe ou d'Amérique du nord (Canada, USA), d'Amérique Latine et d'Asie nous autorisent à affirmer sans peine qu'il existe un destin commun qui lie les femmes africaines à toutes leurs sœurs du monde, et particulièrement à celles de l'Europe occidentale auxquelles l'histoire nous a souvent associées. Il existe une communauté de destin que l'on peut illustrer par quelques faits universellement répandus. C'est dire que les problèmes des femmes ou plus précisément les discriminations à leur encontre sont les mêmes d'un pays à un autre ou d'une région à une autre. Ils diffèrent seulement en intensité. En d'autres termes, aucun pays – développé ou en développement – ne traite ses propres femmes aussi bien que ses hommes².

La diversité et la spécificité des situations des femmes africaines permet d'éviter les généralisations hâtives et les stéréotypes nés du transfert pur et simple en Afrique, des problèmes, des solutions et des institutions nées de l'histoire de l'Occident. En effet, le mouvement féministe, comme

¹ Voir J. G. BIDIMA, *La philosophie négro-africaine*, Paris, P.U.F., 1995, p. 4.

² Cf. *Fiche d'information de l'Union Européenne*, n° 60, févr.1995.

les associations culturelles ou les partis métropolitains sont naturellement portés à se prolonger en Afrique. Ce faisant, ils ont tendance à nous assimiler à la psychologie et à l'expérience historique propre à l'Europe.

Il suffit de parcourir les écrits ethnologiques sur la femme africaine pour n'y découvrir que des stéréotypes où elle est toujours présentée comme un être mineur, asservi. On y trouve rarement mis en valeur son autonomie par rapport à l'homme, la souveraineté de ses initiatives. La maturité de ses actes apparaît dans la fécondité des valeurs, des œuvres et des institutions que l'Africaine a su créer en toute indépendance, sans toutefois sacrifier les devoirs de la maternité et de la vie familiale.

Entre les deux genres qui constituent la nature humaine, et par conséquent la société humaine, il se manifeste une relation fondée essentiellement sur l'altérité. Mais au cours de l'histoire, la condition féminine a subi les avatars sous couvert de la notion de la nature. Ainsi dans les sociétés africaines, certains faits et pratiques qui ne favorisent pas l'épanouissement du genre humain masculin/féminin, nécessitent un ajustement. Tel est le projet d'une philosophie émancipatrice et promotrice du "genre".

Mais cette civilisation négro-africaine ou mieux cette philosophie négro-africaine possède-t-elle un statut propre ou n'est-elle qu'une succursale des diverses philosophies occidentales ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord préciser ce qu'est la philosophie en général et en déterminer ses exigences. Ensuite, nous parlerons de la fonction émancipatrice de la philosophie. Enfin, nous évoquerons la réflexion sur la dignité humaine et la dignité de la femme dans le contexte africain. Nous terminerons en proposant l'émergence en Afrique d'un nouvel ordre philosophique.

I. La philosophie africaine et ses courants

1. La philosophie et ses exigences

Le drame de notre discipline c'est qu'il n'y a pas une définition de la philosophie, mais des définitions appartenant à des histoires particulières. Même si nous ramenons la thématique de toute philosophie à l'un des trois thèmes "homme", "monde", "absolu", les philosophes historiquement attestés divergent tellement quant à l'intention, aux méthodes et aux résultats obtenus que toute tentative de parvenir à un commun dénominateur paraît dénuée de fondement. Nous pensons ici aux différences d'intentions, de méthodes et de résultats des philosophies indienne, ancienne, présocratique, platonicienne, transcendantale, existentielle, analytique, philosophie

des sciences³, etc.

De plus, on peut dire que chaque philosophe a *Sa* définition de "philosophie" qu'il tend, abusivement à considérer comme *La* définition de *La* philosophie.

Pour notre part, nous adoptons les deux points de vue suivants :

D'une part, par "philosophie" on entend l'ensemble des *philosophies historiquement attestées*. Il s'agit entre autres des philosophies de *Solon l'Athénien, de Thalès de Milet, des Sept Sages, des hymnes orphiques, des Pythagoriciens, des Ioniens, des Eléates, de Platon, de Kant, de Wittgenstein, etc...*

En d'autres termes, on peut remarquer que la philosophie n'existe pas, à l'état de *réalisation historiquement attestée*. Il n'existe que des *philosophies* divergentes quant au contenu.

D'autre part, on peut élaborer autant de définitions *idéalisantes de "philosophie"* que l'on voudra. Mais aucune ne peut s'ériger en critère absolu pour apprécier ni les philosophies historiquement attestées ni celles à réaliser.

De ce qui précède nous pouvons remarquer que la philosophie traditionnelle et la philosophie africaine contemporaine n'existent ni en droit ni en fait. Et il faut en dire autant de toutes les philosophies de tous les continents. Ces dernières sont, non seulement conditionnées par leurs contextes linguistico-culturels, mais encore par le génie de chaque philosophe ou de chaque groupe de philosophes.

2. Qu'est-ce donc «la philosophie africaine»?

Le constat sur le destin et la situation de la "philosophie" nous permet d'émettre l'hypothèse suivante: Si "l'histoire de la philosophie "appelle "philosophie" les fragments de présocratiques, le "Pensées" d'un Marc-Aurèle ou les "Maximes" d'un Laroche-foucauld et autres textes semblables, alors bien des textes de tradition africaine orale peuvent être appelés philosophiques au sens historique défini plus haut.

Nous affirmons avec Tshiamalenga Ntumba que «l'ensemble des énoncés explicites des négro-africains traditionnels relatifs à ce qu'il en est en

³ Voir à ce sujet TSHIAMALENA NTUMBA, «Qu'est-ce que la philosophie africaine ?», dans *La philosophie africaine*. Actes de la 1^{ER} Semaine philosophique de Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1977, p. 35. Nous résumons dans la suite les idées essentielles de cet article qui est une excellente synthèse de notre problématique.

fin de compte (pour eux) de l'homme, du monde et de l'absolu, constituent "la philosophie africaine" traditionnelle, tout comme les fragments présocratiques constituent "la philosophie" présocratique. Une telle hypothèse ne doit être réfutée qu'au niveau des faits. Aussi récusons-nous, à l'avance, toute discussion qui n'aurait d'autre ressource que la spéculation idéalisante, absolutisante et utopiste⁴».

Nous considérons que les visions africaines de l'homme, du monde et de l'absolu possèdent un statut épistémologique, et correspondent au genre de recherche et de connaissance caractéristique de la philosophie. Nous ne reviendrons donc pas sur le débat et la polémique concernant l'origine et le statut de la philosophie africaine. Néanmoins, il convient de donner à l'expression «philosophie africaine» l'usage restrictif de «philosophie négro-africaine subsaharienne». Car, c'est cette dernière qui fait problème et non, par exemple, la philosophie arabo-africaine.

Ainsi, par «philosophie africaine traditionnelle», nous entendons les ébauches faites par les philosophes africains et africanistes, soucieux de méthode scientifique. Leurs préoccupations étaient soit de «restituer» une pensée africaine traditionnelle cohérente et ouverte à des prolongements, soit de «constituer» une pensée originale commandée par la fidélité aux valeurs ancestrales et par les impératifs de libération et de développement, soit de «critiquer» de façon constructive, les recherches africaines en cours.

En ce sens, quels sont, dans l'Afrique d'hier et d'aujourd'hui, les principaux thèmes que l'on puisse qualifier à la fois de philosophiques et de spécifiquement – non pas d'exclusivement – africains? Comment apprécier les recherches philosophiques africaines contemporaines eu égard à la problématique du genre?

a- Principaux thèmes de "la philosophie africaine"

Il faut remarquer que les catégories linguistiques africaines de base conditionnent largement – mais non exclusivement – leurs philosophies, comme l'a si bien vu Wittgenstein, les limites de ma langue, sont les limites de mon monde. A la place de la philosophie de "l'être en tant qu'être", les Négro-africains penseront en termes de "l'être relationnel" ("être-là", être-avec").

Parmi les thèmes, on y trouve entre autres

- la description des expériences existentielles sur cette terre, le primat de

⁴ TSHIAMALENGA NTUMBA, «Qu'est-ce que la philosophie africaine», p. 37.

“la vie parmi les hommes” en symbiose avec les ancêtres et Dieu⁵;

- les réflexions sapientielles et éthiques, la libération et le développement intégral, l’élucidation du discours de la “kindoki” et le “nkisi” (magie bénéfique et/ou maléfique)⁶;

- les nombres et les couleurs⁷, etc.

- Les impératifs de la colonisation, de la libération et du développement ont d’ailleurs inspiré la “constitution” d’une pensée anthropologico-politique moderne et prometteuse: “négritude” (L.S. Senghor), “consciencisme” (Kuame Nkrumah), “ujamaa” ou socialisme africain” (J. K. Nyerere), “remise en question” (Mabika Kalanda), “authenticité” (Mobutu Sese Seko) etc.

b– Les courants de la philosophie africaine

Sur l’histoire de la philosophie africaine, A. J. Smet, relève cinq thèmes qu’il ramène, plus tard, à quatre courants: le courant idéologie, le courant de reconnaissance d’une philosophie africaine traditionnelle, le courant critique et le courant synthétique. Cette caractérisation n’a pas paru suffisante.

Pour Tshiamalenga Ntumba, il existe trois tendances principales dans la philosophie africaine écrite: le courant de la “restitution ontologisante”, la “restitution herméneutique” et la “philosophie critique” à l’égard des deux tendances. Il convient de signaler que cette structuration ignore les conceptions idéologico-politiques. Les critiques peuvent se classer en trois rubriques: l’évaluation historico-empirique, l’examen idéologique et l’analyse méthodologique⁸.

1– De façon chronologique, il y a d’abord le groupe de ceux qui pratiquent ce qu’on appelle la “**restitution ontologisante**”. Les partisans de cette tendance cherchent à restituer l’idée que les Africains traditionnels sont censés se faire de “l’être en tant qu’être”. Ils ont le grand mérite d’être les pionniers de la philosophie africaine. Nous citerons P. Tempels, dont

⁵ Cf. TSHIAMALENGA NTUMBA, «La vision ntu de l’homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique, dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 14, Kinshasa, 1973, pp. 175-197.

⁶ Cf. BUAKASA TULU KIA MPASU, *L’impensé du discours. “Kindoki” et “Nkisi” en pays Kongo du Zaïre*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1972.

⁷ Cf. T. FOURCHE et H. MORLINGHEM, *Une bible noire*, Bruxelles, éd. Max Arnold, 1973.

⁸ NGOMA BINDA, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994.

l'œuvre fut critiquée et poursuivie par A. Kagame, V. Mulago⁹.

Ils ont été considérés comme les nostalgiques d'un ethnocentrisme philosophique à base platonico-aristotélico-thomiste ou scotiste. D'après eux, restituer la philosophie africaine revient à trouver, à n'importe quel prix, l'équivalent africain de "l'être en tant qu'être" ou encore des "quatre causes". A cet effet, ils pratiquent entre autres, ce que Tshiamalenga appelle l'équation concordiste "être"="force". Pour Tshiamalenga, cette équation est gratuite et aliénante. Il y a eu une controverse sur ce que des critiques ont taxé «d'ethnophilosophie». Mais la querelle n'est plus d'actualité.

2- Ensuite, nous avons le groupe de ceux qui font la **"restitution herméneutique"**. Ceux-ci partent des textes explicites des Africains traditionnels choisis en fonction de leur teneur anthropologique, cosmologique, éthique, métaphysique ou religieuse¹⁰. Seule la restitution herméneutique paraît contrôlable, car elle se fait suivant deux présupposés opposés, suivant que l'on est partisan ou adversaire de la théorie ricoeurienne selon laquelle "le symbole donne à penser". Rappelons que pour P. Ricoeur, le discours spéculatif est radicalement distinct du discours dit "métaphorique". En d'autres mots, entre la pensée négro-africaine traditionnelle telle qu'elle est rendue par des proverbes, des énoncés imagés, des mythes, etc. et le discours "spéculatif" constitutif de la philosophie, l'hiatus est franchi en ne reconnaissant au "symbole" que de simples promesses, de simples possibilités pour une actualisation philosophique autonome et située hors, bien

⁹ P. TEMPELS, *Philosophie bantoue*, Elisabethville, Ed. Lovania, 1945, ouvrage réédité par Présence Africaine depuis 1949; A. KAGAME, *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956, 448 p.; F. M. LUFULUABO, *La notion Luba-Bantoue de l'être*, Tournai, 1964; V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.

¹⁰ Citons entre autres MULAGO gwa CIKALA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinsahsa, 1973; O. BIMUENYI, « Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà », dans *Cahiers de Religions Africaines*, n° 2, 1968, pp. 73-93; E. MUJINYA, *L'homme dans l'univers des Bantu*, Presses Universitaires du Zaïre, Lubumbashi, 1972; V. KUZIMA, « L'homme selon la philosophie pende », dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 2, 1968, pp. 65-72; Th. OKERE, *Can there be an African Philosophy? A hermeneutic investigation with special reference to Igbo culture*, Thèse de doctorat, Louvain, 1971; NKOMBE OLEKO, *Métaphore et métonymie*. Thèse de doctorat, Louvain, 1975; TSHIAMALENGA NTUMBA, « La vision ntu de l'homme », dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 14, 1973, pp. 175-197, TSHIAMALENGA NTUMBA, « La philosophie de la faute en tradition Luba », dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 16, 1974, pp. 167-186.

qu'à partir du symbole¹¹. A ce propos, on trouvera un débat et des points de vue divergents entre Tshiamalenga et Nkombe. Nous retiendrons ici que c'est le "dire" tout court et non seulement le "dire métaphorique" qui "donne à penser". L'usager et le familier du symbole est toujours déjà en état de "démystification" du symbole: il en connaît les contextes d'emploi. Autrement dit le symbole est déjà de la pensée, il n'implique pas de la pensée. On ne dira pas que le discours métaphorique "implique" un discours spéculatif.

En bref, on peut dire qu'il n'y a pas de "philosophie (simplement) implicite" comme l'a affirmé V. Mulago, car il n'y a d'implicite qu'à partir d'un énoncé "explicite". Mais il faut également préciser, contre Grahay, que la pensée africaine traditionnelle, *en dépit de sa forme littéraire*, est une pensée "explicite", du moins pour ses usagers. Il s'agit d'une philosophie faite de sentences, d'apophtegmes, des mythes d'origine du monde en ses divers aspects, etc. à l'instar de la philosophie présocratique.

3- Enfin, il y a ceux qui critiquent des ébauches soit de la restitution, soit de constitution de philosophies africaines¹². Nous citerons entre autres P. Hountondji, M. Towa, F. Eboussi Boulaga, Elungu P.E.A. etc.

En parcourant les actes des colloques et séminaires philosophiques, nous constatons qu'un discours véritablement philosophique s'est élaboré par les Africains, philosophes et anthropologues ou linguistes universitaires. Contrairement à leurs devanciers qui se sont occupés de philosophie africaine et qui furent soit autodidactes, soit seulement philosophes ou ethnologues de formation. Un bref regard sur l'histoire de la philosophie africaine révèle que les chercheurs africains et africanistes se sont attelés à des tâches de "restitution" des assises de la pensée traditionnelle et à celle de la critique. Malheureusement, cette philosophie africaine, elle-même, s'est présentée tout au long de son émergence et de son développement comme une «philosophie». Voyons comment.

¹¹ Cf. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité, II : La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1980; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1965; P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1965; NKOMBE OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques tetela, II Le proverbe donne à penser*, Thèse de doctorat, Louvain, 1975

¹² On trouvera entre autres F. GRAHAY, «Le "décollage" conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue», dans *Diogenes*, n° 52, 1965, pp. 81-84, P. HOUNTONDJI, «Remarques sur la philosophie Africaine, dans *Diogenes*, n° 71, 1970, pp. 120-140; M.TOWA, *Essai sur la problématique philosophique*, Yaoundé, éd. CLE, 1971, 71 p.

II. Une philosophie émancipatrice et promotrice du “genre”

1. Une philosophie inflexionnelle et dialogale

Dans la quête et l'œuvre d'épanouissement total de l'Africain, la philosophie a une fonction éminente à remplir. En ce sens, nous convenons, en reprenant Kant, que toute philosophie traite de l'homme, de son environnement, de ses possibilités. L'Homme est donc méthodiquement le premier objet de la philosophie.

La réflexion sur la condition humaine et sur sa spécificité ainsi que sur la destinée de l'agir humain permet de dévoiler le statut spécifique de l'être humain tel qu'il se manifeste dans l'histoire et à travers les différentes cultures. Une philosophie critique et promotrice se doit donc de prendre en compte les différentes questions qui se posent au genre humain en ce siècle. Par une réflexion critique, elle tente de déterminer une ligne directrice «éthique» et «pragmatique» dans le processus de réalisation effective et d'épanouissement intégral des Africains, femmes et hommes.

Pour le bien être de l'Humain en général, et de l'Africain en particulier, la philosophie africaine a une parole authentique à proférer, une critique effective à effectuer et une orientation pratique à donner. C'est là l'exigence d'"inflexionnalité" de la philosophie africaine que soutient Ngoma Binda :

«Il est inutile pour l'Africain de se livrer à philosopher (toute sa vie active, d'être philosophe professionnel) si sa philosophie ne sert pas, de façon appréciable, à contribuer à gagner la guerre que chacun est tenu de mener, efficacement, contre les misères qui désolent la vie humaine. Cette conviction répond à la question de ce qu'est la philosophie, sous l'aspect de sa vocation ou de sa finalité, en particulier dans le contexte actuel de l'Afrique¹³».

Plus loin, l'auteur précise: «dans son contexte actuel de sous-développement ou de désintégration économique radicale, de déraison politique incommensurable, de dénuement social sans espérance et d'énorme inculture intellectuelle, l'Afrique actuelle constitue une source féconde de philosophie politique ou de philosophie inflectrice c'est-à-dire susceptible de pouvoir d'inflexion du réel social. Ceci veut dire que le rôle de la philosophie africaine – comme celui d'ailleurs de toute philosophie véritable – consiste à contribuer, à partir de son angle de vue particulier, à la promo-

¹³ NGOMA BINDA, «Du pouvoir politique de la philosophie africaine», dans *Revue philosophique de Kinshasa*, Vol. XII, n° 21-22, janvier - décembre 1998, pp. 99-100.

tion de l'homme, à l'allégement de la souffrance et au recul des frontières de la mort de l'homme¹⁴».

L'on peut ainsi entrevoir la fonction émancipatrice de la philosophie africaine sous quatre dimensions: critique, politique, éthique et pragmatique, une fonction qui peut se réaliser selon quatre modalités du dire philosophique :

Dire interpellateur: rappel des erreurs et errements divers, rappel des fractures et césures historiques, rappel des incohérences culturelles, rappel des exigences éthiques,

Dire restaurateur: refondation des illusions, réorganisation de l'espace mental et social,

Dire incitateur: contribution à l'action, incitation à l'activité, appel à la sursomption du passé, à l'assomption du présent en vue de la consommation du futur,

Dire indicateur: cheminement méthodique et orientation méthodologique, choix éthiques, éclairage philosophique de l'activité.

Gaspard Okitadjonga redit cette même exigence d'inflexionnalité de la philosophie africaine – qu'il veut dialogale (réflexive; discursive et critique) – et la focalise autour de trois axes: l'axe de la réforme scientifico-technique et culturelle, l'axe de la bonne gestion politique, l'axe du développement scientifico-économique¹⁵.

2. Sortir de la «phallosophie»

Parmi les divers maux qui minent le continent dont les causes sont multiples et complexes, exogènes et endogènes, il y a la méconnaissance des droits fondamentaux de plus de la moitié de la population que sont les femmes. J. M. Ela n'a pas tort de parler de «la néantisation – arriérisation de la femme et de l'enfant en Afrique. Quelle est la place (position / positionnement) de la femme et de son dire (diction / expression) dans l'univers négro-africain ?

Femme de la résignation» comme l'a si bien dit Camara Laye, l'Africaine est jetée dans un monde où le phallocentrisme et la «phallosophie» sont prédominants. Cette double détermination phallocentrique et phallocratique s'est immiscée jusque dans la pensée scientifique / philoso-

¹⁴ NGOMA BINDA, «Du pouvoir politique de la philosophie africaine», p. 103

¹⁵ G. OKITADJONGA, «La philosophie comme politique sociale. Quelques exigences», dans *Revue Philosophiques de Kinshasa*, Vol. XII, n° 21-22, janvier - décembre, 1998, pp. 137-146.

phique locale.

La philosophie africaine, elle-même, s'est présentée tout au long de son émergence et de son développement comme une «phalosophie». G. Bidima le relève à juste titre :

«Concernant les femmes et les enfants, la philosophie africaine les a exclues du discours. Quand il lui arrive de parler de la femme c'est pour l'enfermer dans le "familiarisme" où elle est épouse, mère ou sœur, le masculin est ici présent mais en ellipse. (...) Se profile donc une ruse phalocrate consistant à associer féminité et maternité. Mudimbe, précise encore Bidima, qui fait une critique historico-analytique des discours produits sur l'Afrique est muet sur la tendance phallocentrée des discours philosophiques africains¹⁶».

3. Le "genre": perspective africaine

Le mot «genre» ou *gender* (en anglais) est ce qui différencie les aspects sociologiquement attribués à un individu, des caractéristiques physiologiques des hommes et des femmes. Le genre désigne notre façon de penser et de sentir, liée à des concepts socialement définis de masculinité et de féminité. En d'autres termes, le genre a trait à la position des hommes et des femmes les uns par rapport aux autres. Ces relations sont fondées sur des rapports de pouvoir.

Précisons que le terme genre sert à décrire des caractéristiques sociales, tandis que le mot sexe des caractéristiques biologiques. L'individu vient au monde avec son sexe, alors que le genre lui est inculqué à travers un processus de socialisation. Le sexe ne change pas. Le genre et les rôles masculins et féminins, eux, varient d'une culture à une autre.

A titre d'exemple, le rôle de porteur revient aux hommes burundais, tandis qu'à l'Est de la République Démocratique du Congo, c'est une honte pour un homme de porter des charges lourdes. La répartition ou la division des tâches homme / femme dépend des rapports de genre dans une société donnée. Dans la société traditionnelle africaine, on sait quels sont les travaux spécifiquement féminins et ceux qui reviennent exclusivement à l'être masculin. Mais avec l'évolution de la société et les exigences de la vie moderne. Ces rôles ne sont pas figés et peuvent être interchangeables.

En ce sens, la femme peut jouer un rôle aussi important que l'homme dans tous les secteurs de la vie de sa communauté. Il n'y en a aucun dont

¹⁶ J. G. BIDIMA, *La philosophie négro-africaine*, Paris, P.U.F., 1995, pp. 88-89.

elle est exclue de par sa nature de femme. Dans l'œuvre de la construction nationale, la femme a sa place. Elle est capable comme l'homme d'occuper dignement, efficacement les plus hauts postes de la société : d'être ingénieur, politicienne, professeur, médecin, industrielle, commerçant.

En effet, le *genre* concerne conjointement l'homme et la femme. Il s'agit d'une nouvelle approche où l'on se concentre sur la spécificité des rôles, responsabilités, attentes et chances respectives des femmes et des hommes dans les efforts de développement. L'accent est mis sur les différents acteurs de développement, hommes et femmes. Cette approche soutient un type de développement plus équitable, lequel ne privilégierait pas uniquement la productivité. Un tel développement mettrait fin aux rapports d'inégalités, notamment entre l'homme et la femme et prendrait en compte les besoins essentiels des uns et des autres.

Cette démarche permet d'analyser la situation des femmes africaines dans la dynamique de leur société, car les rôles masculins et féminins sont déterminés en fin de compte par la nature des relations sociales au sein du mode de production dominant. Notons à cet égard que l'évolution de la société affecte différemment les rôles respectifs des hommes et des femmes à l'intérieur de chaque classe sociale. Les relations entre hommes et femmes, mais aussi les façons de les appréhender varient selon les sociétés et les cultures. Elles évoluent également avec le temps.

La perspective du genre permet la négociation de l'exercice conjointe du pouvoir, entre partenaires, hommes et femmes, pour le bien de tous. Cette perspective peut assurer l'égalité dans la différence.

4. Égalité dans la différence

La perspective genre ne supprime pas les différences entre hommes et femmes. Néanmoins, ces différences ne sont plus des inégalités, mais des chances. Elles ne peuvent en aucun cas fonder la supériorité ou l'infériorité d'un sexe sur un autre. Le genre humain n'existe pas hors de la double forme masculine et féminine. Il s'agit ici d'un trait différentiel universel. Généralement, partout dans le monde, l'on naît fille ou garçon. Nous pouvons parler d'une différence essentielle, car dès la naissance, l'espèce humaine est divisée. Mais en même temps, elle est une. Sylviane Agacinski note à propos :

«La division de l'espèce se laisse reconnaître en chaque individu et chacun, homme ou femme, est aussi, par bonheur un peu mixte. Dire que l'homme est divisé, ce n'est donc pas seulement parler de la division du

genre humain, mais aussi de chaque «individu», qui comme son nom ne l'indique pas, est lui-même divisé. La conscience de cette division du genre humain fait que chacun sait ou devrait savoir, qu'il est lui-même, pour l'autre sexe, l'autre¹⁷ ».

Mais, un regard critique sur différentes traditions, notamment africaines, révèlent qu'elles sont essentiellement androcentriques. L'être humain masculin est placé au sommet des hiérarchies.

Dans la culture occidentale, la psychanalyse et l'anthropologie culturelle ont considérablement contribué à la conceptualisation de ce système qui ne considère pas la position initiale égalitaire entre l'homme et la femme. Que l'on pense ici à J. Lacan qui s'appuie sur Lévi-Strauss pour affirmer que l'ordre symbolique dans son fonctionnement initial est androcentrique. Rappelons que Lacan en bon freudien justifie l'androcentrisme par la légitimation du primat du phalus. L'on sait que pour Freud, il n'y a qu'une seule libido comme activité pulsionnelle. Celle-ci est à son tour essentiellement masculine. N'est-ce pas qu'on attribue de l'actif à l'homme et du passif à la femme, car selon Freud, la sexualité féminine est «une pulsion à but passif». On sait également que pour la pensée grecque, notamment chez Aristote, les catégories du chaud et du froid, du sec et de l'humide sont comparables à la masculinité et à la féminité. En langue Cilluba au Kasayi en République Démocratique du Congo, ce qui est gauche (côté considéré comme faible) est dit féminin, tandis que ce qui est droit (côté fort) est dit masculin.

L'androcentrisme ne serait-il pas une manière d'effacer la dualité des sexes et de la dissimuler sous une "universalité masculine"? N'obéit-il pas, peut-être, à une peur métaphysique de la division ? L'on retrouve ici la problématique philosophique de l'un et du multiple. Dès lors, la question métaphysique n'est donc pas seulement celle que posait Leibniz : «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », mais aussi : «Pourquoi la réalité est-elle multiple et non une?».

Ici, chaque être humain est appelé à assumer non seulement son humanité dans sa singularité, mais aussi à considérer l'autre dans sa spécificité. Il s'agit en outre de renverser les mythes et les conceptions tant intellectuelles que culturelles construites à partir de la différence sexuelle. Cette dernière est toujours et nécessairement inscrite dans une culture. Le sens

¹⁷ S. AGACINSKI, *Politique des sexes*, Paris, Seuil, 1998, p. 16.

qu'elle prend est aussi dépendant des rapports effectifs entre hommes et femmes.

La femme doit envisager son épanouissement personnel, sa dignité et sa vocation en fonction des ressources de la féminité. Etre égal ne signifie pas être identique. La notion d'égalité est une notion éthique, c'est une exigence morale qui naît du fait de l'existence des différences. C'est en fait la différence qui fonde la notion même d'égalité.

III. La dignité de la femme en Afrique

1. La femme dans les mythes africains

a) *Le mythe Kongo de scission: La complémentarité radicale entre l'homme et la femme*

Dans l'anthropologie négro-africaine, la personne humaine est un être à deux dimensions, homme et femme. Dans le mythe Kongo de la scission, le premier être créé n'était ni homme ni femme, mais il était homme et femme à la fois, c'est-à-dire possédant tous les attributs féminins et masculins. Cet homme était un être total et vivait dans un état d'harmonie et de plénitude. Suite à une transgression de l'interdit, il se scinda en deux, c'est-à-dire en homme et en femme. Ce mythe traduit de façon remarquable l'idée de la complémentarité radicale entre l'homme et la femme. Nous gardons pour la beauté du récit son style littéral:

Au commencement des temps, l'Être suprême avait placé dans un enclos un être qui était le premier être créé qu'il nomma *Mahungu* (qui signifie étymologiquement « celui sur qui on a soufflé »). *Mahungu* n'était ni homme, ni femme, mais il était homme et femme à la fois, c'est-à-dire possédant tous les attributs féminins et masculins.

Dans cet enclos poussait un palmier. L'Être suprême autorisa *Mahungu* à jouir de tout le jardin, mais il lui interdit de contourner le palmier.

Cet homme étant un être total, il vivait dans un état d'harmonie et de plénitude. Un jour pris par la curiosité, il voulut faire le tour du palmier. Dans un premier temps, il essayait mais revenait sur ses pas, jusqu'au jour où il en fit le tour complet.

Dès ce moment-là, il se scinda en deux, c'est-à-dire en homme et en femme. L'homme s'appela *Lumbu* (qui signifie étymologiquement, « ce qui est métamorphosé, transformé »). Et la femme s'appela *Muzita* (qui signifie étymologiquement « ce qui relie ou qui noue »). Dès cette séparation, l'homme et la femme se sont sentis incomplets, solitaires et ont éprouvé le besoin de retrouver leur état initial de plénitude. Ils firent plusieurs fois le

tour du palmier sans retrouver cet état et devirent tristes. Un jour qu'ils étaient assis loin l'un de l'autre, ils éprouvèrent le besoin de se rapprocher. En se rapprochant, ils sentirent qu'ils approchaient de l'état initial de plénitude. Ils décidèrent de s'approcher davantage et lorsqu'ils furent au contact l'un de l'autre, ils éprouvèrent le sentiment qu'ils avaient connu lorsqu'ils étaient un même être. Mais cela ne dura que quelques instants. C'est pourquoi l'homme et la femme issus de la séparation en deux natures différentes du premier être créé *Mahungu* ont toujours besoin l'un de l'autre pour s'entraider et ils se recherchent pour se compléter. De ceci découle entre autres, la nécessité de l'union de deux sexes et l'idée du mariage. L'homme seul ne constitue pas réellement une personne humaine. Un domaine où leur complémentarité est absolument nécessaire est celui de la procréation en vue de la perpétuation de l'espèce et de l'organisation de la société. C'est dire que les Africaines, même si elles n'avaient pas de parole en public, elles n'étaient pas exclues de l'organisation sociale, économique et politique.

L'étude de la riche tradition africaine révèle l'apport particulier de la femme comme agent de culture et de civilisation originale: «La femme africaine, du moins dans la société pré-coloniale, n'est ni un reflet de l'homme, ni une esclave. Elle n'éprouve aucun besoin d'imiter l'homme pour exprimer sa personnalité. C'est une civilisation originale qu'elle secrète par son travail, son génie propre, ses préoccupations, son langage et ses mœurs. Elle ne s'est pas laissée coloniser par l'homme et le prestige de la civilisation masculine. Mais sa civilisation, parce que authentiquement féminine, s'est révélée heureusement complémentaire de l'authentique civilisation masculine pour former une seule civilisation négro-africaine¹⁸».

b) Le mythe Dogon de la création: *l'infériorité de la femme africaine*

Mais il existe également dans la tradition orale, d'autres mythes, proverbes, contes, chansons, qui véhiculent l'idéologie archaïque tendant à inférioriser la femme considérée comme un être originellement impur. Tel est le mythe Dogon de la création dont voici le résumé: «Après avoir ac-

¹⁸ SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE, *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Colloque d'Abidjan 3-8 juillet 1972, Paris, Présence Africaine, 1975, p. 14. Cet ouvrage est une approche intéressante pour notre problématique. On y trouve développé les questions suivantes : *La femme, l'histoire de la civilisation, les idéologies ; la femme et l'éducation; la femme et l'économie; la femme et la vie politique; la femme et l'art; la femme Africaine entre la tradition et la modernité, etc...*

compli son œuvre de création, Amma voulut s'accoupler avec la Terre, son épouse. Mais au moment où il s'approche d'elle, la Termitière, symbole du clitoris de la Terre, se dresse et gêne Amma, qui abat la Termitière et féconde sa femme. Au lieu des jumeaux prévus, il naît un chacal, le chacal mythique des Dogons. Cette première union est un échec.

De la seconde union, réussie celle-là, sont issus les Nommo. C'est du coupe des Nommo que la Terre-Mère tient les fibres de la Parole initialement destinées à cacher sa nudité. Or, voilà que pris de convoitise, le chacal traque sa mère, l'agresse et la dépossède des fibres dont elle était vêtue.

Par cet acte incestueux, le chacal acquit la maîtrise de la Parole, «ce qui devait lui permettre pour l'éternité, de révéler aux devins à venir les desseins de Dieu. De plus, il fut la cause de l'apparition du sang menstruel qui teignit les fibres. L'état de la Terre devenue impure devint incompatible avec le règne de Dieu»¹⁹.

L'idée de la femme, être impur, est profondément ancrée dans les mentalités partout, et notamment en Afrique. C'est bien le résultat d'une propagande idéologique menée d'abord à partir des mythes enseignés lors de l'initiation, ensuite, renforcée et véhiculée par l'art populaire (proverbes, contes, fables, chansons,...). Des attitudes et des pratiques (tabous, interdits) contre la femme sont justifiées à partir de cette vision. La femme elle-même y croit. Toute la superstructure de la société africaine d'hier et d'aujourd'hui, porte à des degrés divers le témoignage de cette vérité. En ce sens, toute femme en période de menstruation est systématiquement et quasiment éloignée de la couche de son époux, elle est parfois contrainte de faire la cuisine à part, sur un «feu spécial». On pourrait multiplier les exemples; mais quel que soit l'interdit considéré, une seule constante demeure: en période de menstruation, la femme est pratiquement frappée d'ostracisme. Il arrive que même en condition physique normale, la femme se voit interdire l'accès à certains objets sacrés, toujours au nom de cette prétendue impureté congénitale. Mais cette conception n'est pas spécifique à l'Afrique subsaharienne.

Nous récusons le mythe de l'infériorité de la femme africaine où l'être-

¹⁹ On trouvera le résumé de ce mythe de création Dogon, B. ZADI ZAOUROU et S. EHOUMAN, «Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine», dans SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE, *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, p. 109. Voir également, Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 1966.

femme apparaît comme inférieur à l'être-homme²⁰. La femme est considérée idéologiquement comme «une sous-personne», appelée à subir tout le fardeau de la famille / société sans «rien dire». Même si elle tient une place importante dans la vie familiale comme donatrice de la vie et pourvoyeuse de nourriture, elle est en dessous de l'homme en tant qu'un être inférieur, faible qui a besoin de protection. Nous voulons contribuer à l'élucidation critique de ce que cette vision ou discours sur les femmes cache et révèle. Il s'agit de découvrir les réalités féminines partout occultées dans des systèmes toujours complexes, dans les différents secteurs de la vie.

2. Dignité humaine et dignité de la femme africaine

a) la dignité du *mntu*

La tradition africaine est réputée respectueuse de la personne humaine, de sa dignité. Certains proverbes l'expriment bien. Ainsi, en swahili, on dira : *mtu ni mtu* pour signifier que l'homme, quel qu'il soit, est avant tout un homme. Ou encore *mtu si nyama* c'est-à-dire que l'homme n'est pas un animal. En langue shi, on dit *Ogay'owabo arhamujira muntu* qui se traduit par ceci: celui qui hait son semblable ou son prochain ne le considère pas comme un homme. Un proverbe luba dit *wasambuka mutshi kasambuka muntu*: On enjambe les arbres et non les hommes. Les Kongo disent: *Bantu, inbantu, bintu mbintu*. En d'autres termes, les humains sont bien différents des choses. Ici, l'humanité l'emporte sur la situation sociale, quelle qu'elle soit. En kiwoyo, on dira d'un petit enfant qui a rendu un service: *mbwa mbwa, muntu muntu*. Ce qui signifie : le chien c'est le chien, la personne humaine, c'est la personne humaine. Celle-ci, quelle que soit son âge est différente d'un animal.

En somme, ces proverbes et expressions montrent l'importance de la personne humaine. La personne humaine ou le *mntu*, comme disent les bantu, vaut plus que l'argent, plus que les objets, plus que les animaux. En ce sens, il est interdit de lui faire subir des traitements dégradants.

Néanmoins, cette dignité ne semble-t-elle pas être réservée qu'au *mntu-masculin* ? Concerne-t-elle aussi la *mntu-féminin*?

²⁰ Voir l'article de THELMA AWORI, « The myth of the inferiority of the African women », dans SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE, *Civilisation de la femme dans la tradition africaine...*, pp. 30-50

b) *le muntu-femme*

Malheureusement, la tradition négro-africaine justifie l'inégalité à l'encontre du *muntu-femme*. Dans l'univers socio-culturel négro-africain, la distinction entre les sexes est la première de toutes les règles sociales. Dès leur jeune âge, les filles sont préparées surtout par leurs aînées (mère, tantes, sœurs, grand-mères) à accomplir les deux phases parfois dissociées de leur vie à savoir: être mère et épouse. Anne Guillou le note, à juste titre, à propos des structures sociales et familiales: «Le plus souvent en Afrique, la philosophie, les usages et le niveau de vie se combinent pour attribuer aux femmes une fonction génératrice primordiale. Il y a pour toutes devoir de procréation et l'édification de la personnalité féminine passe par le mariage et les maternités. C'est l'un des fondements de la structure sociale²¹».

En plus de ce rôle de mère et épouse, la femme africaine joue un rôle important dans le secteur économique, notamment dans la production agricole et le secteur de l'économie populaire, dite informelle. La place de la femme rurale est tout autant aux champs, au grenier, à l'étable qu'au foyer. Elle demeure une productrice invisible, confinée dans l'économie dite domestique.

Le mariage est l'institution où se perçoit le mieux la place de la femme africaine dans la société. Conçu sur le modèle de l'échange et destiné à sceller l'alliance entre groupes familiaux, il s'opère un déséquilibre en défaveur de la famille de la femme, puisqu'elle quitte sa famille pour rejoindre celle de son mari. C'est ce déséquilibre que la dot, dans son aspect symbolique, tend à réparer. Ici apparaît clairement l'appartenance de la fille au clan tout entier, plus précisément aux hommes du clan. Les droits de la fille et son consentement ne peuvent pas toujours être strictement respectés. De même, la polygamie, quelles que soient sa forme et sa justification, est un phénomène de décadence et d'anarchie sociale, même dans la société traditionnelle. D'ailleurs, selon de nombreux témoignages, la plupart des épouses des polygames s'opposent à ce système. Enfin, lors du décès de son époux, la veuve subit des traitements dégradants et inhumains réservés. Et souvent, ce sont les belles-sœurs (donc des femmes !) qui rivalisent de férocité pour faire souffrir la veuve.

²¹ A. GUILLOU, «Travail féminin au village. Tracas, pertes et profits», dans J. BISILLIAT (dir.), *Relation de genre et développement. Femmes et sociétés*, Paris, ORSTOM, 1992. Concernant les rapports hommes-femmes D. COMBE, «Travail des femmes et rapports sociaux de sexes», dans J. BISILLIAT (dir.), *Relation de genre ...*, pp. 149-166.

Cette situation d'infériorité de la femme n'est pas souvent remise en question car la société la juge normale. Elle estime que les femmes doivent naturellement se soumettre à toutes les règles traditionnelles en s'acquittant de multiples tâches uniquement destinées à l'entretien de la famille et au profit de leur mari. Certes, la femme a droit au respect et à la considération de son mari et de ses enfants. Même si traditionnellement elle n'a pas droit à la parole en public lors de la palabre, son influence est considérable dans les décisions importantes de l'homme. De même, l'on évoque souvent 'le pouvoir silencieux' des femmes. Mais il est plus illusoire que réel, d'autant plus que ce prétendu pouvoir féminin ne s'exerce que dans l'espace privé de la famille. N'est-ce pas un mythe qui sert plutôt la cause masculine et auquel il faudrait s'attaquer avec sérieux ?

En somme, ces diverses coutumes confèrent à la femme un statut inférieur à celui de l'homme. Elles font d'elle un être dominé au lieu d'une partenaire égale et responsable aussi bien dans la famille que dans la société. Au sein du foyer, cette inégalité de condition marque son statut personnel autant que son statut patrimonial.

Ces considérations sur le monde socio-culturel africain montrent combien la philosophie émancipatrice et promotrice du «genre» peut jouer un rôle important dans la critique des traditions qui ne respectent pas la dignité de la femme en tant «qu'individualité», en tant que personne libre de ses décisions.

Conclusion: Pour un nouvel ordre philosophique!

Le champ de la philosophie africaine est très vaste. Il lui faut inscrire dans ses priorités une véritable transformation des mentalités et des structures socio-culturelles. Les hommes et les femmes sont donc conditionnés chacun par l'éducation et la culture. La philosophie, comme instance critique, devrait permettre l'émergence d'un nouvel ordre mental autant pour les hommes que pour les femmes.

L'intérêt suscité par la Conférence de Beijing, les associations féminines, et ce débat sur la philosophie interculturelle perspective genre doivent conduire à un nouvel ordre mental, à un regard autre sur la femme. Ces différentes instances favoriseront un engagement effectif dans le changement de la société. Leur rôle est essentiel dans les actions de l'évolution du statut de la femme. Certes, le proverbe qui traduit la mentalité conservatrice traditionnelle est toujours là, à savoir que *la poule ne chante pas devant le coq*. Néanmoins, la conférence de Beijing, dans la situation particulière que vit

l’Afrique, principalement l’Afrique Centrale, permet à la femme de prendre de plus en plus la parole.

La tâche de la philosophie africaine demeure de mener une étude approfondie des questions particulières intéressant l’Afrique et les Africains de ce siècle. Or la question de genre devrait désormais faire partie de nos curricula, s’il est vrai que la philosophie a le champ le plus vaste qui soit et que la réflexion philosophique s’applique tour à tour au domaine politique, social, esthétique, technique, scientifique, etc...

Enfin, il faudrait pour ce faire encourager des femmes à se pencher sur les questions philosophiques, anthropologiques et juridiques concernant le genre. D’où l’importance de l’éducation des filles pour permettre l’émergence en Afrique d’un nouvel ordre philosophique qui prenne en compte de manière prioritaire le problème du genre. Ce qui éviterait «de bâtir une société hémiplegique ne fonctionnant qu’à moitié»²².

Bibliographie selective

- Alassana Ndaw, *La pensée africaine*, Dakar, NEA, 1983.
- Bidima, J. G., *La philosophie négro-africaine*, Paris, P.U.F., 1995.
- Bisilliat, J. (dir.), *Relation de genre et développement. Femmes et sociétés*, Paris, ORSTOM, 1992.
- Eboussi Boulaga, F. *La crise du muntu*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- Elungu Pene Elungu, *L’éveil philosophique africain*, Paris, L’Harmattan, 1986.
- Fourche, T. et Morlingheim, H., *Une bible noire*, Bruxelles, éd. Max Arnold, 1973.
- Hountondji, P., *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977.
- Kagame, A., *La philosophie bantu-rwandaise de l’être*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956.
- La philosophie africaine. Actes de la 1^{ère} Semaine Philosophique de Kinshasa*, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, Kinshasa, 1977.
- Mianda, G., *Femmes africaines et pouvoirs. Les maraîchères de Kinshasa*. Paris, L’Harmattan, 1996.
- Mogbe B. Ramose, *African philosophy through ubuntu*, Harare, ed Mond Books, 2002.

²² A. TSHIBILONDI NGOYI, *Ethique et engagement communautaire. L’homme et sa destinée*, Kananga, Editions Universitaires du Kasayi, 2001, p. 67.

- Mpundu, A. M., *Approche "genre" pour un partenariat homme – femme*. Kinshasa, L'Épiphanie, 1998.
- Ngoma Binda, P., *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994.
- Obi Oguejiofor, J., *Philosophy and the African predicament*, Ibadan, ed. hope Publication, 2001.
- Okere, T., *African Philosophy. A historico-hermeneutical investigation of the condition of its possibility*. University Press of America, Lanaham, 1983.
- Smet, A. J., *Bibliographie de la pensée africaine. Répertoire et suppléments I-IV*, Kinshasa-Limete, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1972-75.
- Smet, A. J., *Notes d'Histoire de la Pensée Africaine*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1975-1977.
- Société Africaine de Culture, *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Colloque d'Abidjan 3-8 juillet 1972, Paris, Présence Africaine, 1975,
- Towa, M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
- Tempels, P. , *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1948.
- Tshiamalenga Ntumba, «Qu'est-ce que la philosophie africaine?», dans *La philosophie africaine*. Actes de la 1^{ER} Semaine philosophique de Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique , Kinshasa, 1977, pp. 33-46.
- Tshibilondi Ngoyi, A. "The understanding of human person and society in traditional and modern african culture", dans Mclean, G. F. (éd.). *The humanization of the social life: change in our times*. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1990, pp; 1-15.
- Tshibilondi Ngoyi, A. «Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique". Dans *Dignité humaine en Afrique*, Cahier de l'UCAC, n° 1, 1996, pp.119-135.
- Tshibilondi Ngoyi, A «La mondialisation: un défi pour les femmes d'Afrique», dans COLLECTIF, *Mondialisation et néo-libéralisme dans le Tiers-Monde*, Actes du Colloque International, Université Libre de Bruxelles du 11-12 décembre 1998, Paris, L'Harmattan, 2000, pp.113-131.
- Tshibilondi Ngoyi, A., «La mondialisation vue et vécue par les femmes d'Afrique», dans Nyeme Tese (éd.), *La mondialisation vue du Sud. Une*

approche multidisciplinaire, Kananga, Presses Universitaires du Kasayi, 2000, pp. 193-214.

Tshibilondi Ngoyi, A., «L'éducation des filles, clé de l'avenir de l'Afrique», dans *Spiritus. Afrique terre d'espérance*, 160, septembre 2000, pp. 275-285.

Tshibilondi Ngoyi, A., *Éthique et engagement communautaire. L'homme et sa destinée*, Kananga, Éditions Universitaires du Kasayi, Kananga, 2002.

Tshibilondi Ngoyi, A., «La mondialisation: chance ou catastrophe pour les femmes africaines ?», dans *Spiritus, Mondialistes autrement*, n° 166, Mars 2002, pp. 92-104.

Tshibilondi Ngoyi, A., «L'altérité comme impératif d'une mondialisation humanisée», dans *Cahier de l'UCAC*, n° 6, 2001.

Tshibilondi Ngoyi, A., *La femme, avenir de l'Afrique. Pour un développement au masculin / féminin*, Kinshasa, Editions Paulines, 2003. (sous presse).

Wiredu, K., *Philosophy and an African culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Albertine Tshibilondi Ngoyi

tshib64@hotmail.com

Mathew Chandrankunnel

Review of the Teaching of Philosophy in Asia from the Inter-cultural Point of View

*We have seen his star in the East
and are come to worship him.*

Mathew 2.2

This seminar comes in the midst of a resistance against anything foreign, especially foreign religion, style, habits cashing in on the deep seated prejudice against everything outside India. If there is any good outside, the advocates say, it is almost nothing in front of the timeless and the sublime contributions of India. While the inside India is so turbulent against the foreign, the outside world is keenly looking towards India for its wealth and depth of its timeless traditions, especially the spiritual, philosophical and aesthetical formulations from which the entire Christianity can grow and rejuvenate themselves. At this critical juncture, shedding timidity and insecurity, the Asian philosophers are speaking boldly to innovate their curriculum to help their seminary students to make them prophetic and exciting witnesses of Christ and the Gospel values.

There is a general consciousness among the educators that the over-lording imbalanced and one sided western outlook has to be complemented by the profoundly convincing pluralistic life context of Asia and thus to bring a wholeness in understanding and interpreting Gospel and Christ. A condescending comprehensive vision was resulted after a wide range of consultation on the question of philosophical education in India, that took place at Dharmaram Vidya Kshetram in last September 2002. Philosophers from the important Philosophical Educational Institutions all over India discussed thoroughly on the current methods of teaching philosophy and the ways and means of rescheduling the entire programme. They are all aware that it is high time that the culturally conditioned, one eyed western vision of Christ and Christianity has to be expanded and deepened from the

light which East sheds on Him. As John Dunne the American Roman Catholic theologian said ¹

the holy man of our time, it seems, is not a figure like Gotama or Jesus or Mohammad, a man who could found a world religion, but a figure like Gandhi, a man who passes over by sympathetic understanding from his own religion to other religions and comes back again with new insight to his own. Passing over and coming back, it seems, is the spiritual adventure of our time.

This illumination therefore comes from, not exclusively from a Christian perspective, but from the pluralistic context, the life world of Asia. The current issue of the *Journal of Dharma* is on the **Philosophical Education in India**. Dr. Augustine Thottakara CMI, the visionary behind the national seminar and the chief Editor of the Journal summarises the whole issue and the existential need for revamping the philosophical curriculum and the methodology in this editorial. He concluded that ²

as these essays strongly advocate, a rethinking of the content of philosophical education and methodology of teaching is urgent and imperative. Philosophy should become context-sensitive; it should try to answer issues raised by science, societal scenario of today's human life, political and cultural ideologies, etc. The objectives of philosophising should be re-defined. Philosophising should involve not only the head and intellect, but also heart and senses. Philosophy should transcend the confines of love of wisdom, and should become more and more oriented to love of humans and love of nature.

Why did we fail to be context sensitive and life oriented; why did we fail to be being aware of the societal scenario of today's human life and to integrate the intellect and the heart? I take off from the wide consultation and try to unravel the root causes and a probable methodology that may resolve at least some of the problems the Asian Philosophical scenario facing today.

¹ Cited by Rt. Rev. Dr. John A. T. Robinson, Sunday Sermon in Trinity College Chapel, Cambridge, on Sunday, April 23, 1978.

² Dr. Augustine Thottakara CMI, Editorial, *Journal of Dharma*, "Philosophical Education in India" vol. XXVII No.4 2003.

Guidelines from Rome

There are three documents promulgated by the Holy Father John Paul II in order to reaffirm and to guide the philosophical education all over the world. The documents from Rome, namely, *Sapientia Christiana*, (15th April, 1979) and *Fides et Ratio* (14th September 1998) have given general guidelines to the theological and philosophical education all over the world. *The General Norms according to the Visitation of Ecclesiastical Faculties, Seminaries and Formation Houses of Priestly Formation in India*³ (Report of the Visitation – 44 visitors visiting 96 Institutions between 1997-1999) was given after a wide range of consultation, on the spot inspection-meeting the students as well the professors, gave particular emphasis to the Indian context. Since, this document directly involves in the training programme, I shall discuss it first. “While the Report appreciates the great commitment of the Church in India to priestly formation, and the depth and breadth of resources involved in this ministry represents the wealth for the Church, it also has certain recommendations for the improvement of the formative work in these Institutes.” With the General comment that the general instructions from Rome are not fully implemented and hence more importance are to be given to the documents, namely, *Ecclesia in Asia* and *Dominus Jesus*. The GN exhorts that “keeping in mind *Fides et Ratio* the curriculum in all Philosophates should be *reviewed for content and methodology*”⁴.(GN-112) They also noticed that there is no coherence with respect to the content of the philosophical education and depending upon the places, the content varies and must be consistent and conformed to the Charter of the Priestly Formation in India.(GN-113) The GN emphasises that Thomism and Indian Philosophy should be given priority referring to the *Fides at Ratio* (115) The GN has given the directive that the philosophical training must be for two full years and it exhorts that there must be a balance between the traditional way of teaching and the new realities that are opening up. As Victor Machado points out the role of the Vatican documents and the GN is to give a general guideline in the philosophical formation and the Holy Father has the intention of the “study of man in all his dimensions, his nature, dignity, rights, and duties. A study of man is not to be done in a vacuum; that is to

³ Hereafter this document is referred to as G.N.

⁴ Italicised by the author.

say, he is closely related to the world he lives in and the Absolute from where he comes and to whom he goes.”⁵

Fides et Ratio

In this monumental encyclical Holy Father gave primacy to the Thomistic thought recognising its ability in harmonising faith and reason and its power in understanding the divine revelation. Quoting Pope Paul VI, John Paul illustrates that “he (St. Thomas) passed therefore into the history of Christian thought as a pioneer of the new path of philosophy and universal culture.” FR – 43) ***Fides et Ratio*** emphasises the need of encountering new cultures and philosophies, especially from India as well as to keep the Graeco-Roman thought as the bulwark of Christian thinking.

In preaching the Gospel, Christianity first encountered Greek philosophy, ***but this does not mean at all that other approaches are precluded.....*** My thoughts turn immediately to the lands of the East, so rich in religious and philosophical traditions of great antiquity. Among these lands, India has a special place. A great spiritual impulse leads Indian thought to seek an experience which would liberate the spirit from the shackles of time and space and would therefore acquire absolute value. The dynamic of this quest for liberation provides the context for great metaphysical systems. ***In India particularly, it is the duty of Christians now to draw from this rich heritage the elements compatible with their faith, in order to enrich Christian thought.*** (RS-72)

The Catholic Church emphasises that the Church never holds a particular philosophy as her own. She is open to new formulations as new cultures are encountered and the only criterion is the strong bond between faith and philosophy.

In itself, the term is valid, but it should not be misunderstood: it (Christian philosophy) ***in no way intends to suggest that there is an official philosophy of the Church, since the faith as such is not a philosophy.*** The term seeks rather to indicate a Christian way of philosophising, a phi-

⁵ Dr. Victor Machado, “Towards a Formulation of the Curriculum of Philosophical Studies” Journal of Dharma, *Philosophical Education in India* vol. XXVII No.4

losophical speculation conceived in dynamic union with the faith. (RS – 76)

The Church acknowledges and appreciates the creative insights of Justin and Clement of Alexandria introduced in philosophical engagement.

A pioneer of positive engagement with philosophical thinking-albeit with cautious discernment was Saint Justin. Although *he continued to hold Greek philosophy in high esteem after his conversion*, Justin claimed with power and clarity that he found in Christianity “the only sure profitable philosophy. Similarly Clement of Alexandria called the Gospel ‘the true philosophy and he understood philosophy like the Mosaic Law, an instruction which prepared for Christian faith and paved the way for the Gospel.(RS –38)

It is to be mentioned that Justin the Martyr also considered Heraclitus with Socratees, Abraham, and others who lived according to the Logos and were thus “Christians” before Christ.⁶ Erasmus considered Socrates as a saint and invoked his name in prayer as “Holy Socrates, pray for us”.⁷

Church in Asia emphasised that Jesus the saviour of humanity and the Church both were born in Asia and became the hope for all humankind. The Post-Synodal Exhortation invites the Asian church to vigorously undertake “a new commitment to mission” and “open wide to Christ the doors of Asia”.(CA-4) The document also expresses that the “Church lives and fulfils her mission in the actual circumstances of time and place”. This contextual understanding of the complex realities of Asia is important “to respond to God’s will for them in the new evangelisation”. (CA-5) The document acknowledges and specially mentions India and China as “heirs to ancient cultures, religions and traditions”.(CA-6) Asia is also acknowledged as the cradle of world’s major religions and spiritual traditions. The document expressed its “deepest respect for these traditions and seeks to engage in sincere dialogue with their followers.” (CA-6) According to the document the new religious movements in Asia demonstrates the thirst for religious and spiritual values pronounces the “innate spiritual insight and moral wisdom in the Asian soul”. This Post-synodal Exhortation therefore envisions that “the religious values they teach await their fulfilment in Je-

⁶ George F. McLean, Patrick J. Aspell, (ed). *Ancient Western Philosophy*. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington DC, 1997. P.55. Here after this book is referred to as Mclean, A.W. *Philosophy*.

⁷ Mclean, A.W. *Philosophy*, p.108.

sus Christ.”(CA-6) So the document expresses that the Asian Church can “communicate the Gospel in a way which is faithful both to her tradition and to the Asian soul”. Also the “Synod expressed encouragement to theologians in their delicate work of developing an inculturated theology, especially in the area of Christology”.(CA-22). The document says that the truth validity of the inculturation “is whether people become more committed to their Christian faith because they perceive it more clearly with the eyes of their own culture”. (CA-22). As a directive to become equipped for the mission of the Church as the way Christ intends, Holy Father exhorts the need for continued formation “which should provide opportunities for human, spiritual and pastoral renewal, as well as courses on theology, spirituality and human sciences”.(CA-42) At the end, the document turns toward Mary to assist in the challenging mission of the Church and proclaims her as the Mother of Asia.

All these official documents of the Church accept the existence of the rich rational heritage and the profound philosophical systems in Asia and exhort Christians to take up the challenging mission of engaging seriously and fruitfully with them so that Christ may be expressed in their own cultural milieu and categories. Crescenzo Cardinal Sepe while inaugurating the 1950th anniversary of the arrival of St. Thomas in India appreciated the way the St. Thomas Christians integrated their faith with the local culture and he proclaimed it almost as a model for future inculturation.

According to tradition, St. Thomas worked for 20 years in Kerala, spreading the god News, establishing different communities. The St. Thomas Christians faithfully preserved the Gospel message throughout the centuries, fully integrating the faith into the local culture. Because of their inculturation, the Christians of St. Thomas were not considered as followers of a foreign religion; after all, Jesus was an Asian. They were fully Christians in faith and Indian in culture. Thus Christianity was a beautiful and precious stone in the enchanting mosaic of Kerala society.⁸

Holy Father while addressing the Pontifical Urban University and its students stressed the need for dialogue with other world religions which

⁸ Crescenzo Cardinal Sepe, “St. Thomas, Apostle 1,950 years ago; St. Francis Xavier 450 years go” in L’ Osservatore Romano, n.49 – 4th December 2002, p. 10.

can become a means for a co-operative co-existence instead of provoking clash of civilisations.

Without ceasing to affirm the force of the evangelical message, today in our divided world, it is an important role for Christians to be persons of dialogue who oppose the clash of civilisations that sometimes seems inevitable. For this reason, looking toward the future, my wish would be that the Urban University be distinguished among the Roman universities for the special attention it shows to the cultures of the peoples and the great world religions, starting with Islam, Buddhism, and Hinduism, and consequently, would carefully examine the problem of inter religious dialogue with its theological, Christological and ecclesiological implications.⁹

Thus the Church has officially invited the Christians of India to develop a thinking that is compatible to incarnate Christ in their own cultures. Holy Father thus assures that in this process, the Church holds no official philosophy as its own. However, it is to be asked how far the Asian philosophers and theologians encountered their own rich traditions for developing an Asian Christian philosophy or Asian Christian theology? In the Western Church, in his Placid Lectures titled “*Is the church Too Asian*” Prof. N. Tanner reflectively places the importance of Plato and Aristotle.¹⁰

The West has, perhaps hijacked Greek philosophy – above all the philosophy of Plato and Aristotle – into its own chariot and the surprise is that Asia and the East has not protested more. Asia has so many cultural and intellectual roots that it perhaps feels less need to be possessive about its Greek roots. Europe, on the other hand, especially western Europe, without the richness of Asia’s origins, has been desperate to find its intellectual roots and especially since the nineteenth century secular elements, which dislike much emphasis upon Europe’s Christian inspiration, have discovered these roots in classical Greek thought.

Though Asia or East has so much of rich heritage and traditions, there is no real philosophical and theological encounter with Christian faith has

⁹ Holy Father’s address to the Urban University, Rome, in L’Osservatore Romano, n.50 – 11th December 2002, p. 5

taken place. Now the Church places on record that it favours no particular philosophy or cultural foundation for the interpretation of the Christian faith. Moreover, Holy Father invites the philosophers and theologians to engage systematically to develop a profound philosophy and theology basing on the Asian context. The Church officially invites – as I have shown citing from the various documents pronounced by the Holy Father and the Synods – and as the philosophers and theologians of Asia are thoroughly convinced of the need of developing a contextualized philosophy and theology. However, it has to be mentioned that such openness and creative support from the part of the Church was not available in the past and any inculturated philosophy or theology was seen as deviation from true faith expression and any such attempt was put down harshly. So the philosophers and the theologians were made timid and felt insecure in developing a contextualized philosophy and theology. The strong one-sided vision of the West and the imposition of this cultural imperialism had caused very dearly in the proclamation of Christ in different Asian cultures. Christ and Christianity became so alien due to this cultural hegemony and the intensity of this feeling can be read from the following statement of Mahatma Gandhi.

Criticising the past and placing the blame on history does not do good for anyone. In order to be creative let us think collectively; the philosophers and the theologians taking risks and the official Church patiently and lovingly guiding and forgiving any errors committed in these processes without harsh judgements and punishments. The Church has shown us the model of such creative endeavour in the activities of St. Justin, Clement of Alexandria, St. Augustine and St. Thomas. St. Justin was ready to equate Heraclitus and Socrates as “Christians” before “Christ” almost raising them to the status of Moses. In the same way, if Greek philosophy could be considered as preparation for evangelisation, it is much more probable to call the theistic philosophical systems of India as a preparation for the Gospel truth – Jesus Christ. In an article titled “Are we Hindus” Brahmabandhab explained that “by birth we are Hindus and we shall remain Hindu till death. But as *dwija* (twice born), by virtue of our sacramental rebirth we are *Catholics*, we are members of the indefectible communion embracing all ages and times.”¹¹ However, due to the lack of openness and acceptance

¹⁰ Norman Tanner, *Is the Church Too Asian*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2002.

¹¹ Sohia, July 1897.

in the past, when such inculturated philosophy was proposed in various other cultures, especially in India, the official Church rejected such models and punished the authors of such rich integrated philosophy. I think therefore, it is necessary to resurrect such creative vision, once again in the new cultural milieu where both the Church and the Christians are convinced of its importance. A creative and integrated Indian Christian philosophy was already developed by Swami Brahmabandhab Upadhyay, an ardent catholic, erudite scholar and true to the Indian culture. He expressed his sole aim of life as” since my conversion to the Catholic faith my mind has been occupied with the one sole thought of winning over India tot he Holy catholic church.”¹² He found Christianity in India as “an exotic stunted plant with poor foliege, showing little or no promise of blossom.. Our educated men are eager to acquire European culture which, with the advance of time, is more and more divorced from the spirit of Christianity”.¹³ He diagnosed the plight of Christianity in India and endorsed the right medicine.¹⁴

Barring famine conversions and a few stray ones here and there, the missionary work in India is woefully barren. So long as Europeanism is not divorced from Christianity, so long as Christian truths are not formulated through Vedantic thought, so long as . . . Indians are not given the leading position of teachers, Christ and His religion will not be respected by the educated portion of the Hindu community. I know these words will create chaffing and fretting in high quarters, but the truth must be told at all costs.

The remedy according to him is to eliminate the foreign garb of Christianity and to make it compatible and commensurable with the way of life and the philosophy of the people of India. Prophetically he envisioned that when¹⁵

the European clothes of the Catholic religion should be removed as early as possible. It must be put on the Hindu garment to be acceptable to the Hindus. This transformation can be effected only by bands of Indian missionaries preaching the Holy Faith in the Vedantic language, holding devotional meetings in the Hindu way and practising the

¹² Gispert. P. 237.

¹³ Gispert. P. 237.

¹⁴ Gispert. P.228.

¹⁵ Gispert. P. 207.

virtue of poverty conformably to Hindu asceticism. When the Catholic church in India will be decorated with Hindu vestments, then will our countrymen perceive that she elevates man to the universal kingdom of truth by stooping down to adopt herself to his racial peculiarities.

Since I have placed the trials and tribulations of Brahmabandhab in the appendix, I am presenting here only the Christian philosophy and the categories he has developed.

The Goal of Teaching & Learning Philosophy

The task of teaching and learning philosophy in our Christian institutions as is to assimilate the faith into ones own personal life and culture. This is possible only when the faith is expressed in the categories of the land. The aim of philosophy teaching is therefore to support, defend, clarify, expound, expose and develop Christian revelation and to show its relevance in life. In the west St. Augustine and St. Thomas had done this synthesis. According to Brahmabandhab Christianity is a complete and fixed religion. Nothing can be added or subtracted from the deposit of Catholic faith. At the same time he added that “to strengthen revelation by preserving its unity, as much as possible through the process of reason, we invoke the aid of philosophy, be it Indian, Greek or European”.¹⁶ Since he was a Sanskrit and Indian philosophy scholar, he was aware that these philosophical systems could “serve as a natural, metaphysical basis for the one unchangeable, supernatural, universal religion”.¹⁷ though the substance of catholic faith is the same, its expression and the categories used by the missionaries are alien to the Indian culture. He was of the opinion that Hindu mind was synthetic and speculative and not analytic and practical and hence the philosophical systems here were superior to that of the Aristotelian-Thomistic.¹⁸ As Christianity has won over the Greek philosophy, according to him Indian philosophy should be made to “hew wood and draw water for the Catholic Church”. Like Greek philosophy, Indian philosophy is to be considered as a preparation for the Gospel (*praeparatio evangelica*).¹⁹

¹⁶ “Questions and Answers” Sophia, July 28, 1900.

¹⁷ Sophia, Sept. 1900.

¹⁸ Lipner. p. 186.

¹⁹ Lipner. p.186.

According to him, the rise of Vedic monotheism and Advaita are the natural expressions of deep felt aspirations of a culture to penetrate the divine mystery.²⁰ As Aquinas eliminated the errors and misrepresentations of Greek philosophy and developed into an intellectual platform on which the supernatural truths are super imposed, the task and challenge before the Indian Christian philosophers is to discover such a synthesis. He suggests that the best way is to replace the Greek intellectual platform with any Indian philosophical system. Or using the example of electromagnetic transmission of messages, the Christian message is to be decoded from the western medium and to be again encoded in the cultural medium of India. Then the reception of the message will be faster. According to Brahma-bandhab if the reconstruction is done so efficiently well, the revelational edifice of Christian faith will have another sound and profound foundation.²¹ As an example he is proposing the Vedic theism and the Vedantic theism as a strong footing on which the Christian revelation can be interpreted.²²

Vedic Theism

Through the four articles published in the first issue of *Sophia* Brahma-bandhab argued that the human nature is naturally inclined to monotheistic concept of God, the moral character of human person and the law of retribution according to ones merit or demerit.²³ According to Brahmabandhab, though polytheistic and naturalistic aberrations are in the Vedas, pure monotheistic orientations are also clearly exposed. “Even if physiolatry in the Vedas cannot be explained away, still we find them full of sublime conceptions of the Supreme Being, the creator of heaven and earth. Hindus must become theists before they can adopt the means appointed by God (catholic faith) to raise man above his created nature to the rank of being heir “²⁴. Taking example from the Rigvedic Hymn “*Kyom*” (10.121) he

²⁰ Till 1897, he was of the opinion that Vedic theism should be the basis for any Christian theology. But now he discovers Vedanta as the most useful tool to spread the Gospel. Thus Brahmabandhab in his early thought considered Vedas as the basis for an Indian Christian philosophy and a mature Brahmabandhab enters into the richness of Vedanta. By Vedanta he mans the philosophy of Sankara. Vedanta of Ramanuja and Madhwa, according to him is a something like calling a Unitarian, a Christian.

²¹ Lipner. p. 187.

²² *Sophia*, February 1896.

²³ Lipner p. 179.

²⁴ *Sophia*, February, 1896.

elucidates this point. Each mantra of this hymn ends with the question, Who is that Deva (God) whom we should worship with oblation? Basing on some ancient (13th century commentator Durga) Brahmabandhab explains that Hiranyagarbha – golden germ as “begotten of wisdom”. Even Christians, along with the ancient Rishi’s, according to him, can chant the mantra because *Kyom* refers to the word of God is pervading everywhere. Quoting Psalm 2.7 – The Lord said to me, ‘thou art my son, this day I have begotten thee” and John 1.1-3 argues that the allusion in the Rigveda is to Christ. Moreover, another striking allusion in the hymn is the sacrificing of the only begotten. So he argued that there was sublime conception of one supreme being, referring to the Christian conception of the divine sonship and the sacrifice of the only begotten. He also discovered Vedic reference to the human sinfulness and divine forgiveness in 7.86.3-5 and 1.25. Thus as ardent Christian and true Indian, Brahmabandhab could relate his faith with the ancient traditions of his culture and religion.

Vedantic Theism

In a systematic study on the comparison between the Christian faith and Vedanta, Brahmabandhab elucidates that there are many similarities between the principal doctrines of Christianity and Vedanta and Christianity could be interpreted in terms of Vedantic categories. “In representing the Vedantic doctrines we shall take the great Sankara as our guide and authority.”²⁵ However, according to him *Sankara* has to be interpreted with the aid of post-*Sankarite* traditions, namely *Panchadasi*²⁶ and *Yoga-vasistha*. “Our humble opinion that religious scriptures cannot be understood without the help of traditions. The Upanishds without the interpretation of *Vysa* and *Sankara* are a mere jumble of mystic statements and *Sankara* without *Yogavasistha* and *Panchadasi* is almost unintelligible.”²⁷

Creation – Out of Superabundance

From the Upanishads, Brahmabandhab took the concept of creation as the overflow from superabundance.²⁸ From the Aitereya Up 1.1.1 “in the beginning, the Self, indeed, was this; nothing else whatsoever blinked. He thought, Let me produce worlds”. He interprets this passage as real refer-

²⁵ “An exposition of Catholic Belief as compared with the Vedanta.” *Sophia*, Jan 1898.

²⁶ Gispert. Pp. 326-335.

²⁷ *Sophia*, September, 1900.

²⁸ *Sophia*. August, 1900.

ence to the one eternal God, the creative and intelligent cause of all beings in whom the world existed ideally. The Platonic concepts that were so methodically integrated into the Christian faith by St. Augustine was vividly expressed in Brahmabandhab's interpretation.

Trinity as Sat-cit-ananda

The nature of Prabrahman – Supreme Being, His relation with the finite beings, the destiny of human person, sin and salvation are interpreted in Vedantic terms by Brahmabandhab.²⁹ Moreover he identifies the concept of *Satcitananda*, of classical Vedanta as a description of the ultimate reality corresponding to the Catholic teaching in terms of scholasticism. Sat as Positive Being, Cit as intelligence and Ananda as bliss refers to God as Positive Being, eternal, one, intelligent and supreme bliss. So he indentifies Parabrahman as sat-cit-ananda.³⁰ Brhamabandhab's mentor Kesab Candra Sen expressed the Absolute Being or the Trinity, as sat-cit-ananda almost sixteen years before him. However, he is the one who identified and showed that the Christian belief of the Trinity and Satcitanand are identical. That is his greatest contribution.

Brahmabandhab explains that Prabrahman means the necessary being, being whose nature is to exist in and for itself. Such being must be immutable, one, eternal, infinite, conscious, blissful and the first cause. Moreover, he identified the sat with Father, cit as son and ananda with the Holy Spirit or Force, Wisdom, Holiness or The True, Good and Beautiful relating the Indian categories to the scholastic categories. He also explained that the Parabrahman as the plenitude of Being. He further elaborates the nature of God in terms of sat-cit-ananda and Parabrahman. Moreover he expressed that Jesus Christ as the further clarification and affirmation of God as Sat-cit-ananda. Since the Vedantins could not explain the inner life of God and that could not be solved by human reason. He brought up the cause of this failure as the limitation of human reason and thundered that only the revelation of Jesus Christ completes and culminates the revelation.³¹

²⁹ An elaborate exposition of Brahmabandhab's position is not meant here. Sophia, February 1897 gives an elaborate exposition on this matter.

³⁰ Five issues of the weekly Sophia elaborates this comparison. (June-July 1900)

³¹ Sophia, December, 1897.

Maya – Doctrine of Creation

According to Brahmabandhab Maya in Vedanta could be explained as St. Thomas *creatio passiva* or passive creation or existential dependence, the divine power that creates multiplicity, illusion, abundance etc³². *Maya* concept was introduced by *Vyasa* and *Sankara* to refute the Buddhist school which denied the objectivity of the world and held that this world is a passing dream. Brahmabandhab quotes from *Sankara* to eradicate the wrong notion of *Maya* as illusion. *Brahama Sutra Bhasya* 2.2.28, 29 affirmed the objectivity of the world.³³ Creation is a derived being, receiving its existence from the Parabrahman. According to him, *Maya* expressed a much more rich meaning than the Thomistic equivalent – *creatio passiva*. He elucidates that creation has three explicit factors, namely, there is no necessity on God's part to create, the coming into being of the objects with the implication that they are created out of nothingness, the finite perfections are contained in the infinite in a pre-eminent way. "Now the term creation expressed only the second significance, while *maya* conveys all the three."³⁴ He quotes from St. Thomas while elucidating these concepts. Brahmabandhab de-feminized and firmly subordinated the concepts such as *prakriti*, *maya* and *sakti* to accommodate them with catholic categories.

Christology

Holy Father in his exhortation and encyclical stressed to develop a meaningful Christology when the faith is encountering new cultures. Due to the intensity of his love towards Christ, Brahmabandhab created a full-fledged Christology integrating the divine and human nature of Jesus the Christ. Jesus who is both God and human is expressed as Nara-hari, man-God. Christ is also interpreted as *cit*, Wisdom and Logos. So the Western scholars' much popularised world denying life negating interpretation of Hinduism is transformed into a creative interpretation of Christianity. His life world of Sanskrit and Hindu rituals helped him to perceive the deeper meaning of the Indian categories and his intense desire to link them with the Christian categories is really commendable. Felix Wilfred, one of the prominent theologians of India states that "Indian theology of today is very much indebted to Upadhyaya. In spite of the many limitations imposed by his time and the circumstances of his conflict-ridden personal history,

³² Sophia, June 1900.

³³ Sophia, February, 1899.

Upadaya stands out as an original, creative thinker in the history of Indian theology. He gave shape to a new way of thinking for Indian Christians'.³⁵

Meaningful Hymns

In India the Hindu religion is propagated not because of the strength of its philosophy; but the celebrative life of great saints like Sankara, Ramanuja, Alvars, Meerabhai, Ramdas, Tukaram etc. They popularised the religion by their enchanting and rhythmic songs and meaningful lyrics and lived like a Bhikshu. All of them are considered as saints and the stories and the songs have an infectious appeal on the people; these songs were in the lips of the common people and they hummed the tune wherever they went and whatever they did. Brahmabandhab understood this ethos of India and wanted to turn himself to such a saint singing the melodies of the Lord and living like a mendicant. He and his followers chanted the songs on the streets of Kalkotta like Caitanaya and wrote beautiful and meaningful songs about the Trinity and Mary. For unfolding the Christian revelation, he wanted to use the expressions emerged out of the religious consciousness of India. The style and the language are typical of the spiritual song-traditions of India. To the Hindu ears they are no alien; but nectar because the lyrics are pregnant with deep theology and philosophy.

Song in Praise of Saccitananda

I adore thee O, Saccidananda
Highest goal
Scorned by the worldly
Yearned for by the saintly

Thou art the Supreme, the Eternal, the one beyond all
Fullness undivided, Distant yet near
Holy in thy treble bond, All consciousness yet unbound
The Mystery

Father, Unborn source of life, Supreme Lord
Unsown Seed of the tree of Existence
Maker of all, wise creator
Our Shepherd

Word eternal, yet unheard

³⁴ Sophia, February, 1899.

³⁵ Felix Wilfred. *Beyond Settled Foundations*, University of Madras, 1993, p. 36.

Begotte, yet Person unexcelled
Image of the father, subsisting Thought
Our good Saviour
Proceeding from the union of Sat and cit
Gracious spirit, pure Ananda
Sanctifier, Inspirer, revealing the Word
Our Life-giver

Hymn to the Word Incarnate – Nara-Hari

Victory to you, Lord, the God-man
Flowering of the eternal Wisdom
The reflection of Brhman
With beauty far-transcending

Victory to you, Lord, the God-man
Child of the fair Virgin
Yet Ruler of the Universe,
with your qualities enchanting, yet beyond qualities
Victory to you, Lord, the God-man
Radiant gem in the assembly of the learned
The vanquisher of temptation,
The Chastier of the evil one!

Victory to you, Lord the God-man
The Destroyer of all infirmities,
Love in brotherly service,
Sanctifying the marvellous works!

Victory to you, Lord the God-man
Lifting yourself up in self-offering,
The sacrifice of your life
Destroying the poison of our sin!

Victory to You, Lord, the God-man
Beloved, gentle, the joy of our heart,
Ointment of delight to our eyes,
Victorious Crusher of cruel death.

Hail Mary

Hail Mary, full of grace, illumined by the Lord
And blessed among women
Blessed is Jesus born of your womb.
Holy Mary, mother of the child of the Gracious One
Make of us an offering and save us sinners, now and at the end-time, Amen.

Way of Life: – Bhikshu: Vision of a Christian Ashram

In India a spiritual person is always determined by his way of life and the outward expressions. When people thirst for spirituality, they go to meet a Swami and to have his darsan. More than listening to him, it is through the vision of the spiritual person. The Indian Christianity has less expressions and more verbosity. The spiritual men and women live in Ashrams and not in concrete fortifications. Brahamabandhab understood this underpinning philosophy and hence as soon as he converted to Catholicism, he changed his name, assumed a new name and tried to start an ashram.³⁶ However, he was wholly misunderstood and blocked from all such innovative but true Indian way of living. Even today many did not understand the value of living as a Bhiksu. Swami Isanad was living as a Bhiksu for all most 25 years and developed a beautiful ashram in Raipur in the state of Chattisghat. However, so unfortunate to say that the local ordinary asked him to be a parish priest and snatched his ashram. Since Swami Isanad could not digest this folly, moved to Nagapur developed another ashram with the support of Archbishop of Nagapur Abraham Viruthukulangara.

Inculturation of Philosophy

Other areas of expressing Christ in Indian categories are using the aesthetic means or through art. Jyoti Sahi, Elamkunnappuzha, Sr. Clare, Sr. Genevieve, are a few who had contributed so immensely for the inculturated expressions of Christ and the Gospel. Dance is another area where we have a medium in which message can be so flowingly expressed. Barbosa and the artists of Navacetana, Kalai Kaveri brought Christian themes into life of the people and popularised them. In India dance is worship. With the whole nature and the flowing beautiful body, dance is an *aradhana* – worship. Indian Music is also so popular and tune the mind tenderly to the heights of spirituality. The Indian Churches must imbibe the architectural styles so that they may be seemed as Mandir – an abode of prayer. It is high time that the Indian Church as a whole take initiatives to express Christ and the Gospel values through such mediums because such mediums are true Indian and the message goes directly to the heart of the people. So it is suggested that a centre for communication and performing arts is also essential with every Institute. The students must not only integrate the Gospel values theoretically but also to express them in their life and in the

³⁶ Gispert. P. 202-205.

society. Also the church leaders must adopt the style of real spiritual leaders than administrators and should strongly stand and fight for such values in national and international forums. Though the official Curial documents emphasise the need of inculturation and the necessity of conforming to the culture of India and Asia, the freedom for such innovative and creative actions are not always given to the Asian Church by the Euro-centred personalities holding offices at the Vatican. Seldom, decisions that have overarching negative influence on the Indian Church like that of Mgr. Zaleski are made still in the Vatican denying maturity and self responsibility to an ancient Apostolic Church in India. As Jesus did, instead of washing the head with theory, washing the feet with the power of expression and meaning is the need of the times. Let us start the revision and renovation of our curriculum and Institutes from the feet of the Lord.

Practical Problems

As Indian philosophy is taught the teachers can indicate its relevance in Christian theology and that will fire the students and they will take initiative to study it in a deeper way. Moreover, when they study theology, they can refer back to their philosophy classes and develop whatever they have learned and integrate it with their own life. The present way of teaching, the students are not shown the why of such a study and hence they feel disinterested.

In many philosophy Institutes, the students come just after the Pre-University education. With this qualification, they are not mature enough to digest the deeper concepts of philosophy and they lack also communication skills. So gradually Institutes are considering teaching philosophy after graduation. Then the conceptual grasp will be deeper and they will be mature enough to have a good disposition to study. Poona, Jnana Deepa Vidya Peeth has already executed the programme and Dharmaram Vidya Kshetram is executing it within a few years and many institutions are thinking in that way. The Carmelites of Mary Immaculate Congregation has already decided to send the students to College studies before philosophy and within five years it will be made as a norm for admission.

Suggestions

As I have examined the present scenario of philosophical studies in various Institutes, there are so much of theoretical in put. Various Indian philosophical systems are taught; but without showing its relevance in the

life of a Christian. So the educators must be able to make the link between the Indian philosophy they teach with that of their Christian faith. The educators life and style must also be compatible with that of the thought he is teaching and the students may imbibe such a style, attitude and frame of mind. Also Indian spiritual methods like dhyana, yoga are to be integrated into the curriculum. Often negative criticisms are made against such spiritual practices because of arrogance and ignorance. Such practices enable a student to imbibe the spiritual values into himself/herself and to express himself as a spiritual person which is much awaited by the Indians.

Assessment

Brahmabandhab showed us the way and in that sense we can say that he is the father of Indian Christian Philosophy. He was a prophet before his time. But he showed the methodology and the future course of action in thought and style. There are more precious pearls in the Indian ocean of knowledge. An example is the concept of Sanatana Sadguru. A Guru who teaches the Sanatana – eternal dharma is Sanatana Sadguru. Jesus is that Guru who incarnated when the Dharma is on the decline. Such instances of expressing the Christian doctrine in Indian categories are to be appreciated and fostered. However, philosophy education in India remains in the periphery level; because we study the Indian philosophy but did not show its relevance in our life as Christians. Therefore the students questions the relevance of it. If we are able to inspire them the method of Brahmabandhab be infectious.

Brahmabandhab was also tied closely to his culture and therefore could not understand some of the negative aspects of the culture. He was a strong supporter of castism, Brahmin domination, though he opposed Karma, re-birth etc³⁷. The Western culture and philosophical education brings in the virtues of fraternity, equality and freedom. If India has changed it is due to the transmission of such values. In ancient Indian culture, education was the prerogative of the Brahmins and if a *Sudra* attempted to learn, then according to *Manu* molten lead has to be poured into his ears. Moreover the society was divided into four strata and a theological and sociological theo-

³⁷ Julius Lipner and George Gispert-Sauch. *The writings of Brahmabandhab Upadhyay*. UTC, Bangalore, 2002. Hereafter this book is referred to as Gispert. Brahmabandhab defends continuation of caste in Christianity in several places. Pp. 96-7, 104, 124, defends Manu's punishments against the Sudra's learning, 107, n support of Brahminism p. 117.

ries of Karma and rebirth were built up to perpetuate this malady. One is given a promise that if he or she undergoes the trials and tribulations of this life which is achieved due to the activities of ones past life, then in next life a better future is available depending on how submissive one is. Any attempt to change this sad plight is suppressed heavily. For everything the past life is blamed and any recovery is only possible in the next life. It is a perpetuation of the oppressive, Brahmin dominated system. This oppressive system and dominance was questioned by Buddhism.³⁸ *Ahimsa*, (non-violence) *Amuda* (love) *Karuna*, (compassion) *Mudida*, (fraternity) are the themes we find in Buddhism which are very essential for a social life. It came as a social critique, renaissance and reformation in Hinduism. So the teaching of Buddhism is important. Deep thought provoking concepts like *Sunya*, Philosophy of Middle-path are rich schools of thought that have bearings on all humanity and also possible to make Christian renderings like Christian Zen. Moreover Buddhism is a living religion in many parts of the world with large following and it is making a come back in India especially among the Dalits and also conquering the Western civilisation.

Christians often question this oppressive system and when they educate the low casts they also become aware about the exploitative system and starts revolting against it. This social change is now interpreted as changing the psychology of the nation and Christians are criticised by the Brahmin dominated intellectuals and their schools of thought like Rashtria Swayam Sevak Sangh. So teaching of western philosophy is also important because it shows the liberation and renaissance of the European mind. In the march of humanity towards becoming one kingdom and a shepherd as envisaged by our Lord and Master Jesus Christ, the marriage between the East and the west is therefore an essential and imminent factor.

Mathew Chandrankunnel
chandrankunnel@hotmail.com

³⁸ Kancha Ilaiah. *Why I am not a Christian: A Sudra Critique of Hindutva, Philosophy, Culture and Political economy*. Samya, Kolkatta, 1998.

Choe, Hyondok

Teaching Philosophy in Asia – An evaluation from the perspective of gender based on the Korean context¹

I. Philosophy and Gender-blindness

It is nothing new to point out the male-dominant characteristics of the sciences – including humanities. Philosophy is no exception. Even though reflection on its own implicit conditions and presuppositions is one of philosophy's principal tasks, certain factors that determine the way of philosophizing have not been reflected upon. Behind the claim of the universality of philosophy, especially in the West, the unreflectedness with reference to its regional character and the influence of gender differences has mostly been concealed.²

The relation of philosophy to women has always been very difficult in patriarchal societies, whether in the West or in the East. A patriarchal society is ordered on a gender-based division of labor and roles. In order to maintain this system, it is necessary to construct an ideology that has a sharp dichotomy between men and women – the masculine and the feminine. This gender dichotomy is further reproduced in a division between heaven and earth, reason (thinking) and emotion (feeling), culture and nature, public and private, etc. The former attributes are appropriated by the male, the latter to the female. They are assigned value judgments with the male attributes being superior. One of the important goals of patriarchal education is to make men more masculine and women more feminine. Gender dictates one's identity and apart from this one does not exist.

Owing to this dichotomy women are not deemed appropriate for the task of philosophy whose *main* activity is to think, to use reason. This prejudice, which is the product of patriarchal ideology cannot simply be laughed off. Beginning with Aristotle we can find a number of male philosophers who developed explicit philosophical theories of the male-female dichotomy which were accompanied by the devaluation of the female. These theories are solid components of important philosophical traditions.

¹ I express my thanks to Nonie Gutzler and Ulrike Kaps for correction of my English.

² I am just naming two factors with reference to the theme of our conference.

Even in Hegel's *Philosophy of Law*, where he tried to describe the ideal relationship between the family, civil (and *bourgeois*) society and the state in a newly emerging modern society, the patriarchal dichotomy of men and women as well as the inadequacy of women to use reason was presupposed. From time to time, a woman philosopher may fall into a paradoxical situation where she adopts and leans against a complex theory from philosophical "classics" as a source, while at the same time that source may implicitly include some components that deny women's involvement in philosophy.

This prejudice against women has produced and reproduced consequences which determine the difficult situation of women in philosophy even today. This can be seen in two ways.

(1) In the phase of socialization and education of children, girls are generally not encouraged to develop philosophical thinking. This means that there is a lack of potential candidates for philosophy to emerge among them. It is natural that the number of women philosophers is smaller than that of male philosophers but quantity should not be ignored since it is part of the potential for quality.

(2) A prejudice always entails a certain irrational psychological attitude. The prejudice against women's ability to reason evokes a psychological attitude that does not recognize any philosophical achievements done by a woman. Women are much less recognized as philosophers than are their male counterparts. If we consider the pages of the well-known historiography of philosophy or the dictionary of philosophers, we seldom come across a name of a woman.³ However, owing to the research of some women historians of philosophy in recent decades, it is now recognized that there have been at least hundreds of women philosophers in our history.⁴ This means that the majority of women philosophers are excluded in the process of reconstruction of a history of philosophy formulated by (male) historians.

I would like to introduce a personal experience here. In spring 2001, the *Society for Social Philosophy in Korea* organized a public lecture in a uni-

³ For example, there are just six women philosophers (Hildegard von Bingen, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Agnes Heller, Rosa Luxemburg, Margaret Mead) among 300 in: Metzler Philosophenlexikon. 300 Biographisch-werkgeschichtliche Porträts von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, Stuttgart, 1989.

⁴ Waithe, Mary Allen, 1987 ff., *A History of Women Philosophers*, 4 Vols., Dordrecht/Boston/ London: Kluwer Academic Publishers; Rullmann, Marit, u.a., 1998, *Philosophinnen I/II*, Frankfurt am Main.

versity in Seoul. A male colleague used slides to report on his journey through Greece and Turkey in search for traces of ancient Greek philosophy. The audience was professors, lecturers and students of philosophy. It was an excellent presentation and a good introduction to Greek philosophy. It provoked interest in learning more about the subject. Moreover, the speaker was aware of the problem of the exclusion of women in the historical reconstruction of Greek philosophy. He presented the traces of Aspasia (for example, the frescos on the portal of the University of Athens). I appreciated most of his presentation. However, I was disappointed by the way he explained the philosophical personality of Aspasia. Her extraordinary biography up to the description of her life as a hetaira (which is still disputable) in comparison with the life of the high-level prostitutes in Korea was presented as the highlight of his explanation.

I made an intervention and explained the philosophical activities of Aspasia, especially her meaning for Socrates and his method of doing philosophy. While I was speaking, I accidentally noticed a strange grin on the face of a male student. Until today, this “grin” remains vivid in a corner of my memory. In his grin I saw the wall of patriarchy. No matter *what* I say, I am an inferior woman shouting hysterically in order to hide my inferiority complex. Even though I received enough positive responses from women students as well as male colleagues, it is clear that I was hurt twice that afternoon as a woman doing philosophy. Firstly, I experienced once more that the philosophical achievement of even an outstanding woman philosopher is less interesting than biographical materials for gossip. Secondly, the objection of a woman with solid arguments is not taken seriously. In this regard I do not experience men as rational. What the patriarchal ideologies have taught us – the image of men as rational beings – is not right.

If we raise the problem of the exclusion of women philosophers in the history of philosophy, we are usually asked whether there have really been women whose accomplishments were so important that they deserve to be recorded in the history of philosophy. If there had been some woman who constructed a new system like Aristotle, Kant or Hegel, it would have been impossible to ignore her.

In view of this objection the following questions need to be examined:

(a) Do we have enough original sources of women philosophers available for use as primary historical materials? How much literature interpreting a certain woman philosopher has been written by now? The availability of primary sources and the accumulation of the results of the research and in-

terpretation (secondary sources) are decisive components for the evaluation of the historical meaning of any philosopher.

Mary Allen Waithe described the difficulties in obtaining sufficient materials to research a woman philosopher as she tried to edit a history of women philosophers.⁵ Many of the writings (primary sources) mentioned in historical literature have been lost or are in the process of turning into dust in a corner of some archives without having received adequate bibliographical treatment. In many cases, the first thing we have to do in order to conduct research on a woman philosopher is to equip ourselves with an archaeological spirit and methods. We need to invest much time in just obtaining the relevant research materials. There is a great difference compared to the cases of well-known male philosophers – their writings have been published in several editions and the bibliographical list of the researches about their philosophies fills several volumes.

The process of decision-making about which materials deserve to be preserved is based on a value judgment. In a society where women are devalued, it is no wonder that the attitude of neglecting the works of women is also reflected in the policies and practices of libraries and archives. The gender of the philosopher under investigation, if she is female, already begins with an unequal starting point for research.

(b) The life context of a philosopher is mediated consciously or unconsciously into the process of identifying a philosophical problem. If we take into consideration that patriarchal society generally assigns different spaces and ways of life according to gender, then it follows that the context of life, the worldview and value system are, at least in part, different with respect to gender. If we list the typical problems that traditional European philosophy deals with, we can easily ascertain that they are mostly abstract and far from the concrete processes of production and reproduction of life which belong to the typical realm of women's life.⁶ Isn't this because the life context of men is free from concrete work for the production and reproduction of life?

The problems emerging from the typical realm of women's life (for example, the private sphere of life, labor for production and reproduction of life) have not been regarded as philosophical. M. A. Waithe writes about the

⁵ Waithe, 1987, Introduction to the series, in: *A history of Women Philosophers*, Vol. 1, Dordrecht, etc.

⁶ Even Karl Marx indicated this problem of the German philosophy in his *German Ideology* (1844).

discussion as to whether the works of the women of the Pythagorean School can be regarded as philosophical. At first sight they appear to be a collection of lessons concerning housekeeping and childcare. However, a more careful reading makes it clear that they reflect the meaning of harmony, a key concept of the philosophy of Pythagoras, in relation to the management of the state and the family in a very concrete way. It is not difficult to imagine that a male historian of philosophy does not regard this kind of writing as philosophical.

One more example: The extensive article on the history of the concept of 'equality' in the well-appreciated German lexicon edited by Reinhart Kosellek and others⁷ does not allot more than one sentence on the long history of the discussion on the inequality of gender.⁸ The historiographies of women philosophers demonstrate that this theme has been treated since the very beginning of philosophical thinking in Europe (Leontion, Hipparchia, etc.). Is the discussion of gender inequality not important for the constitution of the concept of 'equality'?

The "male chauvinism" expressed in the identification of philosophical problems does not affect only the philosophical works of women. How many people know that John Stuart Mill wrote the book *On Liberty* and how many know his work *The Subjection of Women*? Is his liberalist theory of the emancipation of women generally understood as an integral part of his political philosophical theory of liberalism?

(c) The context of life of a philosopher also influences the methods of doing philosophy. It is now recognized that Hildegard of Bingen (1098-1179) developed a philosophy of medieval mysticism much earlier than Meister Eckhard (1260-1327). However, she was often conscious of her lack of an official academic education and was not confident in writing down her own vision. It is necessary to reflect on the connection between the forms and methods of philosophy and the type of rationality developed in academic institutions and other public spheres, in which the women have been excluded for a long time. We have to open ourselves to the methods of phi-

⁷ Brunno, Otto/ Conze, Werner/ Kosellek, Reinhart (Hg.), 1972ff., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland*, 8 Vols., Stuttgart.

⁸ As a brief history of discourses on gender (in)equality by women philosophers, see Choe, Hyondok, 2001 (Spring), *Do you know the origin of the discourses on gender equality?* – Women in the history of philosophy, in: Chohakgwa Hyonsil (in Korean).

losophy (description of vision, forms of story telling or conversation, etc.) which have been developed in the typical realm of women.

It is interesting to realize that similar things can be said about feminist philosophy and intercultural philosophy: Feminist philosophy *targets on the transformation of philosophy* by turning its attention to the gender perspective. It bears the consequences for identification of philosophical problems, plurality of methods, etc. It is *by no means a new discipline* of philosophy but a challenge for the liberation of philosophy from the various limitations resulting from its gender blindness. It is *not an isolated phenomenon* but based on the interdisciplinary study of women as well as a part of the women's movement aiming at a practical change of the world.⁹

II. The situation of philosophy in Korea

Confucianism, Buddhism and Daoism were adopted in Korea from the fourth to the seventh century. Daoistic elements of thinking were already present in Korea before Daoism came from China. By and by, Korean thinkers developed Korean philosophies based on the adopted Confucianism, Buddhism and Daoism.

The encounter of Korean philosophers with Western philosophy probably began in 1631 through books that came from China composed in classical Chinese by (mostly Jesuit) missionaries.¹⁰ In the late 18th century, more books than ever before concerning Western technology, cosmology, natural sciences and Catholicism were introduced and inspired Korean Confucian scholars. They were critical intellectuals who challenged the prevailing Sino-centrism (China as the center of the universe in the geographical as well as cultural sense) and thought about a reformation of the feudal society under the Choson-Dynasty (the last kingdom on the Korean peninsula, 1392-1910). They were interested in scientific knowledge which could improve the quality of life for the common people. They pleaded for real social involvement. In order to achieve this, they considered it necessary to reject the philosophical framework of Neo-Confucianism both theoretically and practically. At the same time they "endeavored to interpret anew the original meaning of Confucianism from the perspective of

⁹ Cf. Fornet-Betancourt, Raúl, 2002, Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika, Frankfurt am Main/ London, S. 9-12.

¹⁰ Lee, Ki-Sang, 2002, Doing Philosophy on this land. A Search for an Alternative Thought in the 21st Century, Seoul (Korean).

this ‘real’ social engineering, while defying Neo-Confucian orthodoxy.”¹¹ It was an example of an equal encounter of two cultures. But those efforts did not yield fruit in reality .

In the second half of the 19th century Korea was threatened by several colonial powers equipped with Western civilization. There were two polarized, conflicting attitudes in view of this threat: one faction of the elite tried to fall back on the Korean tradition (Uijeongcheoksapa) and the other wanted to adopt Western culture and civilization as soon and as much as possible (Gaehwapa).

The colonization of Korea by Japan in 1910 evoked a radical self-criticism among the Korean intellectuals. Korean Neo-Confucianism, the ruling ideology of the Choson Dynasty was blamed for everything. Traditional Korean philosophy, which did not succeed in creating a blueprint for an autonomous way of modernizing its own society, had to make room for Western philosophy. Quite a few students went to Europe or to the United States to study Western philosophy.

In 1945 Korea was liberated from Japanese colonialism and soon afterwards was divided into South Korea (under the US Army) and North Korea (under the Soviet Army). The national division, which was strengthened by the Korean War (1950-1953), resulted in an ideological polarization: leftists in the North and rightists in the South (this is simplified). The extreme anticommunist policies of the US military government (1945-1948) and the following dictatorial Korean regimes put an end to any adoption of Marxist philosophy in South Korea.

The ideology of a Western-oriented modernization accompanied by economic development plans under the military dictatorship influenced several tendencies in the formation process of a contemporary Korean philosophy. (a) It enforced the efforts to “import” Western philosophy. The desire to learn something new (Neugierde) from an unknown, powerful, developed world was so strong that Korean philosophers tried to get to know every stream of Western philosophy, without, however, granting themselves enough time to reflect on its relevance to the Korean context.

b) In this boom traditional Korean philosophy was either neglected or provoked an eager adhesion to the tradition.

¹¹ Song, Young-bae, 2002, Impact of Western Learning and the Search for New Horizons of Self-Identity in 18th Century Korea. The case of Hong Tae-yong and Chong Yak-yong, a paper presented in the workshop “The Politics of Cultural Status: Ancient and Modern Reflections on Korea’s role in East Asia”, Oct. 2002, p.1.

(c) In both ways there were tendencies to de-contextualize Korean philosophy. The philosophy taught in the Korean universities less and less attracted the interest of the students and common people. At the same time resistance movements against the dictatorship were growing. In the 1980's student activists began to adopt Marxist philosophy again and discovered the connection between philosophy and reality. Several books introducing philosophy based on the so-called "orthodox Marxism" were published. One of them, the *Essays of philosophy (Cholhak Essay, 1983)* became a bestseller immediately after its publication. Hundreds of thousands of copies were sold in a couple of years. Apart from some criticism against this sort of introduction to philosophy, the phenomenon itself has to be taken seriously. It was a challenge to the de-contextualized mainstream philosophy which did not consider the problems of reality and which could not be understood except by some experts.¹² The students named the philosophy they wanted "social philosophy". They demanded that the university authorities to offer courses on "social philosophy" and invite a professor to teach these courses. Even though the breakdown of the existing socialist countries in the USSR and Eastern Europe made the students and young scholars reevaluate Marxist philosophy and dampened their initial enthusiasm, I believe that this was a good historical experience which challenged the philosophers in South Korea to reflect on the relation of philosophy to its real context.

For about 15 years now more and more efforts have been made to reflect on the relation of philosophy to its real context as well as reflection on the status of the Korean philosophical traditions in the identity question of a contemporary Korean philosophy.¹³ The strict separation of Eastern and Western philosophy, which is institutionalized (in the faculty structure, curricula, etc.) in South Korea, has been questioned. If we want to make a philosophical contribution to the problems of contemporary society, it is more

¹² Lee, Ki-Sang, 2002, *Doing Philosophy on this land. A Search for an Alternative Thought in the 21st Century*, Seoul (Korean).

¹³ The themes of the congresses of the philosophical associations in South Korea in recent years were: "The contemporary society and the identity of philosophy" (fall 1996), "Adoption of Eastern and Western philosophy and the formation of Korean philosophy" (spring 1997), "Fusion of Eastern and Western philosophy" (fall 1997), "Philosophy and historiography of philosophy – for the formation of a paradigm of Korean philosophy" (spring 1998), "Controversial problems of the Korean contemporary philosophy in the 100 years" (spring 1999), etc.

advantageous to refer to the classical sources of both Western and Eastern philosophy.

There are already some positive developments in this regard: Korean philosophers (majors in Eastern philosophy) have begun to express their philosophical position towards the problems of contemporary society – for example their contribution to the development of a philosophy of ecology. There are some women philosophers (majors in Eastern or Western philosophy) who are trying to discover liberating forces in Confucian or Buddhist classics as well as rereading Eastern philosophical classics from a feminist perspective. Some comparative studies on the concept of “deconstruction” between postmodern philosophers and Laotse or Chuangse have also been published.

The history of the involvement of women in Korean philosophical thinking is very short. In traditional Confucian society women did not have the possibility of getting an official education. In 1998 a volume of selected writings of Im Yunjidang, a woman Confucian philosopher during the Choson dynasty was published in Korean. But this is an exception.. In 1886 the first school for girls, *Ewha Hakdang*, was opened by Ms. Scranton, a missionary of the *Methodist Episcopal Church* (USA). At that time, this was a revolutionary idea, because it broke through traditional customs and gave women the chance to have a new education which was even difficult for men to access at that time. By the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century several schools for modern education were built by missionaries or Koreans. The “Enlightenment” was the keyword at the time for intellectuals who had a social commitment. In 1910, the first college for women was established within the *Ewha Hakdang* (which was recognized as a university after the liberation from the Japanese in 1945). Courses in philosophy were offered occasionally as part of general studies.

Even though there were several co-educational universities after 1945, the number of women in those universities was very small. In these circumstance *Ewha* played a very important role for women’s higher education in Korea. The *Ewha Womans University* established its Department of Philosophy in 1974. (The first Department of Philosophy in Korea was established in 1926 at the *Kyongsong Imperial University*, founded by the Japanese colonial government in 1923.) Shin Ok-Hi, an alumnus of *Ewha* (English department), was the first Korean woman who received a Ph. D. degree

in philosophy and became the first woman professor in philosophy at *Ewha* in 1976.¹⁴

At present there are about 50 Korean universities that have a philosophy department . The number of women professors is approximately 12. Among them, five are engaged in *Ewha*. Most universities have no female member in the faculty of philosophy. There are now about 80 members (women) teaching philosophy in the *Society of Feminist Philosophy in Korea*.

III. The curricula of philosophy in South Korean Universities

In South Korean universities, students begin by taking courses in General Studies for one or two years. After that they can choose a major subject. The work in General Studies is meant to provide a broad education and basic academic training in the humanities and to help students decide which subject to take as their major subject. Therefore there are two different curricula in philosophy: (a) as a part of the General Studies program and (b) for students majoring in philosophy working towards the academic degrees of *Bachelor of Arts*, *Master of Arts* and *Ph.D.*

(1) Philosophy Curricula as a part of General Studies

The teaching of philosophy as a part of the General Studies is in crisis. In the last decade the principles of “free market” and “customer orientation” has also influenced the organization of Korean universities. More and more courses have become optional. Courses as well as study programs (academic disciplines) which do not attract enough students are cancelled. In accordance with the tendency of students to regard studying at university as a preparation for a career, courses or study programs which do not give a direct help in getting a job, are chosen by only a small number of students. Quite a few courses related to philosophy have been closed.

However, this is not the only reason for the canceling of courses. There is also a phenomenon which proves to hold great interest in philosophy for students and ordinary people. Some philosophers give lectures in institutions outside the universities, for example, in cultural centers or private academies. Their courses are full. Consequently, disinterest in university courses must also have another reason: In my opinion it has

¹⁴ Her dissertation comparing the philosophy of Wonhyo (Korean Buddhist) and that of Jaspers was accepted in 1975 at the university of Basel.

something to do with the internal character of the philosophy that is taught in Korean universities where philosophy is being de-contextualized.

Recently the philosophy departments of various universities have made efforts to offer courses with themes that interest the students. “Philosophical approach to the problem of sexuality”, “Bio-medical ethics”, “Problem of modernity and postmodernity”, “Philosophy and movies”, “Philosophy of media”, “Philosophical reflection on information technology”, “Culture and thought” are the themes which presently enjoy great popularity. *Seoul National University* has integrated four courses which deal with concrete problems of contemporary society: Philosophy of sex and sexual ethics; Bio-medical ethics, Computer and mind; Philosophical understanding of the problems of modern society.¹⁵

It is clear that the curricula should not depend on popularity or be based on “fashion”. Popularity alone is not the measure of the success of a philosophy course. However, it is necessary for philosophy to be sensitive to the needs of a given time and the social reality which affect the interest of students and ordinary people.

Ewha Womans University is unique in offering some feminist philosophy courses in the program of General Studies. The interdisciplinary department for *Women’s Studies* and the *Korean Women’s Institute* plays an important role in the development of feminist curricula in interdisciplinary cooperation.¹⁶ The courses offered in the fall semester 2002 were: “Globalization and gender”, “Feminism and social justice”, “Life, society and justice”, “Feminist philosophy”.¹⁷

¹⁵ The *Seoul National University* offers nearly 30 optional courses. Besides the four courses there are 2 courses offering a general introduction to Western and Eastern philosophy, 3 courses concerning logic and methodology of sciences, 3 courses for reading classics of Eastern and Western philosophy, 3 courses on different schools of Eastern philosophy (Confucian, Buddhist and Taoist philosophy), 6 courses on the disciplines of Western philosophy.

¹⁶ In the last semester 85 courses related to *Women’s Studies* were offered by several departments (Korean Literature and Language, English Literature and Language, Psychology, Social Welfare, History, Theology, Sociology, Political Sciences, etc.)

¹⁷ Besides these courses *Ewha Womans University* offers the following courses on philosophy as a part of the General Studies: Logic and critical thinking; Problems in philosophy; Trends in Korean intellectual history; Religion and human beings; Classics of Eastern and Western thoughts; Ethical and social values in the contemporary world; Culture and thought; Introduction to Eastern philosophy.

(2) Curricula of the departments of philosophy

The courses in the universities in South Korea generally aim at giving an overview or at least mediating basic knowledge. The titles of the courses are general and do not refer to a specific theme. The courses can be classified as follows:

- General introductions to Western or Eastern philosophy
- History of philosophy (“History of Western ancient philosophy”, “History of Western medieval philosophy”, “History of Western modern philosophy-rationalism”, etc.)
- Introductions to the disciplines of philosophy (“Metaphysics and Ontology”, “Epistemology”, “Aesthetics”, “Ethics”, “Social philosophy”, “Philosophy of law”, etc.)
- Introductions to the problems of philosophy
- Logic and methodology of philosophy
- Introduction to certain schools of philosophy or to certain philosophers (“Philosophy of Nietzsche”, etc.)
- Reading classics in foreign languages

This kind of curricula which are primarily oriented to mediate the tradition has a very conservative effect.

– The lecturers are usually confined to a standardized content for teaching. There is not much room for posing new problems that are emerging from the new context and working on them. De-contextualization of philosophy is already programmed.

– The courses are usually offered as lectures in order to provide an overview within a limited time frame. This results in a very traditional, vertical teacher-student-relationship. The students remain passive. It is true that they will acquire knowledge of philosophy with time. But the question remains as to how they will learn to philosophize by themselves. There are some lecturers and professors who allow themselves to redefine the contents of the course. These professors even give up their ideal/aim of providing an overview and try instead to teach in a seminar format. These professors, however, are an exception to the rule.

– Courses on Eastern philosophy are offered in almost every university even though the proportion differs greatly from one university to the other. There are some exceptional universities run by Confucian or Buddhist institutions which have a separate faculty or departments for Eastern philoso-

phies.¹⁸ However, the number of courses on Eastern philosophy is normally much smaller than that of Western philosophy. I compared the number of professors in charge of Western philosophy with those of Eastern philosophy in ten large universities having a philosophy department in Seoul¹⁹: it was 60 to 21.

– In the curricula, Western philosophy generally comprises the philosophies of Germany, France, England and the USA. Eastern philosophy comprises the philosophies of China, Korea and India (Buddhism). This means that the curricula are oriented to the philosophies from the so-called super cultures. A critical reflection on the asymmetry of cultural power is necessary.

– There are very few courses which compare Eastern and Western philosophy. One reason for this is that there are very few professors who have sufficient knowledge of both philosophies. This results in a great deficiency with respect to a possible basis for the development of intercultural philosophy. It is necessary to philosophize about a ‘*problem*’ referring to the sources which look relevant regardless of their regional origin. It is a ‘*problem*’ that we have to try to solve. Knowledge of philosophical traditions is important in so far as it is helpful in solving the problem.

– There is no special course which poses a problem from the perspective of gender. It is possible that an individual lecturer brings a critical discussion from the gender perspective into an introductory course on the discipline of philosophy, a history of philosophy or problems of philosophy. But, according to my experience this is a rare occurrence. There are very few materials written in Korean from the gender perspective which can be used in a course. I know of just two universities or colleges which have integrated one course on feminist philosophy into their official curriculum (until 2000): *Ewha Womans University* within the framework of the General

¹⁸ The Sungkyunkwan University has a separate faculty for *Eastern Studies and Confucian Philosophy* (with 3 departments for Confucian, Korean and Chinese philosophy). The Dongguk University has the *College of Buddhism* consisting of three departments for Buddhist studies, Indian philosophy and Zen philosophy. In both universities the department of philosophy belongs to the *College of Liberal Arts*.

¹⁹ These ten universities are Sungsil, Yonsei, Ewha, Korea, Seoul National, Sogang, Sungkyunkwan, Dongguk, Hanshin and the Korean University for Foreign Studies. The 14 professors in the College of Buddhism at Dongguk University and the 13 professors at the faculty of Eastern / Confucian studies at Sungkyunkwan University are not included.

Studies and the *Methodist Theological Seminary* in the program of the Department of Philosophy of Religion.

Under these circumstances it is remarkable that the department of *Women's Studies* at the *Ewha Womans University* offers a specialized program for feminist philosophy within the Ph.D. course. The following courses are offered in this program:

- Feminist theory construction
- Liberal Feminism
- Postmodernism and feminism
- Theories of the feminist movement
- Theories in feminism
- Feminist approaches to Eastern philosophy
- Feminist epistemology
- Feminist ethics
- Dialectics and feminist theories
- Women and Religion

IV. Proposals for the integration of the gender perspective into the teaching of philosophy

It is necessary to introduce special courses which pose the problem of gender-blindness in the praxis of philosophy which claims universality. In the first phase it is especially important that the problem of consciousness based on the gender perspective becomes visible through the explicit titles of the courses offered. However, this should not lead to any misunderstandings, as if feminist philosophy was a separate discipline alongside other disciplines (epistemology, social philosophy, etc.) Feminist philosophy demands a change of perspective; it demands the transformation of the entire body of philosophy through a critical reflection based on the gender perspective.

With this understanding in place, I propose the following content be integrated into the syllabi of philosophy courses:

- (a) Critical reflection on both the role of power relations (relating to gender) in the process of theory construction and the reconstruction of history will explain why and how women have been excluded in the systematic construction and historical reconstruction of philosophy.
- (b) The biographical and philosophical work of women philosophers is to be introduced into courses. The status of women philosophers and the historical meaning of their achievements should be retrieved. If you offer an

introductory course on the history of philosophy, efforts have to be made to investigate whether there were women philosophers in the period you plan to deal with. For example, if you introduce Leibniz, Anne Conway, from whom Leibniz adopted the concept of Monad, has to be acknowledged. The meaning of Aspasia in relation to the philosophical method of Socrates should be included in courses on ancient Greek philosophy. If you deal with the theme of human rights and if the *Declaration of the right of the man and the (male) citizen (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 1789)* during the French revolution is part of your program, the *Declaration of the right of the woman and the female citizen (Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne)*, published a few days later by Olympe de Gouges (1748-1793), should be included.

(c) Critical discussions on the patriarchal components of a philosophical theory – whether expressed explicitly or implicitly – have to be included in any course dealing with the philosophy of the relevant philosopher. For example, in a seminar introducing the philosophy of J.-J. Rousseau, discussion of the status of women in his philosophy (beginning with the criticism of Mary Wollstonecraft, 1759-1797) should be included.

(d) There are themes (for example, gender inequality) which were originally dealt with by a philosopher but neglected by his (or her) interpreter(s) or by the historians. Special attention needs to be paid to the question as to why they were neglected and whether and how a gender-discriminative motivation played a role. This question should be an integral part of the relevant course.

(e) A change of perspective makes different things visible. With the development of feminist philosophy in the last 30-40 years new themes have emerged in the field of philosophy. The problem of 'otherness' or discourses on 'gender difference' (Judith Butler, Luce Irigaray, Hélène Cixous, etc.), 'body' as a philosophical theme, 'eco-feminism', 'care ethics', 'sexual politics' are some examples. Courses dealing with these new themes should be integrated into the official curricula of philosophy.

Choe, Hyondok
hyondok@web.de

Ricardo Salas Astrain

The Teaching of Philosophy in Latin America. An Intercultural Point of View

1. Introduction

The organizers of this *V. International Congress for Intercultural Philosophy, Gender and Education: The Reconstruction of our Philosophical and Curricular Traditions from the Challenges of the Intercultural and Gender Debate*, have requested us to reflect on the teaching of philosophy from the intercultural point of view. It has seemed wise to integrate this issue into a broader problem within the field of the transformation of the studies of humanities. It seems to me, that the discussion concerning a curricular innovation that would allow for reforms in teaching the humanistic disciplines and the election of the guidelines for the new Plans and Programs for University Studies, generates a good starting point in order that the traditions in tension which are the foundation of this intercultural approach, be made explicit. I approach the question of the teaching of philosophy from the experience of Chile, the experience of the university in which I work, and the debate generated in other universities. These discussions, I believe, can also be found in other Latin American countries that are trying to modify their study and teaching systems according to certain international standards and requirements. In these changes, there are a series of byways that not only have to do with philosophy itself, but also, basically, with the whole of the humanistic disciplines. Through this paper, I would like to contribute, critically, to a polemical debate, in particular as it regards the official tendencies of certain governments that wish to, in a certain way, reduce the presence of humanistic studies in the schools and colleges, and, philosophy studies in particular, by showing its connections with the diverse forms of understanding cultural relationships and the identity process of a globalized world, but in a more profound way, through the transmission of a sense or meaning of what is human.

From the beginnings, in Renaissance times, the meaning of humanities has been tied in with the philosophical and cultural debate, on what the role of the liberal arts, such as history, poetics, rhetoric, literature and moral

philosophy, has been in the formation of the human experience.¹ Part of the later discussions evidences, that these studies are a part of a “philosophical atmosphere” during the latter part of the XIV century and the XV and XVI centuries: centuries that mostly coincide with the origins of the European modernist culture. In this sense, although these humanistic studies precede, for the most part, the emergence of modern science, they pose a theoretical-epistemological problem that in the next centuries must constitute the framework for the development and valuing of the formal model of scientific rationale that has been predominant from Descartes up to our times. Although Burckhardt’s thesis, that humanistic studies in Italy discovered “man as man”, might be arguable, it seems that, in effect, they contributed in changing a scholastic anthropology, because it clearly assumed man [sic] as a historical being, linking him to poetic, literary and mystic expressions. In this sense, I would like to frame the problem of the teaching of philosophy in Latin America within a much broader debate concerning the transmission of a cultural knowing of the rich human experience in which the meaning of “what is human” is in jeopardy.

In this paper I would like to begin by stating some general indications concerning the humanities, in order to show the issue of the teaching of philosophy from an intercultural point of view, as the formation of a meaning of the human experience. The presupposition in this reflection has to do with the fact that the transmission of the cultural sense, in the teaching of philosophy, is becoming problematic with regard to the learned model of the European university traditions, particularly with regard to classic philosophy, which is, a product of the imposition of a technological and instrumental model of rationality that tends to expand to the whole of the university formation model, and that does not recognize the relevance of humanistic studies because they do not support, in a direct sense, the construction of an economic and instrumental modernity. Lastly, the diverse traditions of thought concerning identity within the Latin American Universities today that itemize the sense of culture, do not help either, to find a common level of “discourse”, for the task of reforming the Plans and Programs, in order to reach an agreement so that they effectively adjust to the inherent rationalities of our worlds of life.

We are, therefore, able to grasp that the problem of teaching philosophy is quite complex, as it alludes to a breach of the classical model of Western

¹ Cf. Kristeller P., *El pensamiento renacentista y las artes.*, P. 10.

philosophy, and that causes a problem stemming from the recognition of the various types of traditions that we should incorporate, and discriminate from those that are either not profitable, nor relevant for the legitimization of the knowledge that needs to be transmitted. By incorporating the problematic of philosophy within the framework of the humanities, we want to underline that philosophy plays a relevant role in conforming a formation project for the human being in these societies that are undergoing modernization.

As a simple outline, I would propose the detailing of the various uses that we might give to the notion of the studies of humanities that would allow us to further the current debate on the teaching of philosophy in Latin America. First of all, it should be recognized that this notion reverts to the contribution of the classical disciplines in the formation of a university student, who is aware of a cultural heritage that has been branded by the European university: classical languages (Latin and Greek), the history of ancient civilizations and, Greek and European philosophy. Second, it should also be recognized that, more recently in other newer universities, this notion has incorporated some contributions of the human sciences, such as linguistics, anthropology and sometimes aesthetics. Third, this notion appears as an institutionally operative concept that allows for the integration of human areas that have their core in the integral value formation of the students both in the civic and personal spheres.

Through these three levels and other specific reformulations that might be found in other university institutions, it is evident that humanistic studies are a part of a field of theoretical, cultural and institutional discussions that are in no way exhausted, but do appear questioned by a type of instrumental university teaching. In summary, through the problematic notion of humanities, it could be said, that the Latin American Universities today, find themselves with the difficulty of converging humanistic studies – that revert to those historical, cultural, ethical and literary dimensions – with the scientific-technological studies that tend to predominate in the current study programs and that disavow the relevance and pertinence of the studies concerning the human being.

Latin American Universities, from our point of view, are in a deep crisis that is not only institutional, but that, above all, reverts to traditions in conflict, to the tension between inherited and emergent values, and in particular, to fine-tuning the question of cultural identities of a Latin American

within a globalized world. It is here where I believe that the intercultural point of view of the teaching of philosophy should be inserted, as well as a new conceptualization of the humanities as the formation of the cultural meaning, not in the classical reductionist sense as was proposed by the European Universities, but as a recuperation of obliterated traditions, in particular the ethnic and regional. The interpretation of humanities at the core of the Latin American Universities requires, therefore, the generation of *a contextual and integral human formation*. It is not only a question of reflecting on the contributions of history, language, moral philosophy or ethics and aesthetics among others, but it constitutes a type of formation that responds to the demands of the social and cultural reality of Latin America; this need to generate subjects rooted in their own cultural contexts, is a part of the reflection of many thinkers in Latin America.

We can now underline the specific purpose of this paper: to theoretically deepen and mature a critical notion of philosophy and humanities in the context of the current debate in Latin America over the theories of modernization, and in particular the dispute among various Latin American thinkers that has emerged regarding cultural identity. In this sense we will try to pose the problem of a notion of the “classic” humanities that we have inherited – as well as so many other categories – with the purpose of rescuing a new notion that can be adjusted to the current intercultural debate, that may help to show that the teaching of philosophy requires the incorporation of new forms of rationalities present in our cultural contexts.

The thesis we would like to pose is that the dispute concerning cultural identities could be an essential part of an analysis on the role of humanities in our universities and in particular the posing of the essential role of the philosophy from an intercultural viewpoint, because philosophy is not reduced to a rational formation determined by Greek philosophy with the “classical languages” as parameters, but that requires the assumption of the various interpretation problems that we have, concerning other forms of philosophy that we have undervalued, such as the Hindu or Chinese philosophies, not having mentioned yet, the indigenous or the *mestizo* traditional philosophies, which have been and are a part of our historical experience, of the language that constitutes us and of our “common experience” – as Giannini would say – which is the way for us to value the Latin American world. In this sense the problem of teaching philosophy in Latin America, cannot be resolved without understanding the various debates relating

to the diverse traditions of cultural identity. The diversity of questions that arise when constructing our Philosophy Plans and Programs in Latin America imply, that a discernment should be carried out concerning these identity perspectives, on what we are or what we are not, and what we should or should not be: To teach or not to teach philosophy? Does it make any sense to teach our Spanish speaking philosophers? What type of philosophy should be taught preferably: European philosophy, North American, Latin American? Could our indigenous cosmovisions have any relevance to our university study programs?

Each one of these questions refer to a complex historical, linguistic and ethical-political debate specific to each one of our Latin American peoples. This is the reason for avoiding quick generalizations that nullify the different specific historical processes. On this level, our focus will show that the existence of the diverse interpretative models for identity, constitute the different forms – always plural – that assume the various conflicting cultural identities of our concrete societies, which require an intercultural approach. In other words, we find ourselves before various interpretations of historical experience, which is why it is best to speak in plural, but these identities are in a certain way “attracted” by the constitution of a new figure of reason that aspires to overcome the monocultural version in order to become a part of historical and cultural contexts².

We could begin by posing a gargantuan question: What happens with the ideas of cultural modernization, of modernization and of cultural identity, if the Latin American theories expounded in recent years by thinkers such as Zea, Roig, Scannone, Morandé, Kusch, Brunner or García-Canciani are taken into account? As has been suggested in various recent works³, these notions appear – such as the notion of humanities that interests us – in their poly-semantic qualities, hinting into a debate between different philosophical, cultural and political projects between noted intellectuals, but that could also be misconstrued categories for understanding the social, economic and political processes of Latin America, because they can be used as ideological justifications of neo-liberal globalization.

In synthesis, the category of modernization and of cultural identity in

² Fonet-Betancourt, R., “A *Ética do discurso – Racionalidade e Contextualidade*”, in *Sidekum, Ética do discurso e filosofia da libertacao*, 1994, P. 11.

³ Vergara and Vergara, “*La Identidad cultural latinoamericana*”, P. 78 ss. and Salas R., “*Hermenéutica y Modernidad en América Latina*”, P. 54 ss.

Latin America necessarily revert to a “conflict of interpretations” as P. Ricoeur would say, because they are a part of different irreducible interpretative schemas that want to account for an experience and a praxis of subjects and historical communities. In a schematic manner, we will underline in this paper, the various essential elements that are emphasized in three interpretations that are in effect in our countries, *ethical-religious* in Morandé and Scannone, *cultural critique* in Brunner and García-Canclini and *subjective-utopic* in Roig and Hinkelammert.

In taking this route we wish to show the hermeneutical problem where it becomes necessary in order to make explicit the interpretation processes, but above all, we want to answer the questions relating to the presence of philosophy in our university formation programs. This is the intercultural point of view that needs to be laid out from the diverse contexts, that is their own theoretical places and places of praxis. This treatment favors the thinking of an hermeneutic of cultural identity stemming from a conflict both of discourse and praxis, that hinders the acceptance of an essentialist thesis of cultural identity and that requires delving into an intercultural proposal, that is making way today in Latin American thinking.

The categories that we are trying to study in depth, need to be pierced by a necessary **intercultural critique**, in order to detail the monocultural uses to which we have been accustomed in our philosophical formation, and to discover the various reasons that emerge from different contexts, as well as the cultural meanings of the new emerging subjects. But this intercultural critique does not necessarily carry towards an amorphous explosion of interpretations that carries forth to a philosophical relativism in the theoretical sense (radical contextualism), or to an immobility on the level of action, but rather, it requires that they be placed in the theoretical and disciplinary place that corresponds them.

The question then would be, how to pass the sieve of critique of philosophical traditions in order to fit the vision of a new way of teaching philosophy that answers to a movement in history and that allows for a diversity of rationalities open to a plural human future?

2. The debate on modernity and cultural identity in Latin America

It is recognized that social sciences have had serious difficulties in thinking of the complex totality of a continent pierced by socio-economic contradictions and paradoxes that show the lack of possibility of compre-

hending, in an integrated manner, the problems that cultural and social change pose to our societies. With the temptation of a dichotomous analysis, as was done in past decades, or of fragmentation, as is presented in some post-modern exaggerations, the need to further a more radical critique of the concept of modernity becomes clear, as well as of the principal consequences that ensue, in order to formulate a theory of cultural identity. The Chilean sociologists, Morandé and Brunner engaged in a critique of the modernizing sociologies of these past years, that have ended in a reformulation of **cultural modernity**. For Brunner the emergence of the theories of modernization are relevant because they allow for the search of the actual origin of cultural modernity. For Morandé on the contrary, these theories should be critiqued because they have not unmasked the ideological role of the sociological theories, which have accepted the presupposition of the Enlightenment in identifying the area of values and the area of functionality of structures. Let us see how we can re-state this debate in the broader frame of a Latin American analysis of cultural identity in the perspective of integrating our problem of humanities.

For many years Latin American reflection, has been preoccupied with the issue regarding the relationship between the social systems and the symbolic systems. Among Latin American authors, there are profound reflections and in this sense, which explicitly approach the relationship of the values and the concrete forms of life in conflicting societies. It is precisely within that conflicting and inter-subjective weaving of life, of values, of symbols and of practices where it is found that, the sociologies of modernization have not been able to grasp the specificity of the culture and cultural identity: “It was in recent years, when all of the modernization and social change programs fell into a crisis (the developmentalists, the popularists, the marxists), that the Latin American sociologists began to study culture, particularly popular culture”⁴. The evolution of the debate over the conceptual frames of modernity have shown that it is necessary to assume – so as not to be left with a reductive socio-economic perspective – the meaning and sense of our countries’ cultural assets.

Let us briefly consider the topic of value-culture within the theoretical dispute of values in the contemporary Chilean and Argentinian thinking. In Chile and Argentina, there are great notions of cultural values: on the one hand, a notion that integrates cultural values with social life; and on the

⁴ García-Canclini, N., *Las Culturas Híbridas*, P. 233

other hand, one that considers cultural values as simple determinations of social and historical structuring. Let us initially consider, the contributions of a few sociologists (P. Morandé, García-Canclini and J.J. Brunner), and of working philosophers (A.A. Roig, J.C. Scannone, F. Hinkelamert), and, in a second moment, to open up to converging reflections of other Latin American thinkers that can help us to establish a deep link with humanities, and in particular to answer the question on the teaching of philosophy from an intercultural perspective.

a) The wisdom component of cultural identity

The Chilean sociologist, P. Morandé has made known a typification of an hermeneutic of traditions, insofar as from it springs the only way of justifying a conceptualization of a Latin American critique of instrumental reasoning, that consists of considering the place that values have in social life, specifically those values constituted in the first great cultural synthesis made possible by the Catholicism of the XVII Century.

According to this author, the Latin American *ethos* can always be characterized by the presence of Christian values that have been safeguarded by the popular crowds, who, in turn, have rejected modernization.

For Morandé it is not possible to establish a satisfactory link between productive forms and values, if the cultural tradition present in our peoples is not assumed. This is the reason for which the problems of our peoples are not resolved in the economic or in the political arena, because identity is played out in the cultural arena: “The concept of culture represents the only door from the universal to the particular, not only regarding the ‘Latin American’ situation, but what is more important, Latin American ‘identity’”⁵. For Morandé the relationship between culture and modernity is tight because the paradigm of modernity or of modernization cannot be solved, without approaching the hermeneutical analysis of the Latin American ethos.

A number of questions arise from the perspective of the subordination of morality to the economic functionality, as has been occurring during the last period of developmental proposals and lately with neoliberalism. This sociologist poses the following questions: “Should modernization sacrifice

⁵ Morandé, P., *Cultura y modernización*, P. 11. See a critique of this concept of cultural identity in J. Larrain, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*” in particular Chapters V and VI.

the cultural, national, regional or local traditions, or should the conservation of culture on its own, sacrifice the evidently greater well-being that modernization has made possible?" He himself answers the question: "Certainly, no one will reasonably opt for one of the two aforementioned alternatives, and sacrifice the other. The issue behind the counter-position is, how to reconcile both aspects."⁶ This is a suggestive idea if we take into account that the problem is not to establish disjunctives at the interior of an economic and life community, but rather to show its articulation and better yet, the subordination of one to the other.

Morandé's intention would be "to try to make modernity and cultural identity commensurate. In this way, the danger that modernity might represent to cultural identity is such, if patterns of modernity alien to ours are followed, or if the contrary were the case, if it is possible to think of the development of our countries"⁷. In this sense, Morandé analyzes cultural identity from a foundational historical experience (the baroque) and a foundation of a religious majority (Catholic), and does not define the ethos through relations of domination, but rather from the idea of a cultural synthesis.

The central issue of this hermeneutic of traditions consists of showing how this baroque, catholic and *mestizo* ethos, has been molten together in our peoples, establishing continuities and common elements with regard with our particular cultural syncretism, this ethos would find itself specifically in the persistence of the popular religiosity of Latin America. This ethos as such, in general, has been unrecognized by the progressive and enlightened elites, that have tried to change our cultures, and therefore the ethos, and through that, have forced their own identity nucleus. We are set before a certain ethics of tradition, that is engendered in the resistance to the process of rationalist homogenization, insofar as it does not respond to its own ethos. A radical critique has ensued towards the Enlightenment and of the Illuminism and modernizing projects.

This reflection is not an exclusive part of the discussion over modernization and culture in countries that are specifically influenced by modernity, because other works carried out in other countries by other philosophers that endeavored to reconstruct a cultural ethos based on the indige-

⁶ Morandé, P., "La pregunta acerca de la identidad iberoamericana", in *Persona y Sociedad*, X/No. 1 (1996) P. 97.

⁷ Revista Tablero, "La cuestión de la identidad", P.42.

nous thinking and traditions, have countersigned and validated Morandé's thesis. This is how this hermeneutic of baroque traditions can be linked theoretically with the perspective elaborated in the decade of the 1970's by the Argentinian thinker, R. Kusch, on the indigenous and popular thinking in America. Kusch has very serious critical observations to those who try to define this ethos through an ethics constituted in "*mestizaje*". It is true that we must recognize that between the value perspective of the baroque cultural ethos, and the ethos of being of a 'deep' America, there is a great distance. It is clear in both that the possibility of assuming a recognition of what we are, passes through the recuperation of the values of indigenous and popular culture scorned by the elites. The ethnicity of the Latin American people does not require in any way the critical mediation of a foreign rationality, but rather the assumption of what is popular and that resists the rational.

Also in J.C. Scannone we find a somewhat similar reflection regarding the relevance of a community "we", and the valuing of a wisdom rationality, which is expounded in an single article under the title: "The historical mediation of values" ("*La mediación histórica de los valores*"). In it he shows that the ethical problems of the different modernization problems that society has experienced as well as the Latin American culture, come from a will that imposes logic and that does not respond to the community wisdom sense of our people. This carries forth the idea that value mediation in the modernity projects require a philosophical "critique".

In philosophical terms, it endeavors a critique as an adjective to "ontological", of the historic-cultural projects which he considers not authentic, to immediately propose a search for social, economic and political change based upon a ethical-cultural nucleus, which he designates with the expression 'cultural ethos'. "By 'cultural ethos' I understand the particular way of living and living ethically in the world, that a historical community has (a people, a family of peoples), as such, in its history."⁸ For Scannone this notion includes not only the economic, social and political structures of co-existence, but also an ethical-wisdom nucleus of the principles lived out and the values that orient these principles.

Scannone's thesis is that historical mediation of values is above all ethical because cultural ethos is constituted as a fundamental cultural election. But this philosopher recognizes that the ethical-community election in

⁸ Scannone, J.C., "*Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*". P. 148.

the different social sectors is neither univocal nor homogeneous, because of this, it seeks to understand Latin American history as the history of an antagonism which opposes the community project to the project of another community. The principal criteria for an “ontological” critique of the social and political projects in Latin America are: they should be rooted in their own historical-cultural source, the presupposed mediation of values should be dialogical (a dialogue between the peoples and the cultures), the new emerging synthesis should allow for conflicts within their core, etc.

Scannone’s preoccupation in arriving at a decision between diverse alternative projects, allows him to elaborate a perspective capable of detailing diverse levels of inclusion and exclusion, which is more complex than Kusch’s reflection concerning the peoples as, detailing a sense of community of an ethical-historical “we”, requires showing its complexity, which he recognizes in a double distinction of the “we” that allows him to understand the different inter-relationships between the diversity of dominated social areas, and to detail the possibilities of opening up to the exterior. He distinguishes between an inclusive we and another exclusive we, that allow to clarify an important aspect of the relationship with intra and extra domination systems and to lay down the rules that allow for interaction:

“The inclusive we towards the inside and the exclusive of the others and other we-s, towards the outside, which as institutionalized the relation with those according to unfair rules of exclusion, is therefore, ethically questionable, criticized and subject to interpellation from the ethical-historical exterior of those others: in fact in Latin America, on the part of the poor. These also conform a “we”. Even more when they are not only oppressed and eventually are oppressors of other poor, but insofar as they are ethically exterior to the system, that is they transcend it by their human dignity and their ethical alterity, they form an “inclusive we”, ethically open towards the inside and towards the outside and are historically creators of new alternative institutions.”⁹

b) Cultural identity as plural processes of discourse

Brunner considers the place of “cultural modernity” at the core of the Latin American societies from a somewhat different definition than that

⁹ Scannone, J.C., “*Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas*”, *Stromata* 374 (1994), Pp. 163-164.

mentioned before: “Culture is a universe of meanings that are not communicated, nor exist independently from its manner of production and reception, consumption or recognition”.¹⁰ He clearly states that the search for a *sociological meaning of modernity* goes hand in hand, not with the philosophical, religious or political conditions of European thinking, but rather with the determination of the organizational nuclei, that reduced to their minimal units, are essentially sociological: 1) school, 2) enterprise, 3) markets, and 4) the power constellations – “hegemonies” –¹¹. However, it is not difficult to fathom – as certain modernization theories have sustained, that this process is strictly linear, it is mostly an heterogeneous process, as well as polyvalent. This new situation of Latin American society and culture, is what our author will call *modernity*.

According to this sociologist, Latin American social sciences have been careless with respect to cultural problems in such a way that they have presented two limited perspectives: the perspective of functionalism, that deals with whether culture is an obstacle or supports modernization, or the perspective of over-understanding which exaggerates what appears as a resistance to thinking and which in the end cannot be reflected on in any way. According to the thesis presented in “*The Broken Mirror*” (“*Un Espejo trizado*”), and later seen in depth in other texts, Brunner sustains that the cultural issue in Latin America should be conceptualized differently because the international markets – motors of cultural modernity, according to him – produce and reinforce an incessant movement of heterogenization of culture, creating, stimulating and re-producing a plurality of logics that operate simultaneously.

Cultural modernity cannot be understood under the idea of **one** culture or of **a** cultural substratum, but rather from cultural heterogeny.

“Cultural heterogeny in the end, means something very different than a diversity of cultures (sub-cultures), ethnic communities, classes, groups or regions, or merely a super-positioning of cultures, whether these have found a way of synthesis or not. The direct meaning is: a segmented and differentiated participation in an international market of messages that penetrate the local cultural network through and through, and in unexpected ways, that carries towards a real implosion of senses,

¹⁰ Brunner, J.J., *Cartografías de la modernidad*, P. 157.

¹¹ Cf. Brunner, J.J., *Cartografías de la modernidad*, P. 125.

consumed/produced/ and reproduced and to the consequential de-structuring of collective representations, faults in identity, yearnings for identification, confession of temporal horizons, paralysis of the creative imagination, loss of utopias, atomization of local memories, obsolescence of traditions.”¹²

What is relevant for Brunner, in the analysis of a culture, is not cultural traditions, but rather the emergence of new cultural forms associated to cultural usage as are found in the great Latin American cities.

The analysis of cultural identity is displaced then towards what happens with institutions and enterprises that generate culture, and in particular with the consumers. What is clear in this interpretative frame is that identity is not a part of the socio-cultural and historical reality, but rather that it appears as an effect of the discourse:

“Collective identities belong to this class of objects that are created by the way people talk about them. In fact, those identities – of peoples, of ethnic communities, nations or continents – have no substance; they are not out there, as something that we can grasp... Their substance is made up of discourses, interpretations”.¹³

Brunner’s observation would apply to the epic visions of identity as created by authors of literary works, historians, and essayists, that continue to insist on a search of “what we are”. Following a term which is in vogue, it could be said that the diversity of plural processes that emerge from cultural modernity, do not necessarily pose a problem regarding cultural identity, but above all the “*collage*” of cultures that is emerging without interruption, to a *cultural* identity, that understands itself as “*collage*”.

Brunner’s perspective has been broadened by García-Canclini, from the analysis of hybridization that emerges from the impact of mass media and cultural industries. The main thesis that is found in *The Hybrid Cultures (Las culturas híbridadas)*, is an affirmation of the pluralism of the Latin American culture. For him it is necessary to accept the pieces and the multiple combinations between tradition, modernity and post-modernity in order to analyze the cultural processes of the sub-continent.

The contribution of García-Canclini is important because it allows to show the various processes of Latin American cultures, particularly in the

¹² Brunner, J.J., *Un Espejo trizado*, P. 218.

¹³ Brunner, J.J., *Cartografías de la modernidad*, P. 191.

larger cities. According to him, traditions should not be placed in opposition to cultural innovations, precisely because cultures are always characterized by their way of creating new elements from past heritage. He states that modernity can be defined by four main aspects: emancipation, expansion, renewal and democratization. García-Canclini concludes that:

“...there is not just one form of modernity, but various, unequal, and sometimes contradictory. Both the transformation of popular cultures as well as fine arts cultures, coincide in showing the heterogeneous realization of the modernizing project in our continent, the diversity in the articulation of the liberal rationalist model with ancient aborigine traditions, with the catholic colonial hispanism, with the socio-cultural developments of each country”¹⁴

From this thesis the cultural modernity of Latin America is analyzed through the permanent “landslides” between what is being cultivated and what is popular, what is national and what is not. Culture appears not as an entity but as a construction. The term “Hybrid”, – an adjective to culture in the title of the book – is used to designate the aspect of fragmentation and cultural renewal; “hybrid culture” means that all Latin American cultures are the result of a “diversity of intercultural intermixes”¹⁵.

According to the author, Latin American cultures have been forged by sedimentation, juxtaposition and inter-cross processes of indigenous traditions, Hispanic Catholicism, and the modern political, and educational actions, as of modern communications. Latin America will then not have a single identity but various identities, because the visual culture multiples the possible visions and by doing so, it multiplies the identity spaces: “The identities show up in different times and spaces simultaneously, in apparently contradictory spheres, in dominated cultures and sub-cultures apparently antagonistic, in communication to masses and fast images, in a plural and hybridizing manner.”¹⁶

García-Canclini asks himself if the issue of discontinuity, the relativization of ethnic, artistic, religious, political intermixing, does in fact strengthen the power of the cultural enterprises and of the states. Both are, together with the religions, the ones preoccupied with guiding and under-

¹⁴ García-Canclini, N., *Las culturas híbridas*, P. 235.

¹⁵ García-Canclini, N., *Las culturas híbridas*, P. 15.

¹⁶ Revista Tablero, “La cuestión de identidad”, P. 45.

standing the great networks of cultural objects and meanings. This author states that the success of the neo-conservative policies is due to the fact that they have rapidly understood the socio-cultural sense (meaning) of the new power structures.

However, García-Canclini does not accept some of Brunner's theses regarding the concept of cultural modernity. The main criticism points to the fact that the categories of this Chilean sociologist, do not account for the character of popular culture in Latin America, because their vision is excessively sociological, leaving behind the semiotic-anthropological aspects of what is cultural. To further this claim, it is relevant to try to create a tension between these two ways of approaching culture and what is cultural. In order to grasp the piercing issue of the cultural demands that emerge with the modernization of the productive and consumer system.

c) Cultural Identity as a Historical Utopia

Another perspective of this topic is broached by A.A. Roig and F. Hinkelammert, with regard to, and that emerge from other theoretical places different to those of the ethical-wisdom proposals and the analysis of cultural consumerism. A.A. Roig has made a relevant contribution to a "philosophy of the forms of objectification" related to concrete societies, as he has pointed to the quest for the norms for objectification on whose base the cultural world has been constituted, among other aspects. Within this framework, Roig poses the question, wouldn't it be so that this philosophy is also an inquisition, equally critical, and, because of this, a projection of our ethnicity? The question acquires sense for this author, if one thinks of the deep devaluation that concepts and valuations offer, on whose base our making philosophy had been traditionally organized.¹⁷

In the reconstruction of the predominant ideologies – Roig thinks – the problem of a Latin American ethnicity, is imposed as a priority. For Roig there is not one "reason" but rather, "forms of rationality", and that these are incarnated in such a way in the contradictory social worlds, that they manifest on one hand, and hide on the other. If this is correct, universality and alienation are two sides of the same problem, because these would be the clues of that ethnicity that would be subject to reinforcement and revitalization.

The "critique to Latin American Reason" that Roig propounds is a theo-

¹⁷ Cf. Roig, A.A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, II. P. 136.

retical and practical foundation because it seeks to answer the projection of an ethnicity, that is profound in our peoples. In this sense Roig argues:

“An objective morality that searches constantly for its sense-of-being, a quest in the end which is the human quest, as the only valid richness, over and above all fetishisms; which will have ‘alienation’ among its fundamental topics, from the base of the fact that not all has been said on the topic, and that there is plenty, at the same time, which has been accumulated in one way or another on the matter, throughout our historical experience, the experience of our people. We must bear in mind that the ethical, issue carried out as a universal value, and attending to what is human, is also richness; finally also, if ethnicity constitutes the world of our objectifications, there is no doubt, that over and above all pragmatic responses that consider it “as a given”, we should be in a condition to strive for the necessary modification of the indispensable social bases for their unfolding.”¹⁸

It is our contention that Roig is one of the authors who has more clearly displayed a proposal to “analyze the values present in the Latin American culture”, stemming from ‘integrating concepts’ that are neither oppressive nor ‘ideological’. For Roig, the symbols and practices of our cultures are semiotic systems that “not only designate, but above all establish the norms and have their own weight because of their value. All symbolism is an axiology”¹⁹. This is the place where the integrating aspect of values can be studied, as well as the specificity of the hermeneutic with which they are associated; for Roig this searches for the determination of the direction of the symbols, their “axiological weight and possible normative strength, with all of that which is organized and, we could say, qualified, – all that could be understood as theoretical contents –. Hermeneutics goes hand in hand, therefore, with the ideological issue in the double sense mentioned above”.²⁰

In this sense, “the justifying discourse could be characterized, among other aspects, because within it, the ideological burden (and therefore, the way with which the symbolic is grasped and also how, at the same time, the

¹⁸ Roig, A.A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, II. P. 141.

¹⁹ Roig, A.A., *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*, P. 78.

²⁰ Roig, A.A., *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*, P. 78.

symbolic plays its 'semantic directional' role), appears to be strongly located on the dichotomous...The 'revertive discourse' also has dichotomy as its starting point, but its 'sense' does not necessarily point to a confirmation or justification of a future situation, once the reverting is obtained, but rather, it deals with the category of 'liberation'"²¹, in this sense, symbols such as "Guadalupe"; the new land, the larger homeland, could be either justifiers or liberators.

Roig's thesis stems from a true analysis of the history of the ideas from which it is indicated that European thinking, almost from the beginning of modernity to our times, has experienced a crisis which is based on the self sufficiency of scientific rationality justified by the Cartesian *ego-cogito* and its historical-political version as the *ego conqueror*, that has not died, but rather, remains present in the crisis of current cosmopolitanism which is exemplified in the ideology of a 'sole thinking': "We are before an ideology supposedly cosmopolitan that comes to hide the world power of a State, that does not cease to exercise a strong internal nationalism and to whose power sectors, the nationalisms of the so-called "Third World", are bothersome"²².

Within this framework, an understanding of an identity is posed, that emerges from our historical-cultural specificity. Roig asks: How are we to construct our discourse, so that it expresses that which we are and does not imply the denial of the others? How to accomplish that our universals are really concrete and, therefore, not merely ideological? Is there something in our cultural situation, that may favor us in the aforementioned sense, in addition to our will and our conscience?" In a text he stated:

"...whichever the principles of identity that we set into action, they must emerge from our own social reality and from a history – ours – creatively assumed from our current situation. And concerning the state, our answer cannot be any other than of opposition, once again, to pseudocomopolitism, that denies in the end, the particularities of our people, without that signifying, – which would be absurd – the return to the ideological Hegelian project in which ethnicity was constructed at the expense of morality, and much less return to irrational valuations

²¹ Roig, A.A., *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*, P. 81.

²² Roig, A.A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, I. P. 50.

of particularities, which however must be defended”²³

The central thesis of Hinkelammert’s book: “*Critique of Utopian Reason*”. (“*Crítica a la razón utópica*”) posits a proposal that is linked somewhat with Roig’s. Hinkelammert creates a balance of what has occurred with the defeat of various socio-economic and political change projects in Latin America, in particular with the difficulties that the neo-marxist project has had in the economic and political arena. In very abstract language, Hinkelammert opposes the defeatist thesis associated to the new stage of capitalism that invades Latin American history, that goes hand in hand with the authoritarian governments. He rejects this growing economic pragmatism that emerged worldwide in the 1980’s and that maintains the impossibility of building a more perfect society in solidarity, where all men and women may have the necessary means to live.

In synthesis Hinkelammert’s contribution resides in the fact that the Latin American modernity of these recent decades was associated to new development models that have not been able to be concretely evidenced; these have been provisional projects that have not been able to solve the crisis of Latin American countries. The challenge today would not be to sum ourselves to the defeatist position of some post-modernists who project the worst of modernity; it is rather, an issue of refocusing utopia as the “absolutely impossible”, which is, in the end, a metaphysical issue. But the analysis of the concrete society should carry us to a rethinking of a tension relationship and a complementarity between the macro-economic and market imbalance²⁴. We will indicate below, some links between this challenge of a new utopia and a concept of humanities that answers to these pejorative interpretations of the ideals of modernity that are currently being spread.

3. The problematic of what is human, in the Latin American debate: between identity and interculturality

We have indicated in the introduction, the need to consider different levels in the constitution of the modern notion of the humanistic disciplines in order to insert the topic of philosophy in our Latin American Universi-

²³ Roig, A.A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, I. P. 51.

²⁴ Hinkelammert, F., “*Utopía y proyecto político. La cultura de la postmodernidad*”, in *Nueva Sociedad* 91 (1978) P. 128.

ties.

We sustain that one of the fruitful perspectives that we have available from an intercultural point of view is that, it hands over clear indications on the role of a reason open to the various worlds of life that characterize our cultures. The problematic situation of the university world today is that there exists an 'interpretative conflict' regarding the cultural sense of modernity and the way that it is linked with our life communities, bearing an influence in its lifestyles, practices, symbols and narratives, which hampers the maintenance of the Western and European tradition that prevailed in the humanistic studies, philosophy in particular.

The Latin American debate over cultural modernity, seems relevant to us in order to shed light on the traditions that are in jeopardy with the reform of the philosophy curriculum, because it allows to partly fine-tune a diagnosis regarding the crisis of the scientific-technical rationality, and the critique to a determined philosophy of consciousness that has supported it, which is therefore called 'a reconstruction of the idea of reason'.

The crisis of this formal and instrumental rationality and the recuperation of the practical rationality proper of the worlds of life, allows for the recuperation of the historical contexts in which the cultural sense and the experience of what is human is formed. This critique of the formal and instrumental rationality is what allows for an explanation of other forms of rationality that had been marginalized by a narrow scientific rationality and that the teaching of philosophy needed to incorporate. The rationalities that emerge from the diversity of worlds of life are the base for human conviviality, that does not follow the instrumental schemas that tend to predominate in the public space marked by a type of instrumental reduction which is a part of an 'anthropological revolution'²⁵.

On the other hand, if we were to assume an hermeneutic model of reason, which was underlined by the sociologists and philosophers mentioned in the first part [of this paper], we could establish the inherent limits of the techno-scientific model, that prevails on account of globalization – that integrates only the instrumental part of the modern reason project – establishing the ethical-cultural mediations that allow to place the subjects in the cultural contexts where they interact. Part of the problem that underlines the approaches of the theoreticians of modernity is that rationality is not reduced to an explanation of the structures of our complex societies, but

²⁵ Fornet-Betancourt, R., "*Transformación Intercultural de la Filosofía*", P. 343 ff.

rather, that they also point to an understanding of the action of the subjects, the communities and the peoples. To continue the contribution made by Larraín, we take into account that, not only do we have to over-value the public versions of the discourse on identity, but also the private versions of day-to-day life, “because it is precisely this day-to-day that better reveals the ideological character of the discourses regarding identity”²⁶

The debate that we have focused on shows that the task of teaching to think in a contextual value-cultural order, in which it is fitting to place the problem of the identities of our societies, becomes extremely “relevant” in countries which are rapidly undergoing modernization, such as ours, because philosophy from the intercultural framework is able to contribute to achieve more pertinence within a university milieu, evermore submitted to a formal technological rationality that Markets and Technocracy demand. The teaching of philosophy helps to clarify the cultural rationalities of the subjects and the peoples, where the university projects not only require to focus on the professional aspect of studies, leaving behind other studies, but rather that should comprehensively increase the experience of meaning transmitted by history, philosophy, language and art, that is, all that is included under the denomination of the humanities, insofar as they all support the development of what is human. In this critical framework of the monocultural reason that rests on the modernization project, the possibility emerges, from the intercultural point of view, to analyze in a different manner, the diverse answers to the questions concerning problematic topics: the value of teaching philosophy, the periodification of the histories of philosophy, languages and nationalities, the Latin American thinking, and the indigenous cosmovisions that appear in the current debate regarding the nuclei on which the teaching of philosophy should concentrate.

But, in a much deeper way, the issue herein as posed by some of the Latin American thinkers, is that this recuperation of the subjective rationalities presupposes a determined vision of man, that seems to be evermore difficult to grasp. In this sense, it is particularly evident today, that one of the central problems of intercultural philosophy consists of an in depth analysis of the issue of subjectivity. In this sense we agree with the proposal made by Fernet-Betancourt, when he fosters a principle of subjectivity as “the core of what we call the program of humanities as a vital-

²⁶ Revista Tablero, “*La cuestión de identidad*”, P. 47

existential formation process of the subject”.²⁷

It is impossible, in the narrow frame of this paper, to try to agglutinate the current debate that remits to traditions, conceptions and curricular frames, that are so different in the Latin American universities. However, we will try to study the anthropological principle that is significant for an intercultural philosophy, and that has to do with the project of the meaning of what is human, that we want to deepen in our study plans, and that are the clue for the current teaching of philosophy in Latin America.

Let us consider the proposal that the philosopher J. Ladrière offers. He has worked for many years on the impact of science on cultures and the values in modern societies²⁸. He shows, in a precise manner, the effects of science’s de-structuring on cultures and on the structural processes of our values and practices inspired from the scientific field. In another work²⁹ which seems to us to be of great lucidity, Ladrière synthesizes what, to his judgement would be some of the great challenges of European philosophical thinking, that would allow us to establish a link with the need to re-strengthen the presence of the humanistic disciplines in university formation, in order to make explicit the sense-meaning of the experience of what is human. According to Ladrière there are four relevant topics of profound anthropological resonance that concentrate on an important part of the current philosophical debate:

First of all, the topic of a “disenchanted world” due to the failure of the totalitarian historical enterprises, such as communism or a scientifist society. Shows the disappointment that man experiences when confronted with the failure of these absolutizations.

Secondly, the self-limitations of the construction of reason and the need to open up to other forms of understanding the world, in other words, philosophy should be aware of what in certain languages is known as “human finitude”, that is of what is dramatically revealed in the aspect of tragedy of historical existence.

Third, the topic of finitude should be linked to the topic of event, that is, of all that is singular, unexpected, of what can surprise, of what can carry us to catastrophe or could maybe open up new horizons.

A fourth topic that poses great many difficulties from a philosophical

²⁷ Fernet-Betancourt, R., “*Transformación intercultural de la filosofía*”, P. 316.

²⁸ Ladrière, J., “*El reto de la racionalidad*”, Salamanca 1978.

²⁹ Ladrière, J., “*Les incertitudes de la conscience historique*”.

point of view, is to consider the presence of a mysterious figure of evil, of an adversity principle that works in the world.

If these topics were in fact, the ones that synthesize a part of European philosophical thinking, they would evidence that they revert, in good measure, to a discussion on the limits and power of Western reason, to the sense of historical experience and of the cultural events, and the political-cultural importance of utopias. These great topics of contemporary European philosophy underlined by Ladrière, pose challenges to an intercultural point of view that finds itself precisely with the evoked debate of social sciences and Latin American philosophy on modernity and cultural identity, but at a more deeper level remits to the need to clarify, from each context, what is of interest to the sense of what is human. Let us express some brief reflections from an intercultural point of view.

First of all, the principal issue of disenchantment opens us up to the challenge of knowing how humanistic studies, philosophy in particular, can orient us towards a perspective of re-enchantment with human and cultural experience at the end of the century; this is a challenge that belongs to philosophy, but not only to philosophy, also, and very particularly it is a challenge that belongs to literature and art. All humanities are also concerned, insofar as we discover this in our Latin American countries, that we are arriving at the end of a much too optimistic conception of formal and instrumental reason and begin to be critical of a utilitarian form of constructing links in a modern society, evermore functional that favors the consolidation of a sole way of thinking. An intercultural perspective would be adequate to show that this disenchantment is not produced in the same way in every culture, that would then allow to show the monocultural – and therefore ethnocentric – character of a European thinking that analyzes the processes of its civilization as patterns of reflection regarding the nexus between the vision of knowing – and sciences – and the religious vision for all human cultures. This critique would show the provincial character of a fracturing of knowing, that would not be universal, but rather circumscribed provincially to modern Europe.

Secondly, if we consider the university reform in itself that is being carried out in many of our countries – that encompasses, without any doubt, state and private universities – the central issue should then be placed much further than all of the considerations relative to the labor markets and professional productivity, essentially under scrutiny, are the human senses

(meanings), and the values of the norms of human experience, that we wish to transmit to future generations. In the institutions of higher learning that are compelled towards a technological transformation, at the core of these deep contradictions of our societies, serious criticism is arising that has already been formulated particularly with regard to the reform that Spain has undergone:

“Do we want to be a technological being that only establishes a dialogue with machinery and navigates through information highways through icons? Do we want beings without memory, without historical conscience, condemned to disavow the cultural past they are linked to, and so weak that they cannot criticize what technological society is offering for their consumption? Do we want to reduce the educational activity to merely information, divesting it of its formative function? Do we want to substitute the dimension of thinking, of aesthetics and ethics to material success, only for the pure art of doing”³⁰.

Third, the proposals and definitions of current university projects that include the *humanities* and a strong presence of philosophy, imply, in our opinion, the precision of a series of aspects in the field of a theoretical-practical knowing of values. On the one hand, the field of Philosophical Education is joined with the diversity of scientific fields; formal, natural and human sciences, which imply determined interests and values on reality. On the other hand, a number of principles and ethical criteria are being postulated for modern society that are seemingly based on a technoscientific rationality that place the cultural knowing of subjects and Latin American communities in *checkmate* – which is where the roots of what is human take hold –. The changing cultural context of our countries, requires to always articulate, horizontally and transversely, knowing and valuing, which are the two forms of rationality that nurture the cultural sense.

The relationship between theoretical reason and practical reason, that comes to us from European modernity, suffers a notable inversion insofar as priority is granted from the foundational point of view, not to theoretical reason, as a provider of the models that practical reason needs in order to act, but rather to practical reason in itself, insofar as it is a bearer of a requirement that is, above all, ethical and political. The difficulty that this

³⁰ Editorial de Revista Razón y Fe, 1997, P. 470.

new intercultural interpretation of reason poses, lies in an inversion that will tend to question the fundamental excision between both types of rationality. Because of this, an intercultural vision of what is human assumes the problem posed in another way, the value of the type of knowing that is inherited, transmitted and grows creatively. This is a new challenge for Latin American universities. In particular, regarding the debate on the teaching of philosophy from an intercultural point of view, three aspects regarding knowing would have to be underlined:

– Knowing remits, fundamentally, to the historical experience, not understood in the area of the empirical-formal sciences, but rather of an existential experience of a human being searching for re-signification, within his/her cultural milieu. From an intercultural point of view, this means that the meaning of what is human is played out with regard to its contextual intertwining.

– Knowing is reconstructed from the cognitive and practical dynamism of interrelated subjects of the great symbolic networks that native language, religion, ethics and art, contribute to, which implies, from the intercultural view, that philosophy taught and transmitted is always a part of a culture, whether one wants to or not, that transmits and defends the cognitive and practical criteria of particular life worlds.

– Knowing implies certain deep values with regard with the natural world, to human beings and their meta-historical or utopic dimension, in this sense, an intercultural perspective evidences that human knowing, is of an integral character, ecological and ethical-political.

In valuing these contextualized ways of knowing, there is an appeal to the construction of new forms of understanding and of methodologies adequate for the specificity of the cultural context and to its relation to the universal, the search is to “offer answers to the inquiry concerning the intermingling of universalism with particularism, which is greatly pertinent for the contemporary debate of a society that searches for the construction of a democracy and in the respect of differences and multiculturalism, on the national and international levels, and for the establishment of values that overcome all contradictions”³¹.

4. By way of conclusion

In each one of the theories evoked by the Latin American thinkers, the

³¹ Parker, C., *Reseña en Teología y Vida*, P. 405.

issue of cultural identity that remits to a greater theoretical difficulty is evidenced, because it has not been possible to clearly question a type of predominant monocultural rationality, in the teaching of philosophy. The principal contribution of an intercultural point of view, on this level, is that it allows for the recognition of the importance of the cultural hermeneutical model, that details the diverse Latin American traditions in dispute, that require the recognition of other rationalities. But, the underlying problematic is much greater because instrumental rationality – the current form of monocultural reason – appears to be underlying our Latin American societies while enjoining with an economic model that is interested in the efficiency of the means, but not for the actual ends of the cultural life of subjects and communities. The paradoxical consequences that are derived from the predominance of this rationality in cultural and educational policies, is that they do not tend to be articulated in dialogical or democratic spaces, but rather they are imposed by the technological knowing of the experts that do not integrate the issue of living in a human manner, nor the cultural sense, nor the deep meanings of our cultures, unless expressed from their marketing and mediating expressions.

If this critical thesis of modernity in Latin America, that profoundly affects universities, is correct, it is then necessary to reconsider the problem of cultural identity in the framework, not only of a critique of monocultural reason underlying the projects of modernization, or of a philosophy of traditions and cultural contexts, but mainly from a Latin American intercultural ethics, that answers to the topic of values and norms that exist in our peoples and that are a part of the current theoretical challenge.

These are the considerations on the rationality of the projects for modernization with regard to the topic of cultural identity that suggests the relevance of an intercultural point of view, because it deals with evidencing the existing tension between the homogenization accomplished by the cultural industries and a growing diversification of Latin American cultures, which implies the recognition of the public predominance of the imagery of the cultural enterprises which is undeniable in our countries, and that continues to question the diversity of ethnic and popular imagery. In this sense, the intercultural point of view can show the forms assumed by the diversity of confrontations of traditions in each one of our countries, but above all it alludes to the need of rethinking a teaching of philosophy articulated on the basis of the great questions of human subjectivity: who am I, who are we?

However, when we consider the plurality of the Latin American university space, we think that it is not yet convinced by this prevailing logic, and much less by the narrow entrepreneurial criterion. In countries where the idea is instilled that the State should not intervene in order for private life to continue its course, as is the case of Chile, what emerges in the social-economic sense is a gradual concentration of the private university institutions, in the hands of a few economic groups – as tends to occur with the property of the mass communications media – but above all, a selection of students with possibilities of their own to finance their studies, tends to be established. This system is clearly elitist and exclusive, and severs the values and strife of our generations that imagined more democratic and integrated societies. The emerging doubt is: Is this privatization of university learning necessarily contrary to new quests of other philosophical traditions? The general results of what happens in countries that have experienced this, such as Chile, are noticeable. These are precisely the private centers that have been able to incorporate aspects of discriminated rationalities, but without overtly questioning the prevailing model of rationality, which poses the new forms of mediation of rationalities.

If humanistic disciplines, philosophy in particular, have anything to say in these identity processes, is that individual ‘consumption’ of the cultural products cannot be transformed under the sole and definite criterion of the human formation processes, but rather they allow for the recognition that a number of possibilities open up, that were before unfathomable. We find anywhere, as our authors have noted, exercises for re-significations of the cultural products stemming from the new emerging subjects that are not satisfied with the spoils of signifiers that the cultural industries propose by their youth and their philosophy professors. The important thing is not only to say that these processes exist, but rather how philosophy itemizes them and frames them within its own reflection of critical thinking, conscious of being placed between memories and projects, but where it is required to, above all, develop new expressions in the ethical and aesthetical arena.

This way of understanding the problem of identity and interculturality in thinking and in the Latin American universities has enormous consequences for a reflection on teaching philosophy, because it implies that the study programs need to articulate an analysis of the cultural mediations present in the classical concept of classical humanities, of the “conservation of traditions” but, at the same time require the strengthening of a critique of

ideology of a monocultural rationality – associated today to markets and technology – and the recuperation of our diverse forms of rationality. The teaching of philosophy among us in Latin American, is not only a process for the recuperation of the forgotten or discriminated traditions of rationality, but also, the quest for a recognition of the cultural sense, which is proper of a ‘critical reasoning’ that is self-limited to its pretensions of fundamenting the universal.

To conclude, and according to this intercultural point of view, the teaching of philosophy in Latin America is just recently beginning an integral pathway in order to assume the various philosophical productions that represent the intellectual debates and the diverse productions of our human communities: a significant step is the incorporation of Latin American thinking in the pre and post graduate programs, the incorporation of the specific historical problems in philosophy courses, and although timidly, the appearance of a valuing of the indigenous wisdom in the programs of philosophical teaching.

5. Bibliography

- Brunner José J. *Un Espejo Trizado*. Santiago: Ed. FLACSO, 1988.
- Brunner José J. *Cartografías de la Modernidad*. Santiago: Dolmen, 1994.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- García-Canclini, Néstor. *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Gímenez, Gilberto. “Modernidad, cultura e identidades tradicionales en México”. In *Revista Mexicana de Sociología*, 4 (1994), Pp. 255-272.
- Kristeller, P. *El pensamiento renacentista y las artes*, 1986.
- Kusch, Rodolfo. *Pensamiento popular e indígena en América*. Buenos Aires: Hachette, 1977.
- Ladrière, Jean. “Les incertitudes de la conscience historique” in *Cahiers des sciences philosophiques et religieuses*. 1994.
- Larraín, Jorge. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago: Ed. Andrés Bello, 1996.
- Morandé, Pedro. *Cultura y Modernización en América Latina*. Santiago: Cuadernos de Sociología, PUC Chile. 1984.
- Morandé, Pedro. “La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana”, in *Persona y Sociedad* X/1 (1996) Pp. 96-107.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI. 1984.
- Hinkelammert, Franz. “Utopía y el proyecto político. La cultura de la postmodernidad” in *Nueva Sociedad* 91 (1987), P. 114-128.
- Parker, Cristian. Comentario de los libros de J. Larraín y R. Salas, in *Teología y Vida* XXXVIII (1997),. Pp. 397-415.
- Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. 1994. 2 Tomes.

- Salas, Ricardo. “Hermeneutica y Modernidad en América Latina”, in *Teología y Vida* XXXVIII-1/2. 1997. P. 39-56.
- Scannone, Juan C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe. 1990.
- Scannone, J.C. “Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas”, in *Stromata* 3/4. 1994. Pp. 157-173.
- Sidekum, Antonio. *Ética do discurso e filosofia da libertacao*. Sao Leopoldo: Editora Unisinos. 1994
- TABLERO* (Revista del Convenio Andrés Bello), No. 57. 1997. Special number on Renewed Thinking over Integration.
- Touraine, Alain. *Crítica de la Modernidad*. Buenos Aires: FCE. 1992
- Vergara, J., Vergara J.I. “La identidad cultural latinoamericana”, in *Persona y Sociedad* X/No. 1. 1996. Pp. 77-95

Ricardo Salas Astrain
rsalas@ucsh.cl

Dina Picotti

La filosofía latinoamericana y la cuestión del género

La cuestión del género y la alteridad

La mujer, que siempre ha desempeñado un rol protagónico esencial en la historia de lo humano a pesar de desconocimientos y relegaciones, ha ido ganando penosamente mayor reconocimiento en general y más participación en los diversos ámbitos de la esfera pública, conducidos de manera exclusiva o al menos predominante por el varón en un tipo de sociedad de organización patriarcalista, además del rol desempeñado tradicionalmente como esposa, madre, compañera¹. Nos encontramos, por otra parte, en una época de profundas transformaciones y en igual medida de grandes desafíos, con respecto a los cuales se hace también necesario reflexionar acerca del modo más adecuado en que pueda desplegarse su presencia, como por ejemplo contribuyendo desde su propia vertiente humana al logro de alternativas sociales, políticas y económicas más justas y solidarias².

Los diversos movimientos de emancipación femenina han ido señalando y exigiendo superar la opresión y marginación de que fue y aún sigue siendo objeto en los diferentes aspectos de la vida y en modos que van desde la evidencia hasta su encubrimiento en la habitualidad de los usos o en cierta concepción de lo humano y de la cultura.

Sin embargo, de hecho lo humano se ha manifestado siempre, a pesar de los casos de indefinición o de otra definición, en una doble vertiente, masculina y femenina, cada una con rasgos propios que orientan hacia funciones específicas en la vida individual y comunitaria y/o hacia modos diferentes de cumplirlas, lo que reclama una articulación complementaria en lugar del predominio o la reducción a sólo uno de ellos.

Ello involucra una lógica de la alteridad que reconozca la mismidad, en este caso de lo humano, realizándose a través de las diferencias y de la novedad histórica. Auténticas relaciones humanas sólo pueden darse a través

¹ Planteos históricos más amplios dan alguna cuenta de ello, como P. Ariès – G. Duby (compil.), *Historia de la vida privada*, 5 tomos, Taurus, Madrid 2001.

² Un ejemplo de planteos al respecto, M. Rivera (compil.), *Mujer, trabajo y ciudadanía*, Clacso, Buenos Aires 2001; Dolors Renau, *Globalización y mujer*, Edit. P. Iglesias, Madrid 2002.

de un recíproco reconocimiento de otredad, en el sentido del otro aspecto que coconstituye un todo, abierto a su realización histórica. Así la relación erótica varón-mujer; pedagógica padres-hijos, maestro-discípulo, estado-pueblo, etc.; la relación política hermano-hermano; la relación cósmica hombre-cosas; la relación religiosa hombre-sagrado³. En cada una de estas relaciones humanas varón y mujer asumen roles diferentes o diferentes modos de cumplirlos.

Deteniéndonos en la primera relación mencionada, cabe referirnos a la noción de género, ampliamente debatida por los movimientos y planteos que se han ocupado de su reconocimiento. Desde la perspectiva filosófica, se hace necesario advertir que es preciso ganar, frente a la tradición metafísica de una lógica de la identidad, que registra pero engloba, y por lo tanto nivela, las diferencias en la identidad de lo uno e igual, un modo de planteo adecuado, es decir que preserve a las diferencias, en este caso de género, su propia identidad, a fin de que pueda darse y desplegarse desde sus propias posibilidades y como tal aportar de modo insustituible a la realización de lo humano.

E. Dussel observaba en su mencionada *Ética*, que el primer modo de relación humana de alteridad del yo-el otro, del cara-a-cara, es la del varón-mujer; boca-a-boca, relación esponsal que pro-crea y alberga toda otra posible alteridad humana, como por ejemplo se expresara poéticamente en la tradición bíblica de *El cantar de los cantares*; beso que antecede al del padre para con el hijo y al de los hermanos entre sí. De este modo la mirada, que descubre la belleza, no sería el primer llamado del eros sino el tacto, en que aparece la cuestión de la corporalidad y con ella la de la sexualidad; la exterioridad del otro como una propia interioridad velada que sólo puede ser re-velada por su libertad. Para la ontología de la totalidad, de la que Platón y Aristóteles son representantes inequívocos, el eros en su sentido propio y pleno es tendencia de lo igual a lo igual; por ello valorizan el eros homosexual y aceptan al heterosexual sólo como mediación instrumental para la generación del hijo, por la que cada hombre logra perpetuar la especie como igual a sí misma, inmortal y divina, en el sentido griego del ser como lo permanente, visto y divino, remediándose de este modo la caída

³ Relaciones concretas de alteridad señaladas entre otros por E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México 1977, al plantear desde la experiencia americana de desconocimiento de su otredad, frente a la visión ontológica que sólo considera la diferencia en una totalidad cerrada, lo otro como escatológicamente distinto, como exterioridad metafísica.

originaria del alma asexuada en un cuerpo sexual (Platón, *El banquete*). También en Aristóteles (*Política, Ética a Nicómaco*) la relación erótica entre varón y mujer está destinada a perpetuar lo igual y es de carácter aristocrático en tanto el varón es el mejor y ha de conducir. En la ontología de la totalidad moderna, ya no cosmológica sino de la subjetividad, la mujer es considerada dentro del horizonte de comprensión del varón y pasa a ser objeto, persona a su disposición, instrumento hogareño, dando lugar en suma al predominio del varón y la alienación de la mujer en la sociedad moderna a partir del s.XVI y hasta en planteos contemporáneos, recuperadores de otro aspectos de la subjetividad, como el psicoanalítico.

Desde una lógica de la alteridad y una ética de la exterioridad del otro, analéctica, el eros, que es equívoco y puede tanto cerrarse a lo igual egótico como abrirse al otro (ágape), resitúa a la pareja heterosexual en una totalidad que se abre a la alteridad del hijo y a la exterioridad del hogar y la vida pública. Lo máximamente distinto viene a unirse en lo mínimamente alterativo, la pareja, para cobijarse en un ámbito de mismidad, el estar en casa; el trabajo y la posesión permiten entablar el diálogo alterativo hacia el otro como servicio y revelación, palabra; mientras cuando en lugar de una realización común se encierran egóticamente en lo igual, en la femeneidad infecunda del espíritu burgués como afán indefinido de posesión, se da la parálisis del discurso, la absolutización de la totalidad como ego cogito y finalmente como voluntad de posesión opresora e inhumana⁴.

Nuestra experiencia histórica de la mujer

Así como en relación con la tradición occidental se rescatan mejores posibilidades de planteo desde una lógica de la alteridad, que dé cabida a la diferencia, a un alter, en este caso de la mujer, coconstituyente de lo humano, nuestra propia experiencia histórica, más amplia por proceder además de otras raigambres culturales, nos brinda otros elementos por considerar, tanto desde el modo de pensar como desde casos concretos y representativos de acción femenina que los trasuntan⁵.

⁴ E. Dussel, idem.

⁵ Entre la numerosa bibliografía al respecto: S. Dillon, *Mujeres que hicieron América*, Río Cuarto 1998; F. Gil Lozano – V. S. Pita – M. G. Ini (compil.), *Historia de las mujeres en Argentina*, 2 tomos, Taurus, Buenos Aires 2000; María Sáez Quesada, *Mujeres en la política argentina*, Aguilar, Buenos Aires 2001; F. Devoto – M. Madero, *Historia de la vida privada en Argentina*, Taurus, Buenos Aires 1999.

Las culturas indígenas, a pesar de su variedad interna, han coincidido en algunos rasgos fundamentales para nuestro propósito, según surge de sus manifestaciones pasadas y presentes. La realidad toda, a partir de lo divino mismo y a través de las fuerzas que operan en ella, es concebida dándose en el protagonismo inseparable de la dualidad masculina-femenina. De allí que lo humano sea presentado consecuentemente en su doble vertiente de varón y mujer, con roles diferentes y específicos para la vida en común, no subordinado uno a otro sino componiéndose. Las comunidades en sus ritos de iniciación introducían a uno u otro a la conciencia de su propia identidad y de las funciones que le incumben en la vida comunitaria, educaban en las diferentes competencias y estaban organizadas para contenerlas y posibilitarlas; los casos de deterioro, de no respeto de estas relaciones complementarias, tales como instrumentación y abuso de la mujer, eran severamente penados puesto que amenazaban la vida social.

Por ejemplo en el mundo náhuatl, un poema muy antiguo, al menos de la época tolteca según Miguel León-Portilla⁶, sostenía que el principio de todas las cosas es un sólo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres; su presencia en todo lo que existe explicaría el difrasismo de la lengua, el nombrarlo todo dualmente, hasta a la misma poesía, considerada 'lo único verdadero sobre la tierra', como 'flores y canto', y, por lo tanto, comprenderlo así. Numerosas fuentes lo confirman.

En el mundo quechua, su cosmología señala la complementariedad básica entre derecho e izquierdo, femenino y masculino, penetrando todos los ámbitos del cosmos. La madre tierra, 'pachamama', relaciona los tres estratos del universo a través de su fecundidad: el sol, 'inti', masculino, mediante la lluvia, 'para', femenina, fecunda a la tierra virgen y el hombre, 'runa', ayuda en este proceso labrándola, o sea abriéndola para relacionarla con las fuerzas del 'ukhu pacha', de adentro o de abajo; sintetizando las fuerzas de arriba, 'hank', y abajo, 'uray', es la fuente principal de vida y, por lo tanto, de la continuación del proceso cósmico de regeneración y transformación de la relacionalidad fundamental y del orden cósmico; 'pacha', equivale entonces a madre del cosmos o a principio cósmico femenino. En el dibujo

⁶ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, Unam, Mexico 1979, ubica el poema en la ed. facsimilar de la *Historia Tolteca-chichimeca*, publicado por E. Mengin en el *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Copenhagen 1942.

del Yamqui Pachacuti⁷, el complemento correlativo y polar de 'Wiracocha', la deidad masculina del 'hanak pacha', es 'Pachamama', un ser vivo, orgánico, como todo el cosmos. El hombre cumple un rol específico mediador, aunque no es él único en hacerlo, dentro de la totalidad de relaciones cósmicas: como agricultor, tiende un puente entre los fenómenos celestes y la 'pachamama', como pareja establece el nexo entre lo masculino y femenino, la izquierda y la derecha, como celebrante restituye el orden cósmico violado y desequilibrado, como ente fecundo enlaza a las generaciones y contribuye a la conservación de la vida. La polaridad sexual penetra todos los ámbitos de la realidad: a lo masculino le corresponde el lado derecho, 'pañña', con el sol, la estrella matutina, el día, el rayo, las cumbres, el este y el verano; a lo femenino el lado izquierdo, 'lloq'e', con la luna, la estrella vespertina, la noche, la nube, la 'pachamama', el oeste y el invierno; correspondientemente el hombre es en esencia varón y mujer, por lo que como individuo separado y aislado es considerado insuficiente, sólo tiene identidad en su realización complementaria; uno y otro se relacionan preferentemente con el aspecto cósmico complementario, así la mujer se dedica sobre todo al pastoreo del ganado, que representa lo masculino, y el varón al cultivo de la tierra, símbolo por excelencia de lo femenino; este dinamismo, que permite no sólo complementar sino además generar vida y conservar los grandes ciclos vitales, es tan fuerte en la zona andina, que gran parte de los bailes, rituales, juegos, costumbres tienen inconcientemente una connotación sexual en este sentido básico⁸.

Entre los araucanos, 'Nguenechen', deidad comparable a los dioses mayores de las principales culturas indoamericanas⁹, es el gran hacedor de todas las cosas, que puede ser tanto 'Huenuchau', padre celestial, o 'Ranguñhuenuñuque', madre celestial, o 'Callvuchau' y 'Callvuñuque', padre y madre azul; es el gran 'Pillán', espíritu tutelar de la raza por excelencia, reina sobre el hombre y los elementos, señorea como 'Ñuque', madre y señora

⁷ Fernando de Santillán, Blas Valera y Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Ed. Guaranía, Asunción 1950.

⁸ J. Estermann, *Filosofía andina – Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito 1998. Entre la numerosa bibliografía, Mario Mejía Huamán, *La sexualidad en la cosmovisión andina*, Soc. Peruana de Pensamiento Andino, Lima 1994. A. Chirinos Rivera y A. Maque Capiro y *Eros andino*, Cusco 1996, citado por J. Estermann. M. L. Rivara de Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosófico colonial en el Perú*, tomos I y III, FCE, Lima 2000.

⁹ Como observa en su prolijo estudio Aída Kurteff, *Los araucanos en el misterio de los Andes*, Plus Ultra, Buenos Aires 1979.

del universo visible e invisible y la naturaleza. Lo masculino y femenino operan conjuntamente: si 'Nguenechen' habitaba en 'antü', el sol, al que algunas tribus rendían culto en una ceremonia en la que intervenían varones, mujeres, niños y ancianos, 'cuyén', la luna, servía para contar el tiempo y sus fases. Si bien un conocedor de la Araucanía como Tomás Guevara¹⁰ registraba a fines del s.XIX la situación desventajosa de la mujer en la familia en tanto era considerada mera posesión del varón y sometida a menudo al maltrato, ha de observarse por una parte la situación de deterioro creciente en que se encontraban como consecuencia del proceso de conquista y colonización, y por otra que a pesar de ello la mujer sigue ocupando un lugar importante en el ámbito público, como el de 'machi': entre las ceremonias mágicas, para enfrentar las fuerzas del mal que podían producir enfermedades y muerte, se encuentra el 'machitun', en el que opera la 'machi', generalmente mujer, con sus artes de magia benéfica y curativa; es elegida e iniciada entre aspirantes que deben poseer una resistencia física particular y cierta inteligencia que les permita comprender la complejidad del ritual, conocer las numerosas hierbas curativas, nociones de anatomía y primeros auxilios, predisposición para el desarrollo de facultades psíquicas supranormales, conocer los sonidos y movimientos del cultrún, cánticos y danzas rituales, los exorcismos, anulación de maleficios, las jaculatorias, las invocaciones y técnicas de comunicación con los 'Pillán' para mantenerlos propicios. Aún con una visión 'civilizatoria' no se deja de reconocer la gravitación de la mujer: el Coronel Olivenza¹¹ expresa, "No hay por qué seguir hablando de las excelentes condiciones físicas y morales de las mujeres indias; de su reconocida capacidad y fortaleza para sufrir los más rudos y continuados esfuerzos; de su proverbial laboriosidad y habilidad para toda clase de tareas; de su extraordinario cariño para sus hijos y su apego a la familia; de su docilidad y buenos sentimientos hacia todos los que le hacen algún bien; después de los quehaceres de la choza se ocupa de sus tejidos, para los que es muy afecta y con los pocos o ningunos elementos que posee hace algunos tan finos que pueden competir con los mejores de su clase que nos traen de Europa, al menos en sus tintes y duración...La mujer es el ele-

¹⁰ Tomás Guevara, *Historia de la civilización de Araucanía*, Anales de la Universidad, Santiago de Chile 1898.

¹¹ citado por Dionisio Chaca en "El indio, antes y durante el descubrimiento y conquista", en Gregorio Alvarez, *Neuquén – historia geografía toponimia*, Ministerio de Cultura y Educación / Gobierno de la Provincia de Neuquén, Neuquén 1981, p.187.

mento más poderoso para fijar al indio nómada en las poblaciones de indígenas que se desee formar...".

En el ámbito tupí-guaraní, entre las familias que obstinadamente mantuvieron sus tradiciones y resistieron a los sincretismos, los Mby'a son los más cercanos al modelo guaraní tradicional prehispánico y se consideran a sí mismos "los elegidos entre los primeros", originarios del centro de la tierra o sea del antiguo Guairá. Sus textos cosmogónicos, los de su código moral y los de su gran arte narrativo en forma de apólogos, fábulas o cuentos, así como se manifiesta en la misma estructura de su lengua, hablan tanto de la creación del 'verdadero padre Ñamandú' como de la 'verdadera madre Jakira Ru Ete', e ineludiblemente de varones y mujeres cada vez que se refieren al ser humano: 'aquéllos a quienes proveíste del emblema de la masculinidad...aquéllas a quienes proveíste del emblema de la femeneidad' o 'las bienamadas y buenas jachukávas...los bienamados y buenos jeguakávas'¹². Entre las prescripciones de su código moral, que consideran recibido de los dioses, las hay muy sabias respecto al debido trato de la mujer, a la elección de la esposa y al trato adecuado de la misma ante sus faltas. En las narraciones aparece la mujer en su ser y tareas específicas o comunes junto al varón en igualdad de condiciones¹³.

La voz actual de la premio nóbel indígena Rigoberta Menchú, así como otras no pocas que se han destacado, se erige como mujer representante de su pueblo, reclamando reconocimiento y justicia y apoyando el movimiento de mujeres indígenas¹⁴, que clama por la liberación de las mujeres en una situación de deterioro de las primitivas relaciones humanas, al interior de sus propias comunidades y en el contexto general de la situación oprimida del indígena, de lo que son doblemente parte.

En las culturas afroamericanas cabe considerar por una parte el sentido que la mujer tiene en el acervo que los esclavos negroafricanos trajeron consigo y que recrearon en las nuevas tierras, a pesar de las dolorosas vici-

¹² "Himno por la morada terrenal" y "Los extranjeros desean engañosamente", en C. Martínez Gamba (compil.), *El canto resplandeciente – Plegarias de los Mbyá-Guaraní de Misiones*, Ed. del sol, Buenos Aires 1984.

¹³ G. Baudot, *Las letras precolombinas*, Siglo XXI, México 1979. A. Roa Bastos (compil.), *Las culturas condenadas*, Siglo XXI, México 1978. L. Cadogan, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mb'ya-Guaraní del Guairá*, San Pablo, Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, 1959, Boletín 227, Antropología 5.

¹⁴ Entre otros textos, Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México; M. Rivera (compil.), *El mundo al revés – Imágenes de la mujer indígena*, Clacso, Buenos Aires 2001.

situdes y modos de deculturación a que fueron sometidos. De modo semejante a las culturas indígenas, toda realidad, desde lo divino mismo, contiene la dualidad masculina-femenina, perdura y se recrea según ella, como lo manifiestan sus diversas expresiones: lenguaje y pensamiento, literatura oral y escrita, religiosidad, música, danza y plástica, costumbres. En el relato mítico de creación de los Dogon, el dios 'Amma' crea la tierra como mujer y realiza el coito con ella; su semen, 'nommo', es agua, fuego, sangre y palabra, la fuerza espiritual-corporal que despierta las fuerzas dormidas, infundiendo vida corporal y espiritual¹⁵. Es así como todo lo existente, según el pensamiento bantú, pertenece a una de las cuatro categorías en que se revela tal fuerza universal, 'ntu', a saber, 'muntu' – fuerza dotada de inteligencia que abarca al varón y la mujer, los vivos y difuntos, los espíritus y lo divino mismo –, 'kintu' – cosa –, 'hantu' – lugar y tiempo –, 'kuntu' – modalidad –¹⁶. Ello marca una interdependencia entre todos los seres y entre todas las dimensiones de la cultura: realidad-religión-artes-disciplinas cognitivas y esta exigencia de recíproca compatibilidad constituye un sistema lógico del que es imposible quitar una parte sin que se desmorone el todo¹⁷. Lo refleja también su concepción del ritmo, como dinámica interior que se expresa, según L.S. Senghor¹⁸, a través de formas, acentos, movimientos, colores, actividad y eficacia de la palabra y de los instrumentos, sobre todo de percusión en tanto lenguaje preferencial, en un entrecruce de ritmos y metros, siempre recreándose espontáneamente, que corresponde al entrecruce mismo de fuerzas de la naturaleza. Femenina es la madre tierra, que el hombre fecunda a través de su acción, pero no usurpa ni devasta. En la religiosidad afroamericana, deidades femeninas siempre acompañan a las masculinas: 'Yemanyá', tanto en la santería cubana como en los ritos afrobrasileños no es sólo la diosa de los ríos y de las fuentes sino el mismo mar; en África es madre de todo orisha, madre originaria, esposa, amiga agradable, a veces suntuosa, con su ropaje blanco se muestra virtuosa, sabia y prudente, como también desenfundada y sensual, porque virtud y sensualidad no son incompatibles. En las celebraciones intervienen tanto varones

¹⁵ Griaule Marcel, *Dieu d'eau*, Paris 1948.

¹⁶ Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Brusela 1956.

¹⁷ Según afirma el autor yoruba Adeboye Adesanya, "Yoruba metaphysical Thinking", en *Odú*, 5, Ibadán 1958, citado por J. Jahn, *Muntu: Las culturas de la negritud*, Guadarrama, Madrid 1970, pero que puede extenderse al pensamiento negroafricano en general.

¹⁸ L. S. Senghor, "Der Geist der negro-afrikanischen Kultur", en J. Jahn, *Schwarze Ballade*, Düsseldorf 1957.

como mujeres, así como en la danza, que retiene el sentido de activar ese orden del mundo, y en cada aspecto de la vida diaria.

Por otra parte cabe considerar a la mujer en la situación general de opresión y deterioro que sufre el africano y sus descendientes en las condiciones de esclavitud, lo que significa también un deterioro en sus propias relaciones humanas y culturales¹⁹. Sabemos que entre los mecanismos de deculturación se encontraba el que operaba desde el género: hasta principios del s.XIX se importó un bajo número de mujeres por razones de menor productividad; su única ventaja era la posibilidad de incrementar el capital invertido a través de la procreación, pero la coexistencia de varones y mujeres atentaba contra la estructura carcelaria de las plantaciones o minas, obligando a una mínima institución familiar o de crianza; por otra parte, siendo elevado el índice de mortalidad, por parto, significaba exponer el capital invertido en la mujer esclava, la que además exhibía en situación de esclavitud un índice de muy baja fecundidad, siendo asimismo la mortalidad infantil tan alta que sólo un 10% llegaba a la edad adulta. Aunque los índices se alteran a través de los años, el porcentual masculino fue siempre muy elevado; sólo ante la abolición del comercio de esclavos se tendió a importar mujeres por las mismas razones que niños, dado que los costos de procreación y crianza de esclavos se elevaba a un ritmo menor que el precio del esclavo en el mercado, lo cual indicaba la tendencia futura de que iba a ser más barato procrear que importar. Tal relación de costos y no razones morales llevó a los esclavistas cubanos y brasileños, últimos en abolir la esclavitud, a hacer en la época final masivas importaciones de mujeres africanas y a cambiar los módulos carcelarios de las plantaciones de varones sólo, traumáticos a causa de la supresión de la vida sexual y familiar. En las colonias inglesas el porcentaje de mujeres, niños y ancianos fue mayor. La grave desproporción de varones y mujeres creó un tenso clima de represión y obsesión sexual que se expresó de las más diversas maneras en actitudes, cuentos, expresiones, juegos, danzas, etc., no procedentes de las condiciones físicas y culturales africanas sino del mundo obsesivo de la plantación, a la vez que en los núcleos urbanos y en la casa solariega la vida sexual fue el vínculo en el que se apoyaron las mujeres para mejorar sus condiciones económicas, mientras que en las zonas donde excepcionalmen-

¹⁹ M. Moreno Friginals (compil.), *Africa en América Latina*, Siglo XXI / Unesco, México 1977. Dina V. Picotti, *La presencia africana en nuestra identidad*, Edic. del sol, Buenos Aires 1998.

te se dio un equilibrio no se plantearon estos patrones de conducta. La esclavitud distorsionó la vida sexual y familiar del esclavo y los racistas justificaron tales distorsiones creando el mito de la sexualidad sádica del negro, de la inmoralidad de la negra y la lujuria de la mulata; la inestabilidad y fugacidad de las uniones basadas en relaciones sexuales fue una constante de las plantaciones, que quedó en herencia en las sociedades como una gran fuerza desintegradora, manteniéndose aún situaciones masivas de poligamia sucesiva y simultánea, tanto en varones como en mujeres. En el momento de crisis del suministro de esclavos, los amos trataron de formar obligatoriamente núcleos familiares que respondían a los patrones ético-culturales europeo-occidentales, pero la estabilización e integración de núcleos requerían condiciones socioeconómicas que no se daban en las plantaciones, además de ser un mundo culturalmente distinto: una unión familiar podía quedar disuelta por la decisión del amo de vender, ceder, traspasar o trasladar a uno o varios de los esclavos miembros del grupo – anuncios como "se vende una negra, con su cría o sin ella" eran frecuentes en la prensa cubana o brasileña; el concepto burgués europeo de familia con sus relaciones de dependencia y jerarquía no se correspondía con los patrones culturales africanos ni tenía vigencia en una organización carcelaria donde los miembros carecían de todo derecho de autodeterminación, de propiedad sobre sus bienes y de mando sobre sus hijos; todo estaba reglamentado en función de la producción, carecían de tiempo libre y después de un trabajo de 16 o más horas diarias el tiempo restante sólo podía emplearse en elementales funciones biológicas de sobrevivencia. El negro, segregado de su comunidad de origen y esclavizado, perdió todo atributo tradicional o lo mantuvo clandestino: la plantación, al igual que una cárcel, no era una sociedad, sino una empresa económica cuyo núcleo poblacional estaba compuesto de individuos yuxtapuestos, agregados, no interactuantes, dirigidos coercitivamente hacia el fin único de la producción. Como reacción ante este estado, la mujer negra esclava se autoimpuso un rígido control de natalidad, reviviendo y generando prácticas malthusianas y abortivas. Los médicos de diversas nacionalidades que estudiaron esta cuestión inaudita de que mujeres de vida sexual libre tuviesen una fecundidad tan baja, tuvieron que concluir, a pesar de sus prejuicios de color y clase, que era una consecuencia del régimen de trabajo. Sin familia, propiedad, ni concepto de economía personal y comunitaria, reducida la visión de mundo a las minas, las plantaciones o los centros urbanos subsidiarios desde la más temprana juventud, la abolición de la esclavitud operó luego traumáticamente en mu-

chos negros africanos y criollos, quienes al faltarles la relación paternalista de la explotación, quedaron en absoluto desamparo, sobre todo los más viejos. En el Río de la Plata²⁰ las mujeres llegaron primero en menor cantidad que varones pero luego los superaron en número a partir de fines del s.XVIII y también en precio en el mercado de las ciudades, probablemente porque podían desempeñarse en una amplia gama de actividades en el ámbito doméstico y fuera de él y aportar sus jornales a sus amos. El enrolamiento de afroargentinos en los ejércitos libertadores y en las milicias que lucharán en las guerras civiles, contra los indios y en la guerra de la triple alianza produjo una gran disminución de varones entre el s.XVIII y XIX. Las mujeres no sólo se unieron a varones de su raza sino que también estuvieron sexualmente a disposición de sus amos, los hijos de éstos y parientes en relaciones generalmente casuales, a cambio de un mejor trato para ellas y los hijos que surgían de estos encuentros y también la promesa de libertad, que no siempre se cumplía. A pesar de que los derechos ciudadanos no incluían a las mujeres, desempeñaron un importante rol en las Sociedades y Naciones Africanas, a diferencia de la presencia femenina de otras sociedades contemporáneas: ante la ausencia de varones enrolados en el ejército tomaron su conducción durante más de una década, llegando en algunos casos a aliarse con varones que no pertenecían a estas sociedades; en 1855 acusan a los varones de descuidar los bienes societarios y objetan su poder sosteniendo que para tener derecho a mandar era necesario aportar trabajo y servicios además de ser varón y enuncian ya en ese tiempo la pretensión democrática de validez de la mayoría. Cuando en la época que se inicia con la abolición de la esclavitud en 1860, las asociaciones dejaron de ser mixtas, probablemente adaptándose a la sociedad blanca, las afroargentinas crearon las suyas, de índole festiva, sus propias comparsas en los Carnavales, aunque compartieran fiestas con los varones en paseos y salones.

En el mundo criollo: es por una parte notorio el machismo en un contexto de ontología de la totalidad heredado de la colonización, que se afirma en la situación general de deterioro de las relaciones identitarias de la población. Pero por otra, el ingrediente mestizo de otras herencias probablemente hizo que la mujer adquiriera más allá de su lugar subordinado en

²⁰ Según lo ha documentado Marta Goldberg en diversos trabajos, "Mujer negra rioplatense", en *Revista Arenal*, Granada 1996; Marta Goldberg – Silvia Mallo, "La población africana de Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia (1750-1850)", en *Temas de Asia y Africa*, Fac. de F. y L., UBA, 1994; M. Goldberg, "Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?", en *Todo es Historia*, No. 393, Buenos Aires 4.2000.

el sistema, a partir y a pesar de él, un protagonismo significativo en la lucha por sus derechos y en la defensa patria o de la justicia, sobre todo con referencia a los más desposeídos²¹. Algunos ejemplos pueden ser considerados paradigmáticos con respecto a esta presencia en los diferentes aspectos de la vida social:

En el México colonial del s.XVII se destaca la figura polifacética de Sor Juana Inés de la Cruz, a quien sus contemporáneos por la amplitud de conocimientos y la alta calidad literaria llamaron 'la Décima Musa'. Sorprende desde la infancia su precocidad y personalidad; no contando aún 8 años compone el primer poema, una *Loa al Santísimo*, y manifiesta gran afán por aprender, a la vez que gran aprovechamiento; luego de aparecer a los 13 años como Damita de honor al servicio de la Virreina y querer ingresar después de unos meses como novicia en las Carmelitas Descalzas y tener que salir enferma al poco tiempo, a los 16 años maravilla a todos en el palacio del Virrey al pasar brillantemente el examen o prueba respondiendo sin dificultad a 40 filósofos, teólogos, científicos, artistas, lo que hace expresar al Virrey "no cabe en humano juicio creer lo que allí se vió". A pesar de ello pronto toma la decisión irrevocable de ingresar en el Convento de San Jerónimo, donde se impone por su prudencia, sabiduría y virtud, convirtiéndose en el centro de la vida religiosa y social de México. Sin embargo, comienza un camino de sacrificios y renunciamentos, entre ellos el de abandonar toda clase de estudios humanos y vender los 4000 volúmenes de su biblioteca para entregar su producto a los pobres. Poco tiempo después muere de un contagio adquirido asistiendo a sus hermanas. Sus obras, publicadas en tres tomos en ese mismo siglo²², son líricas y dramáticas, poesía y prosa, sintetizando corrientes apreciadas y practicadas, hasta incluir la voz del negro; de factura impecable y hondo pensamiento. La vida y obra de sor Juana Inés se insertan en el mundo cerrado de la sociedad aristocrática de Nueva España al finalizar el s.XVII, período en el que coincide la decadencia de España con el anuncio en México de una nueva sociedad.

²¹ Entre la numerosa bibliografía, J. L. Trenti Rocamora, *Grandes mujeres de América*, Ed. Huarpes, Buenos Aires 1945. Con respecto a la Argentina, F. Schultz de Mantovani, *La mujer en la vida nacional*, Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires 1960; L. Sosa de Newton, *Diccionario biográfico de mujeres argentinas*, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires 1980; B. González Arrili, *Mujeres de nuestra tierra*, La Obra, Buenos Aires 1950; M. del C. Feijóo, "La mujer en la historia argentina, en *Todo es Historia*, 183, Buenos Aires 1982.

²² El Fondo de Cultura Económica publicó en México en los años 50 las *Obras completas* en 4 tomos, editadas por A. Méndez Plancarte y A. G. Salceda.

Los últimos años de la poetisa son, como acentúa Octavio Paz²³, los de su conflicto con los jerarcas de la Iglesia en su defensa del derecho de la mujer, que les pareció soberbia rebelión; el acto de renuncia total de sor Juana, valorado por sus contemporáneos y después por muchos críticos como sublime, es considerado por el escritor más bien como "el gesto de una mujer aterrada, que pretende conjurar a la adversidad con el sacrificio de lo que más ama"(p. 597)²⁴.

A comienzos del s.XIX, la tradición oral ubica el hecho, que históricamente puede ser verosímil, de la muerte de sed de una mujer que atraviesa con su hijo en brazos una zona desértica para salir al encuentro de su esposo enrolado en las filas del ejército en época de guerras civiles; en un paraje llamado "Vallecito", en la actual Provincia. Argentina de San Juan, se dice que algunos arrieros la encuentran y entierran a la vez que descubren que el niño aún vive amamantándose de ella. El caso de la 'Difunta Correa' dió lugar a uno de los casos de religiosidad popular más difundidos en el país, un culto popular en memoria de esta mujer valerosa y sufriente, a la que se le asignan los más variados milagros. El relato, como observa J.P.Martín²⁵ se enmarca en una memoria que reviste caracteres propios de la literatura argentina del s.XIX. Existe un santuario principal en el Vallecito, donde se ubica su muerte, y más de 170 santuarios medianos y menores en Argentina y en los 5 países limítrofes; la devoción fue creciendo desde principios de siglo, actualmente acuden casi un millón de peregrinos por año constituyendo el fenómeno religioso más importante desde el punto de vista numérico; los devotos marchan a pie hasta el santuario desde la propia casa o desde un punto más cercano, presentan ofrendas y señales de agradecimiento, seguidas de prácticas, algunas de ellas católicas, todo lo cual, en tanto gestos de devoción, relaciona las cosas de la vida diaria con el mundo simbólico e interpreta el sentido de la leyenda. Una de las características de este culto es su capacidad de penetrar en la sociedad popular sin polemizar

²³ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz – Las trampas de la fe*, FCE, Buenos Aires 1990.

²⁴ En el mismo ámbito mejicano dos siglos después, H. A. Cordero, *Las mujeres y el amor en el México del s.XIX a través de sus novelas (1816-1868)*, Colegio de México 1975.

²⁵ J. P. Martín, "Naturaleza, símbolo y lenguaje. Sobre un caso de religiosidad andina", en J. C. Scannone (compil.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires 1984. Otros estudios toman diversas perspectivas: sociológica en A. Büntig, *¿Magia, religión o cristianismo?*, Buenos Aires 1970; antropológica S. Chertudi – S. J. Newbery, *La difunta Correa*, Buenos Aires 1978.

con otras formas culturales y religiosas existentes, más allá de las reacciones políticas o religiosas favorables o desfavorables. La Difunta Correa no aparece como diosa, semidiosa mediadora, santa ni simple ejemplo ético, sino como símbolo religioso, ella misma ambigua, porque ni salvadora ni salvada, promesera con respecto a lo que se espera recibir de ella, milagrosa y vengativa en tanto es el punto de contacto con la fuerza sin rostro que da y quita, trascendiendo toda lógica y toda ética. El devoto presente que la distancia que media entre su individualidad amenazada y el misterioso donante de la vida no es recorrida por las formas culturales, sociales y políticas a las que pertenece sólo a medias, siente que en la marcha hacia el santuario del desierto se da la contigüidad de lo ordinario y misterioso, lo individual y lo universal.

En tiempos de las guerras independentistas, una mujer boliviana, Juana Azurduy, llegó a ser legendaria por su pasión, inteligencia e intrepidez. De estirpe española por parte de padre, de madre mestiza. Huérfana de madre, al lado de su padre había aprendido a cabalgar y a trabajar con el ganado, junto a su esposo se había identificado con ideales revolucionarios²⁶.

Cuando Manuel A. Padilla partió a pelear por la causa, Juana permaneció en la finca y luego buscó refugio en la montaña para proteger a sus 4 hijos, hasta que no soportando la inseguridad y la incerteza por la suerte de su esposo y dejando los hijos al cuidado de algunos indios amigos decide luchar junto a él. Cabalga hasta alcanzar el campamento, Manuel se deja convencer por el coraje de esta mujer indómita, acepta que se uniera para librar combate y hasta formara un ejército propio de indios, Los Leales, con los que llegó a ganar 33 batallas y era venerada bajo el nombre de Pachamama. Entre las memorables hazañas que de ella se relatan, se destaca la del rescate de su esposo hecho prisionero y a punto de ser ejecutado, con sólo su lugarteniente, a través de una sorpresiva estrategia; la salvación de su hija recién nacida, cabalgando con ella atada a la manera india, ante la conspiración de dos hombres del ejército que debían escoltarla; la toma de Chuquisaca con ambos ejércitos y un grupo de amazonas que siempre la acompañaban; el rescate, con un puño de sus Leales maltrechos ante tanto infortunio y con hombres enfurecidos que se le iban uniendo en el camino, de la cabeza de su esposo muerto en una emboscada y puesto en la picota en el pueblo de La Laguna para escarmiento de los insurrectos, hasta llevarla a

²⁶ Como resalta la escritora Luisa Valenzuela, "Manuel Padilla. Juana Azurduy", en *Revista La Nación*, Buenos Aires, 26.1.2003.

la pequeña iglesia donde se le brindaron los honores fúnebres merecidos. En medio de traiciones y desconocimientos, el General Belgrano supo, sin embargo, reconocer su valía, le regaló su sable favorito y obtuvo para ella el nombramiento de teniente coronel. Su más destacado biógrafo, Joaquín Gantier la llamó 'Juana de América'²⁷.

Desde principios del s.XX la educadora y médica argentina Alicia Moreau de Justo se destaca en la lucha por los derechos cívicos y profesionales femeninos y humanos en general, a través de su decidida acción en la educación, el periodismo, el libro, el partido socialista, eventos internacionales; lucha por el reconocimiento del rol insustituible que le cabe a la mujer como el otro aspecto de lo humano, complementario al del varón, en una época en que todavía no existe una clara comprensión de ello ni menos reconocimiento práctico. En su obra *La mujer en la democracia*²⁸, al valorar este sistema político como el mejor en tanto debiera permitir conciliar los derechos de las personas con el desarrollo del poder del estado, manifiesta la imposibilidad de su realización si excluye a la mujer, es decir a la mitad de la ciudadanía y a su participación para el logro de una sociedad más perfecta, no de modo instintivo o reducido a la esfera privada, sino a través de la educación y ejercicio de su capacidad mental y la práctica de sus derechos, que importa siempre responsabilidad. Sostiene con fuerza que, sin embargo, el hecho concreto de su participación cada vez mayor en los diferentes ámbitos de la vida pública, comparado con épocas o lugares en que se formaba bajo el signo de la negación de sus aspiraciones y posibilidades y de la subordinación al varón, constituye una revolución pacífica incontenible, a pesar de tradiciones contrarias u obstaculizaciones. Justamente con el retorno de la democracia en su país se le tributa también general y justificado reconocimiento: en 1984 es elegida "Mujer del año" en el Salón de la Mu-

²⁷ Entre otros estudios, Pacho O' Donnell, *Juana Azurduy*, Planeta, Buenos Aires; E. Bringer, *Juana Azurduy, teniente coronel de las Américas*, Editorial A. Z., Buenos Aires 1977. En el mismo aspecto de participación femenina en las luchas patrias, en Argentina: V. Barrionuevo Imposti, "La mujer en las campañas sanmartinianas", en *Todo es Historia*, suplemento 29, Buenos Aires 1970; T. D. Bernard (h), *Mujeres en la epopeya sanmartiniana*, Ed. Sopena, Buenos Aires 1941; B. Frías, "Las mujeres en la guerra", en *Historia del General D. Martín Güemes y de la Provincia de Salta*, t.3, Ediciones R. D' Uva, Salta 1961; Pichel Vera, "La mujer en la emancipación", en *Todo es Historia*, 183, Buenos Aires 1982; R. Levene, "La mujer argentina en los orígenes de la historia patria", en *La cultura histórica y el sentimiento de nacionalidad*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1942; B. Seibel, *De ninfas a capitanas – mujer, teatro y sociedad desde los rituales hasta la independencia*, Ed. Legasa, Buenos Aires 1990.

²⁸ Alicia Moreau de Justo, *La mujer en la democracia*, El Ateneo, Buenos Aires 1945.

jer, a la vez que la Universidad de Buenos Aires la declara "Médica argentina del siglo", en 1985 es nombrada "Vecina ilustre" de Buenos Aires y cuando muere el 12 de mayo de 1986 a los casi 101 años de edad, sus restos son velados en el Congreso Nacional²⁹.

Casi contemporáneamente nos encontramos también en nuestro país con el caso de Eva Duarte de Perón, quien más allá de todas las interpretaciones, positivas y/o negativas en los más diversos aspectos, se convierte en figura popular y política emblemática que llega a mito. Desde una situación social postergada, que incluye la subordinación femenina, con espíritu superador intenta primero perfilarse como artista, hasta que en el encuentro ocasional con J. D. Perón encontrará la posibilidad de cumplir un rol político en la lucha por los derechos sociales y ciudadanos de los desposeídos y de la mujer; alcanza tal representatividad y vigor, que a pesar de su muerte en muy joven edad, se convierte en mito representativo, que sobrevive a todas las manipulaciones, y es el mito de una mujer. Uno de sus intérpretes, como resultado de un prolijo análisis de la situación histórica y de toda clase de testimonios, presentando su imagen política y revolucionaria afirma que "mientras Perón asumía las actividades administrativas, gubernamentales del estratega de partido...Eva ponía en práctica y protegía las interpretaciones más radicales de la ideología peronista..., asumía el rol contrastante, característico de ella, de la representación de las masas así como la oposición a elementos burocráticos y conservadores del peronismo... El rol de Perón era necesario para la supervivencia práctica del movimiento; el rol de Eva era esencial para su continuo progreso"³⁰

En la actualidad y tras diferentes avatares de la política nacional e internacional es, por cierto destacable el protagonismo femenino representado en Argentina por las 'Madres de la Plaza de Mayo' y su trascendencia mundial. En momentos de desconocimiento total de derechos humanos básicos a través de un terrorismo de estado incomparable en nuestra historia, que produjo 30.000 desaparecidos, son madres, mujeres, las que salen a la

²⁹ Entre los muchos estudios dedicados a ella, Félix Luna, *Alicia Moreau de Justo*, Planeta, Buenos Aires 1999.

³⁰ J. M. Taylor, *Evita Perón – los mitos de una mujer*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires 1981, p. 210-211. Entre otras presentaciones, Tomás Eloy Martínez, *Santa Evita*, Planeta, Buenos Aires 2000, relata en forma vívida y detallada, a partir del largo peregrinaje que sufrió su cuerpo embalsamado hasta regresar a Buenos Aires, los diferentes tramos de la vida de esta mujer que se convirtió en mito, los elementos que lo construyeron y los personajes que la acompañaron; Abel Posse, *La pasión según Evita*, Sudamericana, Buenos Aires 1987.

calle y reclaman a sus hijos y a todos los hijos y nietos; continúan su lucha hasta hoy, desafiando ya no aquél autoritarismo pero toda clase de encubrimientos de los derechos humanos y civiles en la sociedad y en la política, hasta el punto de fundar una Universidad dedicada a ellos y de hacerse presentes en toda situación álgida, nacional o internacional.

En los últimos años, en nuestro país se han destacado muchas mujeres de todo tipo y situación social, no pocas muy humildes, aportando su actividad solidaria en el apoyo a instituciones o creando otras como comedores, hogares, etc., a niños y población carenciada, o bien instrumentando propias iniciativas para superar situaciones de indigencia y de falta de trabajo de los varones³¹.

La mujer latinoamericana actual manifiesta creciente presencia en el ámbito público, sea profesional, empresarial o en general laboral, independiente o bien en apoyo o sustitución del varón en época de crisis, y en el político, aportando en general creatividad, energía de trabajo, que no suelen ser suficientemente reconocidas. Su organización en sociedades femeninas y feministas tiende a una mejor lucha reivindicadora en los aspectos teóricos y prácticos³².

Los estudios de la mujer en América Latina y algunas consideraciones filosóficas con respecto a temas en debate

Un comentario³³ del seminario *Feminismos latinoamericanos, retos y perspectivas*, realizado en México en abril del pasado año 2002, al cumplirse 10 años de la creación en la UNAM del Programa Universitario de Estudios de Género puede ofrecer, por la amplia participación obtenida, un panorama de la situación actual de los estudios de la mujer en América Latina, así como de sus retos y perspectivas.

³¹ Numerosos estudios han seguido el fenómeno de emergencia de movimientos sociales como éste, entre ellos M. Svampa (compil.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, UNGS / Biblos, Buenos Aires 2000; A. Ameigeiras (compil.), *Matrices culturales e interculturalidad. La problemática de la diversidad cultural en el contexto urbano*, UNGS, trabajo de investigación aún en curso que dedica un acápite a la acción de las mujeres.

³² Entre la numerosa bibliografía, J. Z. Vázquez, "La emancipación femenina en América Latina: para una historia del presente", en *Las mujeres: de la caza e brujas a la política*, Unesco, París 1985.

³³ Diana Maffia, "Informe del Seminario "Feminismos latinoamericanos, retos y perspectivas", en *Feminaria*, año XV, N° 28/29, p.40-42.

Por una parte se van precisando nociones y categorías, entre ellas la de 'diversidad', que operó como eje en varios sentidos. Por ejemplo, como lo manifiesta la representante brasilera, Amalia Fisher, mientras 'igualdad' ha de ser opuesta a 'desigualdad' y no a 'diferencia', ésta se corresponde con 'identidad' y no admite la 'tolerancia' sino como una concesión, reclamando más bien, agregamos, reconocimiento. Francesca Gargallo de México denuncia el encubrimiento que se da en el país de la 'diversidad cultural' con respecto sobre todo a las culturas indígenas y afroamericanas, bajo un concepto generalizado de mestizaje y una política de identidad que de hecho da lugar a un 'proceso de minorización', no por ser menos cuantitativamente sino valer menos en términos de ciudadanía, que incluye evidentemente a la mujer. Esta relación de la mujer con el desconocimiento cultural es manifestado también desde la vertiente afro por Epsy Campbell de Costa Rica, quien además junto con la mexicana Gloria Careaga señala en la obra conjunta *Sexismo y racismo en América Latina*³⁴, que ambos están pendientes como problemas graves y poco conocidos. No pocas feministas presentaron al respecto un planteo crítico, tal como por ejemplo Susan Moller Okin, Prof. de Ciencia política en la Univ. de Stanford, advierte acerca de tensiones, que no suelen reconocerse, entre feminismo y multiculturalismo por diversas razones, entre ellas la de perderse en reivindicaciones más generales las propias del feminismo.

La diversidad en edad en el tratamiento del género también fué aludida por las más jóvenes como variable relevante y redefinidora de conceptos tales como 'sexualidad' o 'erotismo'.

Se alega asimismo la consideración del cuerpo en su sentido, diferentes aspectos y situaciones: cuerpos transformados, transgenéricos, fértiles, amaestrados y usurpados por el patriarcado en sus decisiones sexuales, estereotipos y paradigmas de cuerpo, etc.

Diferencias se dan asimismo en los propios estudios de género. La colombiana Magdalena León señaló al menos tres tipos de tensiones: entre academia feminista y movimiento de mujeres, academia feminista y academia de ciencias sociales, y al interior de la misma academia feminista. Para la chilena Virginia Guzmán los estudios académicos de género responden a una demanda de profesionalización y han acercado a muchas jóvenes universitarias al feminismo. La costaricense Epsy Campbell apela a la interseccionalidad de diversas perspectivas, como la de género, raza, etc.

³⁴ Publicación del seminario homónimo realizado en el PUEG.

en estudios de temas generales como poder o globalización, y la connacional Montserrat Sagot afirma que no se puede hablar homogéneamente de mujeres, usar la voz de otras mujeres, no tener en cuenta cómo se operacionaliza la raza, el género y la etnia. Mientras Diana Damián de Chiapas propone desacademizar los estudios de género para incorporar lo que sirva a las mujeres que no quieran cambiar sus costumbres, como las indígenas, para que produzcan conocimientos en sus propias comunidades sin los mandatos feministas, Teresita Barbieri sostiene que si todo el mundo puede producir saberes, el científico se produce en la academia, así como el rigor metodológico, para la colombiana Magdalena León aunque la investigación-acción participativa se pueda hacer en cualquier nivel el académico tiene su propio sentido, la mexicana Graciela Hierro enfatiza que el empoderamiento viene de la educación y produce un cambio interior muy fuerte que no se exterioriza fácilmente. Ante estas diferentes posiciones la argentina Diana Maffia acentúa que "el feminismo debe respetar sus diversidades y dialogar con ellas, no expulsarlas porque no tiene dueñas", no requiere ningún 'certificado de blancura' ni de 'limpieza de sangre'. En sintonía con este planteo, creemos que lo que fundamentalmente está en juego es la necesidad de una investigación abierta a todo lo que acaece en relación con el género, en la diversidad de aspectos y momentos, y de la consecuente construcción de una inteligibilidad y racionalidad a partir de ello, con lo que las diferentes voces no serán ignoradas sino asumidas como protagonistas, consistiendo el rigor en la fidelidad a las mismas y a los modos de comprensión y planteo que sugieran, además de lo que puedan aportar todos los métodos posibles de interpretación, en una actitud de aprovechamiento en lugar de conflicto entre los mismos.

Otro aspecto importante de consideración es el de la relación de la mujer con lo político, en diferentes sentidos: por una parte, como lo expresa la chilena Virginia Guzmán, resulta valioso el que muchas mujeres con experiencia feminista estén presentes en los tres poderes del Estado como interlocutoras y protagonistas, legitimándose y fortaleciéndose como sujetos políticos y facilitando más que los movimientos feministas la promoción de políticas públicas para las mujeres; si bien el feminismo tiene además del estado otros interlocutores en los diversos escenarios en que se mueve y es importante su presencia en las discusiones internacionales sobre institucionalidad y democracia, derechos humanos, etc. así como en la sociedad civil exigiendo mayor transparencia y renovación, dado que se corre el riesgo de fundamentalismo. Por otra parte, se hace necesario considerar, como pro-

pone la peruana Virginia Vargas, que el estado no es uniforme y resulta relevante el momento del análisis, por ejemplo en la actualidad el proceso de globalización, con sus aspectos negativos como la presión de las internacionales económicas y los positivos como la posibilidad de organismos internacionales y de una normatividad global, v.g. con respecto a los derechos ciudadanos; considera que en América Latina es además significativo el análisis del papel que juega la Iglesia Católica y de presiones internas como localismos y fundamentalismos, que fortalecen el mito de la nación homogénea y afectan especialmente a las mujeres. La panameña Urania Ungo observa que la globalización se orienta a la construcción de un solo mundo para una ciudadanía universal, coexistiendo por una parte las grandes reglas de mercado, que abren una brecha entre ricos y pobres, y por otra una expansión social del reclamo de derechos, lo que exige una reflexión acerca del *modus operadi* en los espacios públicos ya creados para obtener una alianza pero no la trivialización de la agenda de las mujeres, dado que como ex Directora del Departamento de la mujer en su país sabe que más allá de los enunciados, de hecho se otorga presupuestos, es decir atención, a las mujeres en último término. La colombiana Magdalena León agrega que un problema central en América Latina es el de la propiedad, en sus dos aspectos de justicia social o redistribución y la justicia de género o reconocimiento, un elemento esencial para el empoderamiento de las mujeres, puesto que establece una relación entre bienestar y autonomía económica; propone además repensar la propiedad más allá de la vivienda o de la tierra, sobre todo en el caso de las mujeres urbanas, porque su activo es también el capital, el salario, los bienes sociales y el acceso al estado; si bien un obstáculo para el análisis es que los datos disponibles son patriarcales, al presuponerse la propiedad como familiar o del varón. La argentina María A. Moreno menciona fuertes críticas feministas a la noción política occidental de ciudadanía, apuntando al reconocimiento de la especificidad política derivada de la corporalidad femenina y de la influencia del rol reproductivo de las mujeres en su status de ciudadanas. En efecto, la dicotomía público-privado, fundacional del orden político moderno, subordina a las mujeres en tanto las ubica en la esfera privada y por lo tanto expelidas de lo político, por lo que su inclusión requiere dejar de lado su género como 'identidad privada', no ser consideradas como ciudadanas que actúan con derecho propio en tanto mujeres; la universalidad es interpretada de hecho por la tradición liberal como homogeneidad al trascender la particularidad y la diferencia, lo que implica que las leyes sean aplicadas a todos

sobre las mismas bases ignorando las diferencias individuales, de género, grupales; el énfasis puesto en los intereses compartidos conduce a una visión falsamente homogénea de los grupos que componen la unidad política, resultando la ciudadanía realmente definida según parámetros relativos a grupos privilegiados: el ciudadano blanco, varón, de clase media, heterosexual y sin discapacidades funciona como la norma contra la que el resto de los individuos es medido; de allí que los valores y actividades definidos históricamente como políticos, asociados con los varones, fueran considerados los más relevantes para la vida del Estado, y la imagen del ciudadano estuviera ligada a la del ciudadano-soldado y más tarde a la del ciudadano-trabajador, lo que posiciona a las mujeres como ciudadanas de segunda, con derechos medidos por los varones en tanto padres o maridos. La maternidad, como marca de la diferencia de las mujeres, que las incluye y a la vez excluye de la comunidad política, ha sido construida como un status político, un deber frente al estado, relacionado con el interés del estado moderno en el número y las características de la población, asegurándose una amplia gama de medidas para que sea cumplido orientadas a las mujeres como población objetivo. A su vez, la dependencia de los varones con respecto a los recursos económicos es el principal mecanismo para confinar a las mujeres al rol reproductivo, junto con otros mecanismos de dominación. La subordinación de las mujeres a la autoridad patriarcal, legitimada por el matrimonio burgués, crea una tensión con el nivel de autonomía exigido para acceder a la ciudadanía, que en su definición liberal requiere tres niveles de independencia difíciles de alcanzar por las mujeres en el orden socio-político actual: independencia física, o sea libres de la violación o amenaza de violación de su cuerpo, cuando se registra violencia sexual en la esfera pública y privada; independencia económica a través del derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, cuando existen desventajas en el mercado laboral expresadas en segregación y discriminación; independencia emocional, cuando se identifica a la femeneidad con las emociones y la división sexual del trabajo, que socavan la independencia emocional. Todo lo cual reclama una redefinición de la independencia, capaz de dar cabida a la autonomía femenina, siendo que en realidad la independencia masculina aparece como una ficción sustentada por la dependencia de las mujeres y el trabajo reproductivo no remunerado en la esfera privada, lo que reclama más bien la noción de 'interdependencia' – y nosotros sugerimos 'interdependencia' para corresponder adecuadamente a la de ambos en su especificidad e interrelación –, a fin de un mejor abordaje de la relación entre

las esferas política y doméstica y los aspectos conexos. Los valores aceptados como apropiados para lo político son la racionalidad, libertad, abstracción, imparcialidad, autonomía y están paradójicamente encarnados en un ser político descorporizado, el ciudadano; en contraste las mujeres fueron identificadas con la emoción, la necesidad, lo corporal, la parcialidad y la dependencia y el constructo político creado para evitar el desorden requirió que la naturaleza, los cuerpos y la sexualidad estuvieran localizados en la esfera privada, sujetos a la autoridad patriarcal legitimada a través del matrimonio. La metáfora del 'cuerpo político' funcionó históricamente como un mecanismo excluyente para diferentes corporalidades como las de las mujeres, niños, esclavos, discapacitados y clases trabajadoras. Por lo tanto la ciudadanía ha de ser redefinida, lo que implica una reconceptualización de los sujetos de las políticas sociales.

Desde el punto de vista filosófico el debate ha sido también amplio, tanto con respecto a la misma noción de pensar como a sus categorías, logrando decantar algunas conclusiones más maduras. Por ejemplo entre nosotros, la argentina María L. Femenías³⁵, asumiendo los aportes de tal debate, comienza considerando la noción básica de 'diferencia' en el sentido ya mencionado de acusar la falsa antítesis igualdad-diferencia, que deja de lado cuestiones centrales, siendo que lo que se opone a igualdad es más bien desigualdad, y diferencia se relaciona con identidad; apela entonces a una comprensión extendida de la igualdad que incluya la diferencia, igual valor, pero no debido a la semejanza o identidad, sino incluyendo la particularidad irreductible de ciertas experiencias; de allí también la defensa de una identidad democrática plural, donde el reconocimiento de las diferencias no niegue la lucha por la igualdad jurídica. El multiculturalismo y los movimientos sociales de los últimos años habrían intentado fijar criterios acerca de lo que constituye una diferencia significativa en la infinita gama de diferencias existentes en el mundo, criterios que son históricos, en relación con estructuras sociales y discursivas.

La cuestión del sujeto ha sido uno de los temas esenciales de debate, en tanto categoría filosófico-política moderna, con sus características esenciales de racionalidad y libertad que lo posibilitan como cognoscente, agente de elecciones voluntarias y de responsabilidad moral y legal, ante un mundo que es imagen, objeto, espectáculo o representación de una conciencia

³⁵ M. L. Femenías, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Catálogos, Buenos Aires 2001.

autofundante y autoconstituyente, con un sesgo sexista que pronto quedó al descubierto. La mujer es objeto de conocimiento, fuente de inspiración artística pero no suele ser reconocida con igual capacidad legal, política, científica que el varón, es sujeto y dueña del ámbito privado y excluida del ámbito público de la ciudadanía. La racionalidad política que se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales, es una racionalidad patriarcal, enraizada primero en la idea de un poder pastoral y luego con la modernidad en la razón de Estado. Como balance crítico de los aportes posmodernos a la teoría feminista, corresponde tomar desde una óptica nueva la ecuación libertad/poder/resistencia y consecuentemente la concepción del sujeto, quien en tanto construido por los discursos hegemónicos está sujeto a los procesos de control interno y externo que lo rigen. En oposición al constructo moderno se proponen nuevas posiciones de sujeto en tanto excéntricos, escindidos, descentrados, incongruentes, etc. Pero tanto el reconocimiento posmoderno de la diferencia como el de los intersticios abren un espacio, para que otros lenguajes narrativos accedan a la superficie. Los sujetos se constituyen en tanto tales en virtud de sus luchas por una posibilidad de emergencia, y las mujeres históricamente intentaron autodesignarse pensando formas de resistir, discurrendo desde los márgenes y ejerciendo su magra cuota de poder a fin de ampliarla; si históricamente el objetivo del feminismo fue la emancipación de las mujeres a partir del hacerse oír y ver, resulta importante ahora con respecto a la modernidad, por una parte su deconstrucción, pero por otra no desestimar las virtualidades críticas y emancipatorias ilustradas, ni las nuevas herramientas del análisis posmoderno. Una de ellas es el análisis del cuerpo como constructo histórico. Se trata además de construir a la mujer como sujeto, agente con pleno reconocimiento, que no puede darse sino en el campo social de fuerzas donde interactuar, en el que se configuran perfiles, identidades y proyecciones no cerradas, en estructuras dialógicas consensuadas, dependientes de prácticas concretas públicas y privadas; de este modo, sostiene la autora, se crearán las condiciones de visibilidad para un sujeto diferente, de contenidos provisionales con respecto a los códigos de intersección histórica, en continuo equilibrio inestable entre las formaciones jurídico-sociales y la historia.

El protagonismo del lenguaje es otro factor a ser tenido en cuenta en esta época de giro lingüístico, que disloca ciertas herramientas conceptuales del feminismo filosófico a fin de superarlo, por ejemplo términos como mujer, sexo, género, que se muestran cada vez más ambiguos, enfrentan

preguntas cuyas respuestas tienen consecuencias en la teoría y la praxis; son producciones que crean el efecto de lo natural, originario e inevitable; los hablantes actúan en prácticas significativas regidas por reglas implícitas y explícitas que dependen del marco social y que actúan en tanto están socialmente situados, sujetos a las convenciones discursivas reinantes, aunque no atados a ellas, contando con un espacio de indecibilidad y por lo tanto de innovación. No hay una identidad sexo-género originaria, toda identidad se constituye por identificación como una fantasía actuada por y a través de los estilos que constituyen corporalmente las significaciones y como una disciplina más es un regulador de la sexualidad. El género-sexo aparece como una determinación, una función del discurso que establece los límites de su análisis, presupone y legitima las posibilidades de las configuraciones imaginables y realizables del sexo-género en una cultura dada. El sitio o la superficie de la construcción está marcada por la fuerza constitutiva de la exclusión, no sólo de un sexo, las mujeres, sino históricamente de los niños, los esclavos, los animales, etc. por la metafísica de la racionalidad occidental, en el sentido de que el lenguaje condiciona el aparecer de la realidad (materia, cuerpo) en tanto que ente. Tampoco la categoría 'mujeres' es definitiva o unívoca; si bien al menos aparentemente es la más obvia del feminismo, presupone una identidad estable por la que construye el sujeto de la representación política. Pero representación es una noción controvertida, en calidad de término operativo del proceso político que intenta extender la visibilidad y la legitimidad de las mujeres como sujeto político, como una función normativa del lenguaje, que revela o distorsiona lo que asume como verdad en esa categoría; por lo tanto el sujeto mujeres no debe entenderse en términos estables, sino sólo como resultado del dominio de la representación política y lingüística, que establece por adelantado el criterio según el cual los sujetos se forman. De allí que la categoría 'mujer' como sujeto del feminismo no sea suficiente; es necesario además tener en cuenta las intersecciones raciales, étnicas o de clase entre otras; las mujeres resultan de un proceso constructivo que no ha concluido y que deja la categoría abierta a la resignificación y a la reinención.

El proceso de mundialización en el aspecto cultural y de globalización en el técnico-económico, muy complejos, marcan una situación que las viejas categorías de comprensión no abarcan ni explican suficientemente. Ante sus efectos persiste un proceso de particularización; en la tensión entre ambas fuerzas se retienen la inferiorización y marginalidad de las diferencias étnicas y religiosas o el sometimiento y dependencia económica de millo-

nes de mujeres. Ello implica conceptualizar la compleja dinámica de la formación e intercambio cultural en un contexto histórico y geopolítico dado. Si bien el feminismo poscolonial y el multiculturalismo aúnen esfuerzos, obedecen a principios distintos: el primero tiende a afirmar como irreductible y particular la compleja diversidad que caracteriza la vida de las mujeres no occidentales y en el caso de América Latina algunas feministas prefieren retener esta denominación como un constructo identitario con rasgos propios. La intersección entre local, nacional, global tiende a borrar límites y fronteras, donde los espacios están atravesados por fuerzas de des-territorialización y reterritorialización, que lleva a algunas estudiosas a retomar la noción fenomenológica de situación.

En todo caso el marco democrático resulta imprescindible para las reivindicaciones, que sólo pueden tener el sentido de ampliarlo o radicalizarlo, de redefinir lo político pero no de olvidar la ley, que habrá que interpretar o modificar a través de las prácticas cotidianas de varones y mujeres. Existe una experiencia histórica de luchas sociales ante el sufrimiento, la negación de formas de reconocimiento y de autonomía moral de los grupos y las personas o la violación sistemática de expectativas y derechos, que han destruido por años las relaciones más elementales de los individuos consigo mismos y entre sí y afectado la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima. La ciudadanía formal es condición necesaria mas no suficiente y ante la cuestión de cómo alcanzar una democracia participativa que no sea genéricamente excluyente y permita afirmar el reconocimiento y los derechos más allá de su concepción tradicional, se requiere redefinir las relaciones entre la sociedad y el estado, entre lo público y lo privado, los varones y las mujeres.

Creemos por fin que todas estas consideraciones ayudan a repensar mejor los diferentes ámbitos de la vida, desde los muchos aspectos que aporta la crítica femenina, para una visión interdependiente, más compleja y justa, en tanto correspondencia a todo lo humano.

Dina Picotti
dpicotti@mail.retina.ar

Diana de Vallescar Palanca

La filosofía en Europa y la cuestión del género

*“La cuestión de las mujeres es en gran parte una cuestión económica,
y quizá aún una cuestión de cultura (...)
pero, ante todo, es una cuestión de derecho,
pues únicamente sobre la base del derecho escrito
podremos aspirar a una solución segura”
(Anita Ausprug, 1985).*

Introducción

El objeto de esta reflexión ha sido sondear la temática del Pensamiento de Género en el ámbito de las universidades europeas. Ha supuesto una laboriosa búsqueda, principalmente a través de la vía informática, acompañada del recurso a estudios sumarios especializados, realizados por distintos países miembros de la Unión Europea.

La verdad es que factores como la invisibilidad, el desconocimiento general, además de la confusión acerca de la temática sobre el Pensamiento de Género, su estructuración e incidencias, constituyen unas notas que dificultan obtener una información más clara y precisa de su situación, en el panorama europeo. Se trata de una temática cambiante, amplia y multidisciplinar, en lo referente a sus enfoques y cuestiones-tópico, así como en su metodología e investigación desarrollada. Unido a esto, se encuentra el hecho de que no es factible partir de la asunción de la existencia de una tradición consolidada que opere como referente básico de este tipo de pensamiento, lo que pudiera facilitar el acceso a su nacimiento y recorrido, hasta la fecha. Su desarrollo es bastante diferenciado entre los países europeos y en algunos casos incipiente, aunque existen ciertas constantes y, parecería que apunta exclusivamente a un asunto “marginal”, poco debatido y estudiado en general por la academia oficial, y aquellas personas que tienen algún tipo de responsabilidad educativa. Esta situación compleja nos ha conducido a intentar dibujar un campo posible de lectura, por el que pasa la temática que nos ocupa.

Para descifrar los orígenes, contexto de emergencia, el sentido y alcance del Pensamiento de Género es preciso considerar la temática y el planteamiento de los denominados «Estudios de las Mujeres» que nacen en la

década de los años 60, impulsados por la Segunda Ola de los Feminismos. Estos evolucionaron a los «Estudios Feministas», en la década de los años 70, y, finalmente, devienen en «Estudios de Género», alrededor de la década de los 80/90. Tal cambio de denominación no representa un hecho fortuito, sino una nueva comprensión de esa área de estudios que conlleva una toma de postura. Las feministas y académicas de las universidades europeas, en su esfuerzo de lograr conferirles la ciudadanía académica, se inclinaron por una u otra denominación para titular y estructurar sus programas, cursos, seminarios y/o talleres. En el momento actual se advierte que los Estudios de Género han salido de los planteamientos de las disciplinas Humanistas y las Ciencias Sociales para abrirse a un sin fin de disciplinas, incluso de carácter científico (biología, medicina, psiquiatría, ciencias de la comunicación, estudios culturales ...).

La filosofía académica tradicional puede ser considerada como una de las áreas más refractarias a la recepción del Pensamiento de Género. Este hecho tampoco es de extrañar, si pensamos en las distintas concepciones de la mujer y su papel, así como en las relaciones establecidas entre lo masculino y lo femenino, mantenidas por varias de las personalidades más destacadas en este campo y su historia. El menosprecio por las mujeres y sus capacidades – desarrollo ha sido una característica acentuada de su discurso¹, aunque se deba reconocer que el sexismo filosófico nació estrechamente vinculado al sexismo ideológico, del cual tomó los materiales para su reflexión. A su vez, esa ideología sexista está en función de una organización social discriminatoria, que en distinto grado y formas, atraviesa la mayoría de las sociedades y culturas.

Una de las potencialidades del Pensamiento de Género es haber comenzado a quebrar el discurso acerca de la diferencia sexual y su interpretación de lo masculino y lo femenino, forjado exclusivamente desde la perspectiva única – y, por tanto, unilateral – de los varones, al precio de la anulación u objetivación de las mujeres. El reconocimiento de éstas en su condición de sujeto, implica que el sistema, antes polarizado en los varones y sus perspectivas acerca de la realidad, se ve interrogado desde sus cimientos y hasta cierto punto entra en crisis.

¹ Resulta tan interesante como interpelador remitirse a las máximas relativas al tema de la mujer y la sexualidad, que mantuvieron varios filósofos altamente reconocidos en distintas épocas, con ese fin puede consultarse Barreré, J. J./ Roche, C. (1999) *El Estupidiario de los Filósofos*, Madrid: Cátedra, 151-186.

Dividiremos la reflexión en dos partes. La primera parte ofrece una aproximación a los Estudios de las Mujeres y su contexto de emergencia y está dividida en tres secciones. Las dificultades de definición, conceptualización y evaluación de los Estudios de Género, hacen imprescindible plantear un encuadre histórico que nos permita situarnos y entrever su itinerario.

La segunda parte se centra en las propuestas de Estudios de las Mujeres y Estudios de Género existentes en varios países europeos. Su división en dos secciones refleja el resultado sumariado de las búsquedas y exploración de la temática en realidades, con diferentes niveles de desarrollo y ofrece una guía de recursos pluridisciplinarios.

La reflexión termina con un conjunto de consideraciones sobre las constantes que presentan distintas realidades en su desarrollo de los Estudios de Género y propone algunas cuestiones a profundizar y superar en el futuro.

“Una esclava sigue siendo una esclava si se niega a pensar” (proverbio Ibo).

I Parte

Aproximación a los Estudios de las Mujeres y su Contexto de Emergencia *Anotaciones preliminares*

Los primeros “Estudios de las Mujeres” representan un logro de los feminismos y sus prácticas políticas². Desde sus inicios, participan de su espíritu liberador y adquieren un talante reivindicativo, por el que se configuran como un «acto político». El análisis de su cuerpo teórico revela la comprensión alcanzada por las feministas acerca de la naturaleza política de todo conocimiento y su vinculación íntima al cambio social, unido al descubrimiento de su posible relación con el análisis de la opresión y subordinación sufrida por las mujeres. Refleja, además, su búsqueda concreta de estrategias para dar fin a estas prácticas en las sociedades patriarcales y capitalistas. Sus estrategias se orientaron a producir un nuevo tipo de conocimiento, capaz de atacar y contrarrestar el patriarcado, a través de una de sus instituciones fundamentales, como es la universitaria, que se encarga de

² Los feminismos tuvieron parte de sus antecedentes en los movimientos sufragistas del siglo XIX, y atraviesan tres grandes etapas: (a) Fase de Clásica de Reflexión (1940-1965); (b) Reflexión del Nuevo Feminismo o Segunda Ola (1965-1979) y (c) Nueva Ola de los Feminismos y su Internacionalización (década de los 80) que introduce la teoría del género y la equidad.

conservar y reproducir el androcentrismo. Desmontar este sistema, supondría, entre otras cosas, la posibilidad de reflexionar a partir de nuevos horizontes y de ahí, poder plantear la problemática vivida por las mujeres. Sin embargo, al poco tiempo, las feministas pudieron verificar personalmente la fuerte consistencia de ese aparato, que permitía su participación, sin apenas experimentar modificación alguna (!).

La carta fundacional de la Asociación Nacional de Estudios de Mujeres puso de relieve su comprensión y alcance del conocimiento: “*La característica esencial de los estudios de mujeres ha sido y continúa siendo su rechazo de la división estéril entre la academia y la comunidad... entre la persona y la sociedad. Los estudios de mujeres forman a las mujeres para transformar al mundo y crear un mundo libre y sin opresiones...*”³. Señalaba así una de las dicotomías clásicas del pensamiento occidental, criticada en la actualidad no sólo por otros campos disciplinares, sino por otros enfoques más integradores que presentan varias culturas, de acuerdo a los estudios interculturales.

En el ámbito europeo como el norteamericano es posible reconocer la concatenación existente, por una parte, entre los Estudios de las Mujeres y el planteamiento de género (su consecuencia y resultado) y, de otra, entre este conjunto de estudios y los feminismos⁴. No obstante, el proceso de su emergencia ha sido más complejo y debe tener presente la intervención de numerosos actores: los movimientos nacionales y mundiales de las mujeres, los organismos internacionales, las ONG’s y las mujeres dedicadas a éstos y/o que ocupan cargos públicos que les permiten impulsarlos.

1. El itinerario de los Estudios de las Mujeres

La trayectoria que han realizado los Estudios de las Mujeres (EM) hasta convertirse en Estudios de Género (EG), puede ser resumida, a grandes rasgos, en cuatro etapas:

1ª. Etapa: La creación de un nuevo campo. Los EM surgieron inicialmente entre las disciplinas tradicionales (literatura, historia, filosofía, sociología, psicología...). Como su objetivo era que las mujeres pudieran ganar acceso

³ Cit., en: Navarro, Marysa. (2001). *Los encuentros y desencuentros de los estudios de las mujeres y el movimiento feminista*, Mora n.7 (2001) 108ss.

⁴ Braidotti, R. (1990). “Théorie des études féministes. Quelques expériences contemporaines en Europe”, en: *Les Cahiers du Grif*, 43 ss.; Allen Taylor, A. *The March through the Institutions: Women’s Studies in the United States and East Germany 1980-1995*, Sings n. 22 (1996) 1,152-180.

en la academia (los currículos, textos, catálogos editoriales...), se dedicaron a recuperar sus investigaciones y escritos, a la par que, comenzaron a enfocar sus reflexiones en las mujeres y sus condiciones históricas. Entonces mantuvieron que los conocimientos basados en prácticas excluyentes, eran parciales e inadecuados para representar la realidad.

2ª. Etapa: La «mayoría de edad». Muy pronto los EM reconocieron la insuficiencia de una disciplina para dar cuenta de las realidades de las mujeres. Salieron pues de su ghetto y marginalidad para combinar los datos y las metodologías de campos diversos, criticando también la estructuración académica y sus cánones existentes. El resultado fue la creación de un campo autónomo que enfatizó la fundamentación feminista de sus teorías y métodos, progresivamente incorporados al interior de algunas disciplinas y sus análisis, así como el reconocimiento crítico de que el varón definía el sistema de conocimientos, sus criterios y prácticas. De ahí, nacieron programas en distintas universidades con el objetivo de intentar establecer un equilibrio en las redes de conocimiento, en donde la temática de las mujeres no fuera obliterada por los sesgos androcéntricos.

3ª. Etapa: Multicultural. En esta fase los EM empezaron por abrirse a la categoría de la multiculturalidad debido a las críticas intelectuales realizadas principalmente por las mujeres de color. Éstas interrogaron la idea de “hermandad universal de mujeres” y enfatizaron su centralización (sesgo) en las experiencias de mujeres blancas y de clase media. Nació la exigencia de ‘descentrarlos’, propiciando la lectura de experiencias plurales y diversas de las mujeres, además de considerar las categorías hermeneútic-analíticas del género, la raza, la etnia, la clase, la religión, la edad, etc. Tal situación desencadenó una serie de transformaciones que debían ser incorporadas a los currículos académicos y condujo al debate de los paradigmas de la noción de subordinación universal de la mujer, la dicotomía entre las esferas pública y privada en la vida de las mujeres, desde nuevas investigaciones interculturales, especialmente relacionadas con sociedades precoloniales y las propias experiencias de minorías étnicas. Iniciando el rechazo del modelo de la mujer como víctima intentaron ofrecer una imagen más dignificada de su condición.

4ª. Etapa: Globalización e Internacionalización. El programa de los EM o de Género, se extiende con gran entusiasmo entre los países del Tercer Mundo, con el apoyo de políticas académicas establecidas entre las universidades norteamericanas y europeas y las del tercer mundo. Se asumen como temáticas nuevas: la deuda externa, los ajustes estructurales, el milita-

rismo, las tecnologías reproductivas, el racismo, los refugiados, la familia y el trabajo. Es notorio el desplazamiento de la variable de la mujer y/o del género, de las disciplinas humanísticas y de las ciencias sociales, hacia las ciencias médicas y biológicas, al mismo tiempo que, se da la reconceptualización de muchas teorías feministas.

La creación de los denominados Estudios de Género (EG), en el ámbito europeo, podría situarse entre la segunda y tercera etapa, correspondiente a la década de los años 70 y 80 mientras que su consolidación se dio en los años 90. Sus antecedentes giran en torno a las teorías de la diferencia, de la desigualdad y de la opresión⁵. Sin embargo, la categoría del ‘género’ aparece desde mediados de la década de los 60 y, sólo más tarde, fue adoptada por los EM y por un conjunto de otras disciplinas. Entonces, los estudios socio-antropológicos enfatizaron el papel de los ‘roles sexuales’ para comprender el origen y las causas de la inferioridad social femenina⁶. Conviene recordar, desde aquí, que el origen de esta noción hunde sus raíces en el pensamiento filosófico, que desarrollaremos en el punto siguiente, y des- punta precisamente en el momento en que las “diferencias sexuales” em- piezan a ser *desnaturalizadas*.

La adopción de la categoría del género y la subsecuente creación de los EG, al igual que los anteriores estudios, tenía por objeto forjar un campo de investigación que pudiera ser asumido por la perspectiva oficial de la aca- demia, a la par que, profundizar en aspectos específicos concernientes a mujeres y varones. Muy pronto quedó asociada a las categorías de clase, raza y/o etnicidad y preferencia sexual, dando lugar al debate sobre la pre- dominancia entre estas nociones. Actualmente, suele ser asumida por algu-

⁵ Las primeras teorías destacaron que la posición y la experiencia de las mujeres era *diferente* con respecto a la de los varones, en *idéntica situación*, de ahí, plantearon ex- plicaciones de carácter biosocial, institucional y biopsicológico. Las segundas, señala- ron que la *posición* de las mujeres, en la mayoría de las situaciones, no sólo era diferen- te sino *desigual*, aspecto que analizaron desde el enfoque liberal, marxista y marxista contemporáneo. Por último, el tercer grupo de teorías, partiendo de las condiciones *dife- rentes y desiguales* de las mujeres, asumió el factor de la *opresión sufrida* a causa del dominio de los varones, lo que las limitó y moldeó su desarrollo bajo determinada orientación, manteniéndolas en estado de subordinación y objetivación. Postularon ex- plicaciones en sentido psico-analítico, radical-feminista, socialista-feminista....

⁶ Obras clave fueron las de Rosaldo Michelle/ Lamphere Luois *Women Culture and Society* (1974) y Rayna Reiter *Toward an Anthropology of Women* (1975), aunque des- de 1972, Ann Oakley ya había subrayado la necesidad de distinguir sexo (diferencias biológicas entre macho y hembra) y ‘género’ (la clasificación social de lo masculino y lo femenino).

nas facciones políticas, aunque no queda claro si se deba a un cambio profundo de mentalidad o al interés repentino de la campaña electoral.

*¿Por qué tienen las mujeres pasión, intelecto, actividad moral (...)
y ocupan en la sociedad una posición tal
que en la práctica no pueden ejercitar ninguna de las tres?
Debo luchar por una vida mejor para las mujeres. (Florence Nightmale, 1859).*

2. Los orígenes filosóficos de la reflexión sobre el género

Los antecedentes filosóficos de la categoría del género, como categoría sociopsicológica, se encuentran en el pensamiento del cartesiano Poulain de la Barre, del s. XVII, en sus polémicas contra los defensores de la inferioridad de las mujeres. Las obras que concentran su pensamiento en esta línea son tres. “Sobre la igualdad de los sexos” (*De l'égalité des deux sexes*), escrita en 1673, donde demuestra que la igualdad natural entre varones y mujeres está por encima de costumbres y prejuicios sociales. En 1674, “Sobre la educación de las damas para la conducta del espíritu en las ciencias y en las costumbres” (*De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs*), pone de relieve que la desigualdad entre los sexos puede combatirse a través de la educación. Finalmente, en 1675, con “Sobre la excelencia de los hombres contra la igualdad de los sexos” (*De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*), se propone desmontar racionalmente la clave irónica y los prejuicios de los partidarios de la inferioridad de las mujeres⁷. En suma, mantuvo la premisa de que la diferencia sexual era de índole cultural, no-natural, asunción que ratificó y consolidó el pensamiento de la Ilustración en el s. XVIII, al descubrir la desigualdad como hecho histórico y no-natural. En esa línea, *El Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, de J. J. Rousseau, constituye una crítica radical de la desigualdad social, política y económica, aunque resulte contradictorio al expresar la situación de las mujeres.

La concepción de la desigualdad como hecho histórico y su aplicación a la realidad de las mujeres, dio origen a la polémica entre los que defendían la «*igualdad de los sexos*» (D'Alembert, Condorcet, Madame de Lambert, Théroigne de Méricourt y Olympe de Gouges) y los que mantuvieron su «*inferioridad natural*», apoyados en una larga tradición que se remonta a

⁷ Para la visión histórica cf. Cobo Bedia, R. (1995). “Género”, en: C. Amorós (dir.). *Diez palabras clave sobre mujer*, Estella (Navarra) 56ss.

Aristóteles, las teorías antropológicas de la edad Antigua, la Patrística y la Escolástica.

Mary Wollstonecraft – feminista inglesa – en su obra *On the Vindication of the Rights of Women* (1792), denunció el pensamiento patriarcal de Rousseau y de otros escritores, que calificaron a las mujeres de seres artificiales, débiles e inferiores con respecto a los varones, y las deficiencias jurídico legales que ellas padecían.

El siglo XIX es testigo de las luchas encabezadas por las sufragistas, la recuperación de las ideas de Rousseau, por parte de los románticos (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche) y, el intento por desarticular tales prejuicios (J. Stuart Mill: *La sujeción de la mujer* (1869).

A principios del s. XX, algunas obras de filósofos varones marcan el discurso sobre el género y ciertas de sus concepciones: Otto Weininger, *Sexo y Carácter* (*Geschlecht und Charakter*, 1903); Georg Simmel, “Cultura femenina” (“Weibliche Kultur”, in: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Dritte Auflage, 1911.) y “Lo masculino y lo femenino” (“Das Relative und das Absolute in Geschlechter-Problem”, in: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Dritte Auflage, 1911); Ernst Bergman, *Espíritu de conocimiento y espíritu maternal: una sociología de los sexos* (*Erkenntnisgeist und Muttergeist: eine Soziologie der Geschlechter*, 1932).

Alrededor de los años 20 se desarrollan las ideas de la eugenesia, la higiene, la puericultura y la maternología. Sus normas y consejos operan como un relevo laico del control de la Iglesia sobre las mujeres. En el ámbito español, la teoría de la diferenciación sexual de Gregorio Marañón aportará una explicación nueva a la teoría de la complementariedad de los sexos. El difundido elogio a la mujer como madre reafirma sus lazos con el determinismo biológico. Frente al eugenismo conservador, preocupado por incrementar los índices demográficos, aparece el eugenismo progresista. Hildegart Rodríguez (discípula de Marañón), Secretaria de la Liga Española de la Reforma Sexual sobre bases científicas, escribía *El problema sexual tratado por una mujer española* (1931). En esta obra reclamaba la libertad en el amor y la desaparición del hogar, en tanto que significara «el encierro de las mujeres en casa».

En la década de los años cuarenta, se puede afirmar que finaliza la época de la ‘filosofía sobre la mujer’, escrita por los filósofos varones. Había llegado el momento en que las mujeres tomaron el protagonismo y escribieron desde su propia voz. Tres obras marcaron el nacimiento de esa nueva filosofía feminista: *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, que trata –

seria y documentadamente – la condición femenina y la subordinación de la mujer. En ella la autora afirma: “*No se nace mujer, se llega a sero... Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto... al que se califica de femenino*”⁸. Esta premisa es precisamente una aproximación a la noción del género, concretamente en su asunción de la idea sobre el destino de la mujer, trazado por las perspectivas de la sociedad y su idea de lo femenino y, no por aspectos de orden biológico, psíquico o económico.

Veinte años más tarde, nacían los EM, en los EUA, destacando particularmente las aportaciones de dos autoras: Betty Friedan y Kate Millet. La primera, en su obra *Mística Femenina* (1963), analizó la profunda insatisfacción de las mujeres norteamericanas con su vida y consigo mismas, traducida en problemas personales y diversas patologías. La segunda, con *La política sexual* (1970), mantuvo la noción del sexo como *categoría social*, con implicaciones de carácter político y bajo el control de los varones en el sistema patriarcal. Entretanto, Foucault en su obra: *La historia de la sexualidad* (1976) asentaba la relación entre la sexualidad y sus políticas, desplazando el acento en lo relativo a la sexualidad y el sexo.

De esta manera, la ‘filosofía del género’, entendido como construcción social relativa al cuerpo sexuado, comenzaba a ver la luz. Rossi Braidotti asume que en sentido genealógico, la problematización de la mujer, las mujeres y lo femenino en la filosofía francesa contemporánea, constituye el mayor factor de crítica y deconstrucción de la racionalidad del sujeto. Mantiene que la lucha social, política, privada y teórica emprendida por las mujeres, durante los últimos treinta años, ha levantado numerosos interrogantes originando una nueva reflexión sobre la subjetividad que considera sus experiencias y modos de existencia. Tal postura ha de interpretarse en el marco de la ‘crisis’ de la razón clásica, que generó una ruptura al interior del orden occidental del discurso, a su vez, vinculada a las condiciones socioeconómicas del capitalismo tardío. Asimismo cuestionó las estructuras epistémicas del sujeto racional y su papel como ‘guardián’ en la transmisión del discurso.

En cierto modo, dichas circunstancias ‘obligaron’ a la filosofía, tal vez, por primera vez en su historia, a compartir el destino infeliz y contradictorio de los oprimidos/as, y a una toma de conciencia del discurso del otro/a

⁸ Beauvoir de, Simone. (1981). *El segundo sexo*. Madrid: Aguilar, 247.

por encima del sujeto racional totalitario. Las mujeres desde su realidad vivida se encuentran entre los sujetos subyugados e insurreccionados (Foucault), que dan pie a la reflexión feminista⁹.

Siguiendo a Alison M. Jaggar e Iris Marion Young, la filosofía feminista es un *cuerpo de erudición* que inicia a principios de la década de los años 70¹⁰. Su objetivo era terminar con la ‘invisibilidad’ de las mujeres y sus experiencias, en la mayor parte del conocimiento de las disciplinas filosóficas¹¹. Esta filosofía en sus inicios se distinguió por emprender una crítica sobre el estado de la filosofía y sus canones, de lo que se desprendió su interés por recuperar/visibilizar las mujeres filósofas en la historia de la tradición occidental filosófica y crear interpretaciones alternativas sobre temáticas tratadas por varios filósofos destacados, a partir de la experiencia de las mujeres filósofas. Dicha trayectoria programática supuso aprovechar las herramientas y técnicas disponibles para dirigirlas hacia las temáticas o cuestiones clave concernientes a las mujeres (la sexualidad, la vida doméstica, la justicia...), principalmente en las áreas de la ética práctica y la política y sus aplicaciones (i.e., la familia y el Estado) ya que instrumentalizaban a la mujer, de acuerdo a los intereses masculinos o sus instituciones dominantes. Así la investigación feminista asumió la tarea de investigar los modos abiertos y encubiertos, comúnmente utilizados para la devaluación de las mujeres, entrelazados con ciertos ideales, conceptos centrales y teorías dominantes de la filosofía. Reorientar el sesgo de la percepción masculina en la filosofía pasaba a ser el compromiso básico del feminismo. Como resultado de ello, la Historia de la Filosofía se enriqueció con el vasto cuadro histórico de las mujeres comprometidas con la filosofía, que abarca desde la etapa de la escuela pitagórica hasta la actualidad. Lo que, a su vez, permitió ir clarificando la situación de las mujeres en distintas épocas.

Uno de los grandes tópicos debatidos fue el cuestionamiento de la disparidad de la mujer con respecto al varón, subyacente a la tradición occidental alimentada por los filósofos más reconocidos de todas las épocas: Aristóteles, Tomás de Aquino, Rousseau, Kant, Hegel, Sartre, etc. Éstos

⁹ Cf. Braidotti, Rossi (1991). *Patterns of Dissonance. A study of Women in contemporary philosophy*, G. Britain: Routledge, 7ss.

¹⁰ Jaggar, Alison M./ Young, Iris Marion (eds.). (2000). “Introduction”, en: *A Companion to feminist philosophy*, Oxford, UK/ Massachusetts, USA: Blackwell Publishers LTD, 1-6.

¹¹ Para la temática específica abordada por la filosofía feminista puede verse: R.T. “Feminist Philosophy”, en: Robert Audi (ed). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, USA: Cambridge University Press, 305-307.

acentuaron la importancia de la capacidad racional como elemento esencial y característico de la humanidad, a la par que, mantuvieron la existencia de una capacidad racional *diferente e inferior* en las mujeres. Algo que se advierte a través de sus concepciones del conocimiento, la razón y la pasión, además, de la propia articulación del canon filosófico occidental y la institucionalización universitaria de la filosofía, que contribuye al distanciamiento/marginación de las mujeres en la filosofía y deniega su posible ejercicio y liderazgo intelectual. Algunas feministas postulan que la ‘Razón’, es una creación masculina excluyente. Superar ese constructo – razón des-generizada – constituye un ideal de futuro¹².

A este debate le siguió una etapa de deconstructivismo filosófico. Según evolucionaron los feminismos, percibieron que la marginalización y disparidad de las mujeres, se enraizaba en una orientación subyacente y encubierta, que devaluaba lo femenino, atribuyendo siempre un rango superior a lo masculino. La misma que también se expresaba en el manejo y el juego entre las dicotomías conceptuales esenciales, tales como: cultura / naturaleza, trascendencia / inmanencia, universal / particular, mente / cuerpo, razón / emoción, público / privado, etc., que el pensamiento dominante establecía.

Todavía se necesita una respuesta al desafío teórico (mujeres y filosofía en la modernidad) y la voluntad radical de reestructurar la cuestión, así como hacer justicia al impacto de los feminismos en la filosofía. Éstos han destacado la naturaleza corporal y, principalmente, la sexuación del sujeto, denegando la identificación de todo lo humano con la experiencia masculina y su conversión en punto de partida, norma y plataforma de todo conocimiento. Los feminismos, interrogan el fallo fundacional de la tradición filosófica, que no tuvo en cuenta seriamente los intereses, identidades y tópicos de las mujeres y la necesidad de reconocimiento de sus formas de ser y pensar, con igual valor a las de los hombres.

3. *El «giro» de los Estudios de las Mujeres a los Estudios de Género*

La lectura de la experiencia de las mujeres y el avance-maduración de los EM, junto con la introducción de la categoría del sexo y el género, unidos a la emergencia de los estudios de la masculinidad, los estudios de gays y lesbianas, llevaron a observar que, el tratamiento aislado que se venía

¹² Cf. Lloyd, Geneve (1993) *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Pres.

haciendo de la mujer y de las mujeres entre sí, se había polarizado y escindido de la realidad. Ellas vivían y estaban vinculadas entre sí, habitando un mundo en el que también estaban presentes los varones, lo que llevó a introducir un correctivo en sus enfoques y planteamientos, acompañado de una toma de conciencia de la discriminación de las mujeres y su extensión/influencia en todos los ámbitos. También fue analizada la matriz heterosexual, que oprime a la mujer de modo abierto o encubierto, además de llegar a minar el concepto de dicotomía de género al introducir la noción del criticismo cultural sobre la base de la interdisciplinariedad, lo que permitió plantear nuevas formulaciones, en diversas direcciones. Finalmente, se comenzó a tener en cuenta, un dato hasta entonces ignorado, la desventaja del “sexo fuerte”, a la par que, se intentó abrir el discurso a los varones para debatir, dialogar y consensuar.

Los EG incorporan necesariamente la categoría del género, considerada como una categoría primaria de su análisis, de carácter *relacional, vinculante y hermenéutico-analítica* en la *estructura invariable y desveladora de la inequidad*¹³. Esta noción propone, de una parte, que las relaciones entre las mujeres y los varones, deben ser comprendidas en clave *relacional*, de modo que, la información sobre una es información acerca del otro. De otra parte, enfatiza que tales relaciones, también han de ser vistas desde la perspectiva del «poder diferencial» asignado a los varones, con respecto a las mujeres, en la estructura patriarcal.

Lo anterior implica considerar al menos dos aspectos fundamentales: (1) La asunción de que las diferencias entre varones y las mujeres son construidas desde el ámbito sociocultural (no-biológicas). (2) El desarrollo de las mujeres y su problemática, así como su integración social, no puede ser visto con independencia de los varones y su actuación, ni al margen de sus contextos sociopolíticos patriarcales.

De ésta manera se produjo un giro que oscila del planteamiento concerniente a “las mujeres” hacia el planteamiento de género. Algo que, sin embargo, no todas las académicas han aceptado, por diversas razones. Sus posturas pueden intuirse a través de la denominación que adquieren sus cursos, que pueden asumir o no explícitamente esta categoría. Para unas puede constituir una forma de velar nuevamente la cuestión de las mujeres,

¹³ Cf. V. Sau, Género, en: *Diccionario ideológico feminista*, v. I, Barcelona 2000³: Icaria, 133-137.

mientras que para otras, su énfasis en el planteamiento representa un avance y un abordaje mucho más realista de esta cuestión.

La teoría del género, a grandes rasgos, asume que cada sociedad y cultura, en función de su visión acerca de la diferencia sexual, articula su estructuración social y moldea los 'ideales' de la masculinidad y la feminidad, prescribiendo conductas complementarias y excluyentes para los varones y las mujeres (premisas de género), que garantiza a través de una serie de imperativos de acción o prohibiciones (mandatos de género). Este proceso de construcción diferencial, que ha sido creado por el sistema patriarcal, a lo largo de su historia, refleja una categorización superior de las cualidades y funciones masculinas, junto a su universalización. Así establece una asimetría previa, generadora de relaciones desiguales de poder (dominación-subordinación) en detrimento de las mujeres.

La socialización en el género se inicia desde la etapa intrauterina o desde el momento que el ultrasonido desvela el sexo anatómico del feto. Esa ideología se reproduce a través de la socialización y con la educación logra garantizar su alcance, al mayor número de sujetos. Los efectos de las premisas y prescripciones de género pueden ser rastreados a través de la subjetividad, la vida privada y la condición de los varones y las mujeres en el ámbito público. De acuerdo con la investigación psicológica, la recepción de una cultura ancestral que ha *normalizado* y *naturalizado* determinados patrones de relación entre varones y mujeres, aunque afectó en mayor escala a las mujeres, les convirtió a ambos en víctimas. Ellos aprendieron a genitalizar y relativizar la relación con las mujeres, mientras que éstas, a alienarse de sí mismas, afectivizando y absolutizando su relación con los hombres¹⁴.

Es fundamental intentar desentrañar las identidades y las condiciones de género con el objeto de comprender las relaciones de poder y los procesos de comunicación en distintos ámbitos (la familia, la comunidad y la sociedad), así como "entre" las distintas sociedades. De igual modo que es necesario esclarecer el significado que tiene el ser varón y ser mujer en

¹⁴ En el nivel educativo, hay investigaciones que siguen y critican la socialización en el género desde diversos ámbitos. Algunas concluyen, por ejemplo, que el niño crece afianzado íntimamente y bajo la actitud de 'ganar siempre en la vida' a través de todas las personas y circunstancias, mientras que la niña adquiere la convicción íntima que 'merece perder siempre vida'. Cf. Spencer, Dale (1993). "¿Educación o adoctrinamiento?" en: Spencer, Dale /Sarah, Elisabeth, *Aprender a perder. Sexismo y educación*, Barcelona: Paidós edic, 41-59; íbidem, *Instituciones educativas. Donde a la cooperación se le llama trampa*, 61-70.

nuestro tiempo, los procesos que conducen a ello, los aprendizajes más favorecidos, los manejos de poder y violencia en distintos ámbitos, la discriminación y los derechos humanos, etc.

Se trataría pues de reivindicar la construcción de unas «relaciones de género equitativas» desde una sociedad asentada sobre la idea fundante de la igualdad, unida a la democracia y la participación. Los EG ofrecen un conocimiento crítico y alternativo, situado y no-universal, que enfatiza un sujeto *relacional*, condicionado por las fuerzas sociales y las estructuras políticas patriarcales a lo largo de la historia, arraigadas en las distintas sociedades y culturas.

En suma, puede afirmarse que, de una parte, los EM, han dedicado sus esfuerzos a trabajar por: (1) deconstruir los errores de la historia, la sociedad y la cultura, generada por una serie de prejuicios masculinos; (2) construir un conocimiento acerca de la mujer; (3) servir de catalizador de diversas iniciativas de las mujeres en el ámbito académico; (4) producir un nuevo conjunto de ideas, paradigmas y teorías. Mientras que, de la otra parte, los EG se han distinguido por: (1) asumir necesariamente la categoría del género, como categoría primaria de análisis (enfoque de género); (2) subrayar el poder diferencial existente entre los varones y las mujeres; (3) partir de la experiencia de las mujeres evitando objetivarlas, ‘romantizarla’ y sobregeneralizarlas; (4) mantener una actitud crítica frente a la supuesta objetividad del conocimiento y el carácter universal del sujeto. Sin embargo, unos y otros pretenden, de modo inmediato y a futuro, transformar las relaciones sociales y, en particular, la situación desventajosa y desigual de las mujeres.

II Parte

Los Estudios de Mujeres y Estudios de Género en Europa

Anotaciones preliminares

La Comisión Europea impulsó el Plan de Igualdad de Oportunidades entre mujeres y hombres (1996-2000), lo que llevó a revisar varios renglones relacionados con los Derechos de las Mujeres, el Empleo y Asuntos sociales. Este marco propició que varios países miembros de la UE revisaran el estado de la cuestión de los Estudios de las Mujeres y realizaran sus balances¹⁵, aprovechando la oportunidad de entablar grupos de investiga-

¹⁵ Para una análisis detallado en distintas realidades europeas, cf. *Employment and Women's Studies: The Impact of Women's Studies Training on Womens's Employment in Europe*. HPSE-CT 2001-0082, Silius, Harriet, May 2002, en: www.hull.ac.uk/ewsi/pdf%20files/summary%20report.pdf

ción a nivel intereuropeo y sus redes de conocimiento. Se trataba además de valorar el impacto de género desde varios enfoques, con relación a la igualdad de género. Con ello, se obtuvo, primera vez una visión de conjunto de esas áreas a nivel europeo. Además, fue posible evaluar críticamente sus avances, aportes, obstáculos y retrocesos en los procesos de institucionalización, así como conocer los numerosos eventos organizados alrededor de esa temática, tales como Congresos, Simposios, Seminarios, Conferencias, Coloquios y los recursos pluridisciplinares disponibles en la actualidad.

El desarrollo de los Estudios de la Mujer en el ámbito europeo, a excepción de Gran Bretaña que se sitúa a la cabeza, ha sido tardío, discontinuo y con menor impulso del alcanzado en los Estados Unidos, donde surgieron a finales de la década de los años 60¹⁶. En su alcance y horizonte se vieron condicionados por una serie de factores de índole política, económica, cultural, religiosa, merece la pena destacar algunos:

1. La ideologías sobre el papel político, económico y social de las mujeres y los varones, la asignación de sus espacios correspondientes, etc.
2. La evolución de la educación, desde el siglo XIX: integración de las niñas y mujeres, a la educación formal, la escuela mixta, la coeducación y la igualdad de oportunidades (o educación no-sexista) para ambos sexos, acompañadas de una serie de medidas de carácter político, administrativo, pedagógico y didáctico que han cobrado especial énfasis durante las últimas décadas.¹⁷

¹⁶ En 1969/70 se estableció el primer programa de Estudios de las Mujeres en la U. de San Diego; en ese año la cifra de cursos en todas las universidades no fue superior a 17. En 1980, el número de cursos se había incrementado en 20 000 y alrededor de 359 programas. A mediados de los 80 cerca de 300 instituciones revisaron su currículo para incluir los EM. En sólo 30 años, este campo cuenta con 600 programas y miles de cursos en Estados Unidos. Cf. Bystydzienski, Jill M. (2001). "Programas de Estudios de la Mujer en Estados Unidos: historia y temas actuales", en: Zapata Martelo, Enma/ Vázquez García, Verónica /Alberti Manzanares, Pilar (coord.). *Género, Feminismo y Educación Superior. Una Visión Internacional*. Instituto de Socioeconomía, Estadística e Informática Montesillo, Edo. de Méx., México, D. F.: Colegio de Postgrado, 251-278.

¹⁷ Los modelos de diferenciación y segregación entre los sexos han tenido gran influencia en el sistema educativo, según reflejan diversos estudios, cf. Subirats Martori, Marina. "Conquistar la igualdad: la coeducación hoy", en: *Revista Iberoamericana de Educación*, n. 6, sept.-dic. (1994), (número monográfico dedicado a la temática del Género y la Educación). Cf. <http://www.oei.es/>, así como el artículo de Blat Gimeno, Amparo. "Informe sobre la igualdad de oportunidades educativas entre los sexos", *ibidem*.

3. La presencia y ausencia dilatada de las mujeres en el sistema educativo como profesoras, alumnas y cargos directivos.

4. La incidencia del sistema patriarcal sobre el sistema educativo (procesos de socialización e identificación de género, lenguaje, androcentrismo del currículum, código de género en los centros escolares, estereotipos sexistas en las aulas...).

Los EM y EG, en el ámbito europeo, aunque presentan elementos y desafíos comunes, denotan todavía una trayectoria diferenciada en su desarrollo y el énfasis en temáticas preferentes.

1. Propuestas existentes

A. Propuestas «más desarrolladas»

Gran Bretaña

Gran Bretaña¹⁸, se sitúa como la pionera en introducir los EM, durante la década de los años 60, en sus universidades de Bradford y York, en un contexto de reestructuración y recorte nacional de la educación superior (Thacherismo). Su trayectoria, bien puede ser considerada como un modelo paradigmático de lo que atravesaron otras universidades europeas.

Bradford, fue la primera de las universidades que ofreció un Curso Interdisciplinario de Estudios de la Mujer. Éste, a la vez que atrajo a las/os estudiantes, no supuso ningún costo para la universidad, dado que varias profesoras, además de continuar con su carga docente habitual, se comprometieron a impartirlo sin recibir remuneración alguna y contando únicamente con el auxilio de una secretaria contratada por horas. Muchas/os de las/os maestras/os habían sido formados en las ciencias sociales, así que abordaron la temática del trabajo social y las políticas sociales. Estos esfuerzos no tuvieron gran éxito, el curso tuvo que ser clausurado y sólo fue reabierto años después.

¹⁸ Cf. Haleh Afshar (2000). “Estudios de la Mujer en el Reino Unido. Programas y Perspectivas”, en: Zapata Martelo, Enma/Vázquez García, Verónica/Alberti Manzanares, Pilar (coord.). *Género, Feminismo y Educación Superior. Una Visión Internacional*. Instituto de Socioeconomía, Estadística e Informática Montesillo, Edo. de Méx., México, D. F., Colegio de Postgrado, 232-249. Madoc Jones, B./ Coates, J. (1996). (eds.). “Introduction”, en: *An Introduction to Women’s Studies*, Great Britain: Blackwell Publishers, 2-14.

La universidad de York¹⁹, previo acuerdo con la U. de Bradford para distinguir y clarificar programas, se sumó a la iniciativa de ofrecer cursos de EM. A diferencia de Bradford, que se vio obligada a clausurar su curso, contó desde el principio con mayor apoyo: su propio espacio físico y el trabajo de una directora a tiempo completo y una secretaria a tiempo parcial. Esas condiciones le permitieron mantener y acrecentar el proyecto, que permanecía estructurado en sentido interdisciplinar y fomentar la contribución de otras/os profesoras/es, así como incrementar sus recursos económicos (oficinas, computadoras...). Además obtuvo la aceptación y reconocimiento del ESCR (principal órgano de financiamiento de las Ciencias Sociales) para sus investigaciones, y el apoyo de la Academia Británica, que le ofreció recursos y otros ingresos procedentes de fondos bilaterales e intergubernamentales, con el objeto de promover becas para las/los estudiantes extranjeros. Entonces pudo abrir el curso sobre “Mujeres, Desarrollo y Políticas Públicas”.

En 1998, la U. de York nombraba a su primera directora de Estudios de la Mujer y este centro sigue siendo apoyado, a través de licencias de investigación y profesores suplentes que lo auxilian. Concede ya el título de Maestría en Estudios de la Mujer, estructurada en base a un tronco común y varios módulos e incluye, además, un curso obligatorio de metodología feminista y seminarios optativos. Interdisciplinariedad y dirección conjunta han sido sus claves fundamentales. La promoción de la producción académica y la investigación les ha permitido producir varios libros. Con todo, al igual que la mayor parte de los centros de Estudios de las Mujeres, su situación es incierta. No se han realizado contrataciones que pudieran facilitar el reemplazo de personal para impartir nuevos cursos de esa temática y promocionar la invitación de académicas/os que pudieran atraer a investigadoras/es feministas.

Bradford, reformuló su programa de EM en 1983 y creó el *Center for Women's Studies* (Centro de Estudios de las Mujeres), integrado a la Escuela de Estudios Sociales e Internacionales, donde ofrece cursos sobre feminismo y género orientados a la enseñanza e investigación, desde diversas perspectivas, así como el grado de Master en Filosofía o el Doctorado²⁰.

¹⁹ www.york.ac.uk/inst/cws/gsp/details.htm ó www.york.ac.uk/inst/cws/gsp/mphil.htm

²⁰ www.brad.ac.uk/acad/socsi/pg/gaws/phd.html ó www.brad.ac.uk/acad/socsi/pg/gaws/introduction.html

Otras universidades inglesas imparten cursos de EM. Entre ellas pueden destacarse: (1) *The Research Centre in Women's Studies* (el Centro de Investigación de Estudios de las Mujeres) de la Universidad de Sussex que, ofrece capacitación y grado de Master y Doctorado a las/os investigadoras/es, además de la posibilidad de colaborar en ese ámbito profesional²¹. La investigación es realizada a partir de áreas como: “Género, política social y ley”, “Historia y literatura del feminismo y los movimientos de mujeres en Europa”, “Tópicos de género y ciudadanía en India, China, Rusia, Europa del Este y el Oeste”, “Representaciones culturales del género en el arte, la literatura y los media”, “El estatus de la mujer en Europa”...; (2) *The International Gender Studies Centre* (Centro Internacional de Estudios de Género) en la U. de Oxford que, desde 1983, centra su enfoque en la perspectiva del género, cultura y desarrollo, incorporando la perspectiva intercultural y multidisciplinar²²; (3) *Cambridge Center for Gender Studies* (Centro de Estudios de Género de Cambridge) perteneciente a la U. de Cambridge que recientemente inauguró un postgrado en el área de Estudios de Género y trabaja interdepartalmente²³; (4) *Center for Gender and Women's Studies* (Centro de Estudios de Género y de Estudios de la Mujer) en el departamento de la Escuela de Geografía, Política y Sociología, de la U. de Newcastle²⁴, que ofrece el Master y Diplomatura en Estudios de Género.

Los EM en Gran Bretaña – al igual que en EUA – desde hace varios años han sido parte de los cursos de la mayoría de las universidades. Aunque no es ese el marco común del resto de los países europeos, en los que esos estudios suelen aparecer ocasionalmente y por iniciativa e intereses de un pequeño grupo de académicas. Algunas vieron que su actividad principal en esa línea, tenía que ser la de proveer un servicio, coordinar actividades de investigación y enseñar en la propia universidad.

Es una nota común la resistencia a incorporarlos, ya sea como asignaturas nuevas o parte de las existentes, algo que se refleja en forcejeos y contradicciones, principalmente por parte de las universidades más tradicionales o conservadoras, bloqueando significativamente su difusión e incidencia práctica. Además, todavía suelen ser considerados por algunos/as como estudios menores («las mujeres y sus temas»), poco intelectuales y rigurosos. Los recursos económicos para su financiamiento y promoción de investiga-

²¹ Cf. www.sussex.ac.uk/Units/publications/pgrad2003/aebz.shtml

²² Cf. www.users.ix.ac.uk/%7Eeccr/index1.htm

²³ Cf. www.gender.cam.ac.uk/post.htm

²⁴ Cf. www.ncl.ac.uk/cgws/postgrad/ma_genderstudies.php

ción son escasos. A esto se añade que las mujeres que se dedican a éstos reciben muy pocos estímulos y grandes críticas de varios frentes (sus colegas, la universidad, otras mujeres, etc.), con diversos costes en su trayectoria profesional. También habría que enfatizar la efectividad de las investigaciones en esa área, aún cuando en ocasiones, la naturaleza específica de este tipo de estudios pueda haberse visto oscurecida. Tal vez, unos de sus aportes más significativos es que comparten desde los recursos humanos hasta el volumen de la investigación y resultados, además de sus publicaciones. Una demanda social pendiente todavía es su atención al campo de la educación en sus primeras fases y las intermedias.

En nuestra visión panorámica de los EM y los EG en las universidades europeas, enfatizaremos aspectos distintivos de cada realidad, algo que se relaciona con su distinta recepción y acceso a estas áreas, sus procesos de institucionalización, la estructuración del sistema académico y las problemáticas particulares a las que se han tenido que enfrentar, además, por supuesto, de la información material que hemos podido recabar.

Alemania

En Alemania, se introdujeron los EM en la década de los setenta²⁵. Es particularmente difícil intentar rastrear sus investigadoras/es, profesoras/es, estudiantes y/o cursos relativos a esta temática, en el sistema académico alemán y/o especialmente en las universidades tradicionales o de corte conservador, donde su influencia ha sido mínima. En general, desde sus inicios y todavía hoy, los EM, y más tarde los EG, experimentan una resistencia abierta o encubierta para poder ser asumidos, visible en el hecho de que rara vez, forman parte de una cátedra universitaria o de un curso. Lo poco que encontramos en algunas universidades procede del empeño personal de mujeres que aprovecharon y padecieron la presión de las políticas de lo correcto, con el fin de que sus proyectos fueran aceptados. Hay que agregar el problema continuo de la falta o limitada financiación para estos programas y otra constante, la dedicación a esa área marca negativamente la trayecto-

²⁵ La universidad de Bonn en su Centro de Excelencia, concretamente en el apartado de “Mujeres y Ciencia” (www.cews.uni-bonn.de) ofrece un reporte comprehensivo y actualizado de la situación de las universidades, centros de investigación, investigación de los EM/EG, además de aspectos como las subvenciones, las conferencias y políticas académicas, la política de la igualdad de oportunidades, etc. También puede consultarse una lista de centros universitarios relevantes en: Braun, Christina von / Inge Stephan (eds.). 2000. *Gender Studien. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler, 347-374. Además, es preciso contar con las redes y servicios informáticos.

ria profesional. Los centros de investigación de EM y EG presentan distintas variantes, con respecto a su modo de organización y funcionamiento²⁶. Destacamos tres de ellas:

1. Algunos centros establecen que su tarea principal es proveer un servicio y coordinación de actividades relacionadas con la investigación y la enseñanza, realizada en la propia universidad²⁷. Estos realizan una selección de cooperación que se limita a un número de materias preparadas para ofrecer la participación en talleres, clases y conferencias.
2. Otros centros han extendido su coordinación integrando una red con otras universidades²⁸.
3. Por último, se encuentran los centros interesados en la promoción de la investigación interna y la enseñanza, en forma de talleres, conferencias, exhibiciones²⁹.

El establecimiento de los EM y de EG en sentido autónomo, continúa siendo un desafío, puesto que apenas existen dos centros³⁰. De ahí la nece-

²⁶ Confrontar el reporte base de esta sección presentado en: www.genderforum.uni-koeln.de/genderealisations/wuerzbach.html.

²⁷ Cf. *Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien und Erforschung der Geschlechterverhältnisse* [Centro Cornelia Goethe para Estudios de las Mujeres e Investigación en los tópicos de género] de la U. Johann-Wolfgang-Goethe, Frankfurt am Main (www.uni-frankfurt.de/cgc/cgc-home.html).

²⁸ Cf. *Interdisziplinäre Frauenforschungszentrum* [Centro Interdisciplinar para la Investigación de Estudios de las Mujeres] en la U. de Bielefeld (www.uni-bielefeld.de/IFF/fraueninfonyetz), que ofrece cursos de carácter político-científico, relacionados principalmente con la investigación de los EM/EG en la zona Norte de Westphalia. También puede verse el *Koordinationsstelle Frauenstudien und Frauenforschung* [Centro de Coordinación e Investigación de Estudios de las Mujeres] en la U. de Hamburgo (www.frauenforschung-hamburg.de).

²⁹ Cf. *Zentrum für interdisziplinäre Frauenforschung* [Centro Interdisciplinario para Estudios de las Mujeres] en la U. de Christian-Albrechts, Kiel (www.uni-kiel.de/zif/introdt.htm) O *Zentrum für interdisziplinäre Frauenforschung Zif* [Centro Interdisciplinario de Estudios de las Mujeres] en la U. Humboldt University, Berlín (www2.hu-berlin.de/zif/).

³⁰ El curso interdisciplinar ofrecido por la U. Humbolt desde 1997, en Berlín, pronto estará en condiciones de conceder grados en EM/EG. En éste participan una gama de departamentos, desde el alemán hasta la literatura extranjera, historia e historia del arte, musicología, pedagogía y etnología, o la teología, filosofía y psicología, sociología, leyes, agricultura y medicina. También se encuentra el *Frauen- und Geschlechterstudien* [Estudios de las Mujeres y de Género] en la U. Carl von Ossietzky, Oldenburg (www.uni-oldenburg.de/musik/frauen) que enfatiza la sociología y la historia social, psicología social, pedagogía social y pedagogía musical. Los grados en estudios de género sólo se pueden alcanzar con las áreas de matemáticas, biología, educación física o

sidad de una instrucción más comprensiva en lo que se refiere a los tópicos relevantes del conocimiento de género. Lo que acontece, principalmente, en el ámbito de las Humanidades y Ciencias Sociales. El que tales tópicos incluyan material relevante, dependerá fundamentalmente de los intereses de las/os catedráticas/os, no es algo precisamente cuantificable.

Es frecuente que el centro de coordinación de los EM y EG de cada universidad ofrezca sus catálogos de información accesibles al público, aunque muchas veces no se distinguen específicamente los tópicos relativos a estas temáticas. Los estudios de postgrado, en EM o EG, son de creación muy reciente y se orientan a promover la investigación y enseñanza cualificada, en algunos casos realizada de forma interdisciplinar. Citamos a continuación algunos de sus programas principales:

a) (1992-2001). El programa pionero titulado *Geschlechterdifferenz und Literatur* (Diferencia de Género y Literatura) se realizó en la U. Ludwig Maximilian de Munich. Se impartió a través de seminarios, series de clases, invitación a profesoras/es especializados y simposios anuales. Entre las temáticas tratadas destacan: memoria cultural, escritura y escritura literaria de la historia, diferentes formas de teatro, la orientación-genérica de naturaleza crítica (viajes, literatura, biografía criminal, la novela picaresca, etc.), el análisis subversivo de la situación de género, corporalidad, estética, proceso de simbolización y la perspectiva masculina y femenina. El análisis comparativo de textos ha sido central y la discusión de esa teoría condujo a un estudio cultural de análisis textual.

b) El programa titulado *Geschlechterverhältnis und sozialer Wandel. Handlungsspielraum und Definitionsmacht von Frauen* (La situación del género y el cambio social. El poder de las mujeres para actuar y definirse a sí mismas) estuvo orientado desde la sociología y la política. Se trató de un proyecto interuniversitario en el que participaron las universidades de Dortmund, Bielefeld, Bochum y Essen. Abordó la problemática específica de la generización y la clase, la autoconciencia de las mujeres y la estructura de la vida, criticismo feminista y problemas de la teoría de género.

c) Otros programas de postgrado abarcan un enfoque temático más amplio, en la que los EM y EG no pueden reconocerse directamente. Por ejemplo, el programa titulado *Identität und Differenz* (Identidad y Diferencia), ini-

ciencia textil. Algunos otros cursos son planteados por las universidades de Bochum, Bremen, Friburgo y Constance.

ciado a principios del 2000, en la U. de Trier.³¹ Finalmente, el reciente programa titulado *Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz* (Hermenéutica cultural a la luz de la Diferencia y la Transdiferencia) impartido por la U. de Erlangen-Nuremberg. Se trata de un curso particularmente comprehensivo que interrelaciona la diferencia de género con la diferencia nacional, étnica, religiosa y social, así como su sobreposición y cruce de fronteras. También combina aproximaciones de carácter científico-materialistas culturales con ideas postestructurales, analiza las literaturas de variados grupos étnicos, la literatura popular y los media y las instituciones culturales.

Los proyectos de investigación pueden ser orientados a nivel individual, o grupal, además, de permitir la participación en otros proyectos de investigación externos a la universidad. El aporte de Alemania a los EM y EG puede encontrarse en el ámbito de los estudios culturales, que se han dedicado a problemáticas muy concretas a través de distintas disciplinas posibilitando la integración de estas áreas en su canon. Su crítica de la diferencia sexual ha favorecido el paso de una óptica biologicista hacia el análisis socio-estereotípico y semiótico (imágenes de las mujeres y las de los varones) y la demostración de la dependencia estricta entre este discurso y su modificación, al recuperar los enlaces entre la dimensión material y la física. Este giro hacia la hermenéutica cultural permitió abandonar el planteamiento esencialista y deconstruir la dicotomía de género.

Francia

Francia presenta un caso particularmente sorprendente³², sobre todo si se considera que es una de las cunas de los feminismos y que, a nivel constitucional, desde el 27 de octubre de 1946, asumió formalmente la igualdad de derechos para varones y mujeres. Sin embargo, la falta de políticas consistentes y de recursos financieros frustraron esa trayectoria y la discriminación continua en pie. La prueba es que este país contaba, en 1999, con

³¹ Cf. www.uni-trier.de/lisenho/graduierntenkolleg.html

³² En las búsquedas informáticas a través de varias universidades francesas se observa que la información sobre los EM/EG es prácticamente invisible ¿Cómo es posible que Francia apenas contara con información en esa línea? No concuerda con el conocido reconocimiento de las investigadoras francesas en estas temáticas. El informe encontrado pudo clarificar este punto, cf. *Employment and Women's Studies: The Impact of Women's Studies Training on Womens's Employment in Europe*. HPSE-CT 2001-0082, Background Data Report. Fance, Le Feuvre, Nicky/ Andriocci, Muriel, Dec. 2001, en: www.hull.ac.uk/ewsi/PDF%20files/france%20report.pdf.

menos de un 10% de mujeres en el Parlamento, quedando situado entre los últimos lugares de los países europeos que combatían políticamente la discriminación femenina.

La ley de la paridad (6 junio del 2000) que obligó a una representación paritaria de hombres y mujeres en las listas electorales, para marzo del 2001, acentuó la división existente entre las feministas académicas. En sus inicios, sólo fue interpretada en el sentido político y, poco a poco, se extendió a todos los demás campos. El plan de Igualdad de Oportunidades y las medidas adoptadas en este país³³, al igual que en otras realidades, obligaron a reflexionar en las mujeres y la legislación vigente, al menos en los ámbitos de la Educación, la Política y el Empleo.

La introducción e institucionalización de los Estudios de Mujeres, se vio afectada por una falta de reconocimiento por parte de la Academia francesa, y la naturaleza interdisciplinar de los mismos dificulta su adecuación a la estructura de enseñanza superior, altamente centralizada. Se argumentó, que en este hecho había influido la reticencia de las propias feministas a todo proceso de institucionalización. En realidad, la existencia de tensiones entre los movimientos de base de las mujeres y las académicas, estaba siendo aprovechada para justificar las citadas dificultades.

Es cierto que, algunos grupos entonces emergentes³⁴ y las mujeres pertenecientes a los movimientos de liberación, tuvieron en gran estima los valores informales, colectivos y no-jerarquizados. De ahí su temor a adoptar cualquier tipo de estatus o institucionalización y su postura condenatoria del sistema universitario, considerando todo intento de teorización, como una forma más de dominación masculina (“actividad terrorista”) y de traición a los ideales del movimiento. Así también se entiende su rechazo a las

³³ El “Plan de Acción por la Igualdad” fue firmado por todos los Ministerios en Francia, el 25 de febrero del año 2000. En éste se reconoció la “obligación explícita de la igualdad de género” que, ya figuraba en el libro blanco de la educación art. 1º. de 1989, y las medidas que eran necesarias para alcanzarlo: diversificar la educación y opciones de las carreras profesionales para las chicas para mejorar sus perspectivas de empleo, promover el respeto entre los sexos, reforzar el programa de igualdad de oportunidades educativas. Cf. Niky Le Feuvre, *Études sur les femmes en France: évolution entre 1995 et 2000*, en: www.penelopes.org/archives/pages/autreprise/oct01/lef10.htm

³⁴ Tales como el *Mouvement pour la de l'Avortement et de la Contraception* (Movimiento de la libre elección y contracepción) o la *Ligue des Droits des Femmes* (Liga de los Derechos de las Mujeres) que se auto-concebían como entidades separadas de los movimientos de liberación de las mujeres, rehusaron adoptar cualquier tipo de estatus o apelar al reconocimiento, incluso en su consideración como asociación voluntaria revolucionaria.

académicas, que muchas veces no supieron encontrar la forma de introducir temáticas como la “opresión” de las mujeres en su enseñanza e investigación universitaria, que tampoco se libraron de la marginación y descrédito de sus trabajos, tenidos por el sistema universitario como “militantes” más que como “científicos”. Este hecho generó fracturas y tensiones que perduran en la actualidad y planteó el debate acerca de la legitimidad de las actividades de lo EM en las instituciones formales, ya que podían ser un estorbo para otros fines. Seminarios, como el de “*Limites-Frontières*” (Límites y Fronteras), abierto en París (1988) intentaron proveer un forum para el debate entre las activistas y las investigadoras. Sin embargo, lo apuntado no es suficiente para explicar el lento y difícil proceso de institucionalización de los EM, ni tampoco la marginación todavía prevaleciente entre la comunidad académica, ciega a sus aportes.

Los primeros cursos de EM fueron impartidos en las universidades a principios de los años 70, como secuela de los acontecimientos de Mayo del 68. Los trabajos pioneros se basaron en el movimiento feminista francés y sus principios activistas, mayoritariamente colectivos. La democracia participativa, aunque era uno de sus tópicos más radicales que se extendió a todos los campos, no fue el único. Entre los seminarios que destacaron se encuentra el de EM de la U. de París VIII, a la par que, florecieron otros grupos informales (París, Aix-en-Provence, Lyons, Toulouse, etc.), incapaces de introducir esa temática, en distintas universidades del país.

En Francia, a diferencia de otros países europeos, los EM han sido en primer lugar y principalmente canalizados mediante una trayectoria académica singular, fruto de sus circunstancias específicas. Muchas mujeres pertenecientes a la “segunda ola” de los movimientos de mujeres, también llegaron a ser parte de una comunidad científica e impartieron su disciplina académica, contribuyendo a su proceso de institucionalización.

Algunas feministas señalan que la introducción de la investigación feminista en las universidades ha tenido un doble efecto. Primero, legitimar los tópicos presupuestos en el movimiento de las mujeres. Segundo, desencadenar una serie de debates que la convierten en algo despersonalizado, y provocan la pérdida de fuerza y pasión entre las feministas académicas. Éstas, sugieren que sería importante analizar las razones por las que se ha deseado adoptar el criterio de excelencia (aceptabilidad) subyacente a las instituciones científicas. Si, por una parte, ganar legitimidad y poder puede ser una especie de protección ante el enfado cotidiano que produce verificar continuamente la infravaloración académica de esta temática, también, por

otra parte, puede ser interpretado como una especie de giro hacia la institución, o el lado de los opresores.

La oposición a la creación autónoma de los estudios de género, la obtención de distintos reconocimientos, departamentos o institutos, entre las académicas feministas francesas, se fundó en preocupaciones relacionadas con los prospectos de la propia carrera y los de sus estudiantes. La verdad, era que el ámbito de oportunidades laborales en la educación superior o el acceso a los cuerpos de investigación pública eran prácticamente nulos. Si a esto añadimos que el contexto organizativo de la educación, para acceder a una carrera universitario, ya se encontraba totalmente estructurado sobre una serie de líneas disciplinares y requerimientos, estaremos en mejores condiciones de comprender su posición. Los EM, no tenían, y tal vez tampoco alcanzarían, un estatuto. De ahí que, la única forma de proteger los prospectos de carrera del staff y de las/os doctorandas/os, era integrar en la mayor cantidad posible los EM, en el mayor número de disciplinas y cursos básicos.

A los treinta años, tal estrategia, ha resultado contradictoria³⁵. Los principios e investigaciones de los EM han sido realmente desarrollados en disciplinas como la sociología, la historia, la psicología social, la filosofía, la literatura, la literatura angloamericana, civilización y economía, pero éstas no han provisto ningún espacio para las profesoras e investigadoras feministas, pese al esfuerzo que realizaron, movidas por su activismo feminista, por introducir los interrogantes principales de su investigación. Lo que constatamos es que, por muy permeables que pudieran ser tales disciplinas, no se abrieron, a recibir y hacer un espacio para los EM. Y en un esfuerzo de sinceridad, tenemos que admitir que, no sólo todavía se mantienen cerradas, sino que esta temática continúa siendo objeto de connotaciones negativas entre la comunidad científica y la propia sociedad.

Los principios y puntos de partida de las investigaciones feministas, no han sido reconocidos como un valioso aporte epistemológico para las ciencias. Pese que han encontrado cierto número de errores y aproximaciones

³⁵ Puede verse el reporte sobre la “autonomía versus integración” (1998) propuesto al Consejo Suizo de la Ciencia (Delhez, Braidotti and Rammrath) que no ofrece una perspectiva favorable al analizar la institucionalización de los EM e investigación feminista, en las universidades francesas. Asume que las feministas probablemente fallaron al proponer imponer los EM como un área autónoma de la investigación académica y así como en su iniciativa de integrarlos en las instituciones y programas de investigación existentes. Cf. www.let.uu.nl/studies_/athena/outcomes.html

impregnadas de nociones preconcebidas, prejuicios, prácticas a-científicas, que podrían contribuir al propio avance de la ciencia, son precisamente deslegitimadas como científicas a causa de ello.

Partiendo de que en Francia existe un proceso de acceso selectivo a los estudios superiores, a través de varias vías, y que se requiere obtener un *Diplôme d'Enseignement Universitaire Général* (Diploma de Enseñanza General, DEUG), previo a ser elegible a la admisión a toda enseñanza superior, destacamos algunos datos, que pueden servir de indicadores con respecto a las dificultades en el itinerario de institucionalización de los EM/EG que, al mismo tiempo, son un reflejo de su bajo reconocimiento:

1. La mayor parte de la **enseñanza** en esta área es emprendida por académicas de tiempo completo que ocupan puestos permanentes en disciplinas tradicionales, razón por la cual únicamente introducen algunos aspectos del análisis de género en sus cursos. Esto hace particularmente difícil que los EM/EG puedan alcanzar una estimación satisfactoria en el currículo francés, además de que puedan ser evaluadas sus repercusiones.

2. La mayoría de **cursos** son **opcionales** (usualmente, se ofrecen en distintos departamentos de la misma universidad), y no ofrecen un grado específico. Son pocas las universidades o departamentos que incluyen detalles de estas opciones en sus prospectos o de la obtención de diplomas. Los estudios de postgrado son los únicos que pueden ser identificados, con mediana certeza entre los informes que provee el Ministerio de Educación. Esa falta de regulación de los EM/EG, permite al profesorado tomar una serie de iniciativas y estrategias para implantarlos en sus cursos o departamentos, pero al tener como margen posible para acreditación un lapso de cuatro años de duración, lo que podría ser visto como una ventaja, acaba por tornarse una limitación para la posible innovación del currículo.

3. En el año 2001 sólo existían 5 plazas de profesores especialistas y una cátedra de tiempo completo en EM/EG, de entre los 12 000 puestos académicos correspondientes a Humanidades y Ciencias Sociales y de un total de 50 000 plazas existentes en Francia. Las especialidades de los "*études féministes*" (estudios feministas), fueron asumidas e integradas por las universidades, en departamentos distintos: (1) Sociología, en la U. de París VII; (2) Leyes, en la U. de Rennes II; (3) Historia Contemporánea, en la U. de Toulouse II (estas tres fueron creadas desde el año 1985); (4) "*Histoire des Femmes*" (Historia de las Mujeres) en la U. de París VIII; (5) Finalmente, Sociología de la U. de Toulouse II (éstas dos última existen desde 1991). La cátedra en "*Women's History*" (Historia de las Mujeres) se im-

partió en el I.U.F.M (Instituto de Formación de Maestros) de Lyons, desde el 2000. Teniendo en cuenta lo descrito en el n. 1, y que todos los puestos académicos en Francia se encuentran integrados a los departamentos disciplinares, además de la inexistencia de un reconocimiento oficial de los EM/EG en cuanto disciplina, entenderemos la dificultad de realizar una estimación adecuada sobre el papel e incidencias de éstos³⁶.

4. La oferta de los 70 módulos o cursos de EM/EG se extendía únicamente a 12 de las 78 universidades existentes en Francia, según estimaciones de mediados de los años 90. La mayoría eran opcionales y se concentraban en 4 de ellas: París VII, París VIII, Lyon II and Toulouse II. En las universidades de: Amiens, Angers, Aix-Marseille I, Bordeaux III, Brest, Lille I y III, Nantes II, París X, París XII, Picardie, Rennes II, en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) en París y en Toulouse, la *Maison des Sciences de l'Homme*, el *Institut d'Études Politiques* y en el *Collège International de Philosophie*, se ofrecía al menos un curso, a una selección de estudiantes. Casi la mitad de estos cursos eran a nivel de postgrado, y muchos han enfrentado la amenaza de clausura. Una cuarta parte de ellos, se ofrecían a estudiantes preparando el DEUG y el resto eran destinados a estudiantes de segundo ciclo de licenciatura y maestría. La mitad de estos cursos se centró en las disciplinas de Historia, Sociología, Antropología y Psicología. Además, una cuarta parte era explícitamente de carácter inter/pluridisciplinar. Los restantes cursos pertenecían mayoritariamente a los departamentos de Inglés y de Literatura, fueron pocos los cursos en Derecho, Medicina, Economía, Política y Alemán³⁷.

5. Los diplomas reconocidos y cualificaciones en EM/EG, sólo han podido ser ofrecidos por tres universidades francesas, todas en el nivel de postgrado. Las universidades de París VII y París VIII ofrecieron el D.E.A. (*Diplôme d'Études Approfondies* – un curso fundamental de postgrado, con duración de un año) en EM. Aunque en ambas universidades los cursos son interdisciplinares, el DEA de París VIII está más orientado a la Literatura (con algo de sociología, historia y política), mientras que, París VII siguió una línea científico-social (con algo de Humanidades). No obstante, el Ministerio de Educación en 1984, rehusó renovar el reconocimiento concedido a París VII y París VIII ha tenido que enfrentar la amenaza de cierre,

³⁶ Cf. Informe de Athena Panel 1^a: 2001a y 2001b, *íbidem*.

³⁷ Para el 2002, el Ministerio de Educación ofreció un análisis más reciente de la situación de los EM.

tras un reporte signado por los expertos de dicho Ministerio en 1996, por el que sólo recientemente ha podido operar de nuevo.

6. El **profesorado** de tiempo completo, no existió explícitamente hasta el año 2000. Entonces, se creó la especialidad “*Histoire des Femmes*” (Historia de las Mujeres) en la Institución de formación de Profesores (IUFM), U. de Lyons. Esta pobreza limita la supervisión de la investigación doctoral en este campo, en cuanto que los profesores especializados con doctorado, si no han realizado su habilitación (oficial) para dirigir las investigaciones, no pueden supervisar a los estudiantes. La situación se vuelve más penosa si tenemos en cuenta que, la mayoría de las profesoras que podrían apoyar, formal o informalmente, desde la perspectiva de los EM/EG, empiezan a alcanzar la edad de retirarse. Otras, que lograron alcanzar reconocimiento internacional, encuentran con sus trayectorias profesionales obstaculizadas, por la naturaleza de su investigación. Al ser una pequeña minoría de académicos influyentes, los que controlan el reclutamiento y la promoción de procesos de selección del profesorado en el sistema superior de educación francesa y el sector de la investigación, resulta poco probable que las plazas sean ocupadas por individuos con un interés activo por los EM/EG.

A pesar de que los indicadores expuestos denotan una falta de apoyo institucional para los EM/EG, actualmente se constata, al menos en algunas disciplinas, el incremento de cursos coordinados con la dimensión del género, a la vez que, los centros de enseñanza e investigación, continúan captando un número creciente de estudiantes. Otras redes universitarias de base³⁸, emergen como centros potencialmente activos de EM/EG en el país. Estos regularmente organizan conferencias públicas, coordinan currículos entre las fronteras disciplinares e institucionales, proveen supervisión de la investigación para la maestría (raras veces a nivel de doctorado), además de intentar crear y dirigir recursos y centros de documentación para estudiantes y colegas.

Desde 1995, ningún nuevo curso doctoral ha obtenido el reconocimiento del Ministerio de Educación³⁹. Las políticas de acreditación de cursos

³⁸ Grupo FUN (*Femmes de l'Université de Nantes* - Mujeres Universitarias de Nantes) y el *Centre d'études femmes du Nord Pas-de Calais* (Centro del Norte de Estudios de las Mujeres) en Lille.

³⁹ Esa fecha coincide con la negativa del Ministerio de Educación de acreditar el curso “*Sexes & Sociétés*” DEA en la U. de París VII. Después, en 1999, fueron rechazados otros proyectos. Tal sería el de la creación de un nuevo curso DEA interdisciplinario titulado “*Masculin & Féminin*” (Masculino y Femenino) en Lyons (en colaboración con

por parte de éste, desvelan contradicción y desconocimiento de la temática y sus diversas perspectivas, así como falta de fundamentación. Mientras que, algunos cursos han recibido por tercer año (1999) su acreditación, tal sería el DESS sobre "*Gender and Social Policy*" (Género y Política Social), en la U. de Toulouse-Le Mirail (creado en 1993), otros, como el DEA de París VIII, en 1999, han sido amenazados de cierre. Esta vez con el pretexto de que existían "otros cursos de mujeres" en algunas de las otras universidades y que, según los expertos, éstos, atraían a un mayor número de estudiantes extranjeros, en vez de franceses. La presión ejercida sobre esa decisión provocó que fuera revocada y, por ahora, este caso continúa todavía abierto. También siguen preparándose los proyectos DESS en campos relacionados con tópicos de género, en varias universidades (i.e., Montpellier y Lille).

Es indudable la influencia y el prestigio de las feministas francesas a nivel internacional. Sin embargo, por lo expuesto, es evidente, la falta de apoyo institucional académico, el poco respeto intelectual y ausencia de reconocimiento en su país. Es claro que su esfuerzo personal, en algunas universidades e institutos de investigación pública, ha sido la clave. Su influencia persiste por encima de los intentos institucionales por mitigarla (centros de investigación de género, departamentos universitarios especializados...), también se incardina en el corazón de los procesos de institucionalización de los EM/EG.

España

Los Estudios de la Mujer y la investigación feminista, en España, se correlacionan con el proceso democrático iniciado después del franquismo, aunque ya antes, el movimiento feminista contaba con gran actividad. Los EM nacen fuera del movimiento feminista, que enfrentaba cambios críticos, aunque bajo el impulso que cobró la crítica feminista sobre la cultura patriarcal, evidenciándose a medida que las mujeres comenzaban a ocupar puestos académicos y en el mundo cultural⁴⁰. Antes de 1982, se habían de-

las universidades de Ginebra en Suiza), aunque entonces, también se aprobó un proyecto nuevo postgrado vocacional, anual (DESS) titulado "*Gender and Sexuality*" (Género y Sexualidad) presentado por del Departamento de Derecho, en la U. de Reims.

⁴⁰ García de León, Ma. Antonia: "Los estudios de género en España (un balance)", en: *Revista Complutense de Educación*, v. 10, n. 2 (1999)167-187; Castana, Lucila, *Women's Studies in Spain: "Women's Studies Quartely 20, 30-4 (1992) 127-136;* www.wysiwg://24/http/bio-www.uia.ac.be/women/sigma/spain.html

fendido las primeras tesis relativas a esas temáticas en las áreas de historia y sociología y, se habían establecido en Madrid y Barcelona los primeros grupos feministas. Estos grupos crearon los Seminarios de Estudios de la Mujer en las universidades Autónoma de Madrid y en la Facultad de Sociología de la Autónoma de Barcelona. Aunque ya existía el grupo catalán del Centre d'Investigació Històrica de la Dona (CIHD). En 1983, empezaron a reunirse un grupo de profesoras y alumnas del ciclo de Humanidades y Ciencias Sociales, de la U. Complutense de Madrid, para aunar esfuerzos en el ámbito de los estudios feministas, dando origen al Instituto de Investigaciones Feministas (1988-89). En esta década también emergen otros grupos en las universidades de Málaga, Valencia, Barcelona, Granada, el País Vasco. Muchas de las pioneras feministas del ámbito español trabajaron y continúan hoy, presentes en estos grupos.

Entre 1982-1991 se consolidaron los EM en España. Esta etapa coincide con el período de terminación de estudios de aquellas mujeres que, los habían iniciado en la década de los 70, con un contexto de reforma educativa, y su pertenencia como miembros permanentes del staff en la enseñanza universitaria. Sus relaciones con los movimientos feministas eran difíciles y muy limitadas.

Desde 1991, existen al menos veintiún colectivos de EM, tres de los cuales han alcanzado el estatuto de instituto universitario. La articulación de una red nacional de Estudios de la Mujer (AUDEM) ha sido formalizada, y su participación a nivel europeo e internacional continúa creciendo.

La introducción de EM en España fue denominada con distintos nombres: Seminarios, Feminarios, Centros de... , Estudios de Mujeres, Investigación... de la Universidad de... Algunos sectores feministas, de la década de los 80, criticaron esa decisión poco clara de los grupos de estudios feministas, universitarios y no-universitarios, que al mismo tiempo obtuvieron valiosos resultados. En realidad, se trató de un debate relacionado no sólo con el ámbito académico, sino con la organización del movimiento feminista y el modo como devino políticamente activo. Una vez que la universidad fue aceptada como un forum valioso, muchos grupos informales establecieron allí sus asambleas y reuniones, involucrando a mujeres, universitarias y no-universitarias, lo cual reflejaba su naturaleza difusa y una progresiva pérdida de estructuración en su organización y en la forma de las conferencias. A todo esto no era indiferente su opción por la interdisciplinariedad. Se trataba de espacios en los que, no sólo los esfuerzos de la investigación feminista comenzaban a ser acumulados, sino que también, se daba la crea-

ción de estructuras de pensamiento que intentaban desarrollar nuevas prácticas en el trabajo intelectual, basadas en la cooperación y la ausencia de jerarquías. Tarde o temprano, los distintos grupos se vieron en la necesidad de establecer vínculos con las académicas y organizar la complejidad de sus cursos.

De modo que, por ejemplo, la U. Complutense de Madrid conserva la denominación de Instituto de ‘Investigaciones Feministas’ (1983)⁴¹, mientras que, la mayoría de las instituciones y grupos han asumido la terminología inglesa de Estudios de las Mujeres y, sólo recientemente, en plural, para demarcarse de una concepción abstracta y genérica de la mujer. Sin embargo, gran parte de esos grupos en su presentación oficial, incluyen siempre la denominación de ‘feministas’. Sólo recientemente comienza a aparecer el término de ‘Estudios de Género’ o simplemente la palabra ‘género’.

En un breve lapso de tiempo, incrementaron los grupos feministas en la universidad y fundaron sus librerías y centros de documentación. Casi sin contar con el apoyo económico gubernamental, tuvieron que recurrir y negociar desde otros ámbitos su financiación. Aún así, comenzaron a impartir cursos a nivel doctoral, han creado redes en el marco de la Unión Europea y los promocionan a través de los programas Erasmus, a nivel europeo e internacional⁴². La aportación de trabajo voluntario de las mujeres, como maestras e investigadoras, una vez más, ha sido una clave fundamental.

Una rápida revisión de las asignaturas de Estudios de las Mujeres, en diversas organizaciones universitarias españolas, refleja una gran variedad de cursos y el avance de los EM, así como su grado de interdisciplinariedad: ‘Trabajo doméstico y vida cotidiana’, ‘Geografía y género’, ‘Historia del género en la Edad Antigua’, ‘Historia del género en la edad contemporánea’, ‘Violencia de género’, ‘Ciencia y género’, ‘Antropología del género’, ‘Historia de la Educación de las Mujeres’, ‘Sociología del género’, ‘Psicología del género’, ‘Historia de la Teoría Feminista’, ‘Salud y género’⁴³, son algunos de ellos, correspondientes a diversas áreas: sociología, psicología, historia, medicina, pedagogía, medicina, antropología, magiste-

⁴¹ Para el Instituto de investigaciones Feministas puede verse:

www.ucm.es/info/instifem/historia.htm

⁴² Cf. Ballarin, Pilar/ Euler Catherine/ Le Feuvre Nicky/ Raevaara, Eeva. *Las Mujeres en la Unión Europea*, en: www.helsinki.fi/science/xantippa/wes/wes20.html

⁴³ Cf. *Asignaturas de Estudios de las Mujeres en Licenciaturas y Diplomaturas de las Universidades Españolas. Curso 2002-2003*, www.ugr.es/~aeihm/boletin/courses.htm

rio, filosofía, ciencias políticas, historia, etc. En general, resultan ser materias optativas y de libre configuración. Ninguna de estas áreas ofrece una titulación específica en EM y/o EG, además de que suelen ser desplazados del Plan Nacional de Investigación⁴⁴.

Italia

Los Estudios de Mujeres en este país se encuentran básicamente suscritos en la áreas de Humanidades y Ciencias Sociales, pertenecientes a varias sedes universitarias: Florencia, Bologna, Milán, Pisa, Modena, Nápoles. Asimismo, cuentan con algunas sedes que los imparten desde una perspectiva interdepartamental, tales como en Calabria *Centro Interdipartimentale di Women's Studies "Milly Villa"* (Centro Interdepartamental de Estudios de las Mujeres "Milla Villa") o en Turín, *Centre Interdipartimentale di ricerca e studi delle donne* (Centro Interdepartamental de Investigación y Estudios de las Mujeres)⁴⁵. Entre las temáticas estudiadas destacan: la ciudadanía y derechos de las mujeres, el conocimiento histórico de la mujer, principalmente en la Edad Antigua y la Edad Media y en distintos ámbitos: la Iglesia, el Cristianismo, el Derecho y la Familia, el Nacionalismo, la cultura italiana⁴⁶.... También el *Centro di Documentazioni, Ricerca e Iniziativa delle Donne* (Centro de Documentación, Investigación e Iniciativas de las Mujeres) es una de las instituciones dedicadas especialmente a promover los Estudios de Mujeres, en este país.

B. Propuestas «menos desarrolladas»

Los EM/EG ganaron igualmente importancia en otros países europeos, aunque su infraestructura todavía es menor.

Austria

Los EM/EG crecen en importancia en los últimos años, especialmente, en las áreas de Ciencias Sociales y Humanidades. Dependen de catedráticas extranjeras, no reciben suficiente apoyo institucional y el soporte informá-

⁴⁴ EGGE-EC'S Expert Group on Gender *Employment. Thematic Report on Gender Impact Assessment and the Employment Strategy*. Country: Spain, Molto, Maria Luisa / Valiente, Celia. "Gender Impact Assesment of Employment Policies in Spain, 20 Oct., 2000, en: www2.umist.ac.uk/management/ewerc/egge/egge/publications/GIA_Spain.pdf

⁴⁵ Cf. Di Corsi, Paola (ed). (2001). *Gli studi delle donne in italia. Una guida critica*, Roma, Carroci; www.storiadelledonne.it/gruppi.htm

⁴⁶ Para una guía puede verse www.BrockU.CA/library/research/ita/wst.htm

tico es también débil. A finales de la década de los 80, las mujeres se plantearon las estrategias para introducirlos en las universidades austriacas. Eligieron la fórmula de investigación centralizada de los departamentos y una organización descentralizada de las oficinas de coordinación. En 1989, guiadas por las consideraciones de las políticas académicas vienesas, defendieron la iniciativa para una *Stärkung der Frauenforschung und ihrer Verankerung in der Lehre* (Fortalecimiento de la Investigación de las Mujeres y su Fundación en la Enseñanza) introduciendo centros de coordinación con las universidades de varios lugares. Por el momento, abarca cuatro instituciones universitarias en Viena, Innsbruck, Linz y Graz⁴⁷.

Portugal

Cuenta con la APEM (Asociación de Estudios sobre las Mujeres) creada desde 1991, con el fin de apoyar, promover y estimular las diversas áreas de los EM. Promueve contacto entre las investigadoras y el acceso a bases de datos y centros de documentación, a través de los protocolos de cooperación establecidos entre las instituciones. También se preocupa por difundir los resultados de la investigación en esta área, promoviendo publicaciones, organizando conferencias y debates. Desde sus inicios ha publicado, dos veces al año, una hoja informativa y a partir de 1999 una revista anual. De entre los eventos y debates organizados a nivel internacional destacan: “Feminismo y sexismo en Portugal” (1995); “Mujeres y Estado” (1997); “Políticas de Igualdad – Perspectivas y Paradojas” (1999). Ha apoyado y promovido proyectos como la “Tercera Conferencia de Investigación Feminista” (1997), “Otras direcciones para una Nueva Ciudadanía” (1997). Existe también un núcleo de investigación en la Facultad de Psicología de la U. de Porto, que desarrolla la temática del Género y Educación, desde una perspectiva pluridisciplinar⁴⁸.

Hungría

Desarrolló su primer Programa de Género y Cultura en el CEU (Universidad Central Europea). En el año académico 2001/2002 el Departamento de Estudios de Género lanzó su quinto seminario regional sobre género y cultura, titulado: “*Conflicto sobre la ‘Cuestión de la Mujer’. Una perspectiva Global-Local de Europa Central y del Este en siglo XX*”, co-

⁴⁷ www.kfunigraz.ac.at/kffwww/Engl.html; www.ifs.uni-linz.ac.at/female/female.html

⁴⁸ Cf. www.apem.web.pt/introd.htm

organizado y bajo el patrocinio del Programa de Soporte de Educación Superior (HESP). Este seminario, se abrió a una selección de 20 estudiantes, con el objetivo de impulsar la investigación interdisciplinaria y funcionar como un recurso para el desarrollo de la enseñanza y cursos relacionados con esos tópicos, incardinados en esa zona europea⁴⁹. Pronto ese programa se transformó en el Departamento de Estudios de Género⁵⁰. En el curso 2002/2003 comenzó a operar, ofreciendo el postgrado en el Programa de Estudios de Género, que enfatiza las perspectivas comparativas e integradoras de los EM/EG.

Holanda

La U. de Utrecht ofrece cursos por internet de ‘Historiografía de las Ideas Feministas’ y ‘Teoría feminista’, además de un curso intensivo, anual, abierto y a distancia del programa *Gendering Cyberspace: Multimedia and Multicultural Genderstudies in Europe* (Generizando el Ciberespacio: Multimedia y Estudios Multiculturales de Género en Europa). Impartido dos veces en el año del 2001, bajo el título: *Diasporic Identities and Medi@ted Cultures: Gender, Historic and Representations* (Identidades diaspóricas y culturas [Medi@das](#): Género, Historia y Representaciones), que integra las áreas de Teoría Feminista, Historia de las Mujeres y Estudios Culturales Feministas.

Esta universidad trabaja en coordinación con el *Nederlandse Onderzoekschool Vrouwstudies*, NOV (Escuela de Investigación de la Estudios de las Mujeres de los Países Bajos), un centro establecido oficialmente en 1995. Su objetivo ha sido la colaboración en la investigación, participan seis grupos: los Estudios de las Mujeres en los departamentos de Arte y Ciencias Sociales, U. de Utrecht; el Belle van Zuylen Intitute, U. de Ámsterdam; Estudios de las Mujeres, U. Leyden; Centro de Estudios de las Mujeres, U. Nijmegen; Grupo de Investigación de Estudios de Género, la U. Libre de Ámsterdam y el Departamento de Estudios de las Mujeres, U. de Tiburg. Este centro ofrece la enseñanza a nivel de Doctorado, en inglés y distintas formas de entrenamiento en EM/EG para los candidatos. Además hay un programa de entrenamiento completo para el Doctorado en Estudios de las Mujeres en la U. de Dutch y uno intensivo, a nivel internacional⁵¹.

⁴⁹ Cf. www.ceu.hu/gend/RSGC.htm

⁵⁰ Cf. www.ceu.hu/gend/gendir.html; www.ceu.hu/gend/PhDnew.htm

⁵¹ Cf. www.let.uu.nl/womens_studies/oude-bestanden/education.html

2. *Guía de recursos pluridisciplinarios*

A nivel Europeo existen un conjunto de centros de investigación, redes, programas, asociaciones, archivos, librerías, centros de documentación, museos, periódicos, etc. que tratan sobre los EM/EG y los estudios de la masculinidad en Europa. Citamos algunas organizaciones europeas y sus páginas web en la red⁵²:

- AOIFE Asociación de Instituciones Feministas para la Educación <http://www.tema.liu.se/aoife/>
- ATHENA Red de Educación Superior de Programas de Estudios de Mujeres y Estudios de Género en las universidades, centros de investigación y documentación en cerca de 20 países de Europa Oriental y Occidental http://www.let.uu.nl/womens_studies/athena/
- CROME Investigación crítica sobre los hombres en Europa <http://www.cromenet.org>
- The Next GENDERation Network mujeres jóvenes estudiante y profesionales interesadas en tópicos de Mujeres/ Estudios de Mujeres/ Investigación de Género para desarrollar conjuntamente Actividades Europeas (young women students and professionals interested in women's issues/Women's Studies/gender research to develop joint European activities <http://nextgeneration.let.uu.nl/>
- DIOTIMA Proyecto de Desarrollo Europeo que pretende la educación a distancia, paquetes de cursos a tiempo parcial sobre el Género y Políticas (European Development project aimed at developing distant-education, part-time Gender & Politics Course Packages) <http://diotima.let.uu.nl/>
- N.O.I.S.E. Red de Estudios Interdisciplinarios de Mujeres en Europa (Network of Interdisciplinary Women's Studies in Europe http://www.let.uu.nl/womens_studies/internationaal.html
- Department of Gender and Culture, Universidad Central Europea, Budapest, <http://www.ceu.hu/gend/gendir.html>
- Wild-list forum de información y discusiones acerca de los estudios lésbicos desde una perspectiva europea www.helsinki.fi/~Kris_ntk/wild.html
- WINGS Red Interdisciplinaria de Mujeres sobre Género y Sociedad <http://www.uia.ac.be/women/wings/>
- WISE Estudios Internacionales de las Mujeres en Europa <http://www.uia.ac.be/women/wise/>

⁵² Cf. www.nikk.uio.no/oversikter/europa_e.html

- WITEC Base de Datos Europea de Mujeres expertas en SET (Ciencia, Ingeniería y Tecnología) <http://www.shu.ac.uk/witec/>
- Women and Science en la Comisión Europea <http://www.cordis.lu/improving/women/home.htm>
- Women's Studies EuroMap (Una página de referencia para los estudios de Mujeres en Europa) <http://women-www.uia.ac.be/women/>

Un vistazo nos permite señalar algunos otros recursos:

- Ideas, definiciones y conceptos básicos⁵³.
- Revistas destacadas sobre esa temática⁵⁴.
- “Metasites” que ofrecen información acerca de organismos, centros de documentación, bases de datos, investigaciones, textos on-line, catálogos, de origen europeo y norteamericano sobre EM/ EG⁵⁵.
- Librería Virtual World Wide Web: sobre Historia de las Mujeres, Instituciones, en la que destacan varios museos en Alemania: el “Frauen Museum” (Museo de la Mujer, Bonn), Zetkin Museum (Birkenwerder), Käthe Kollwitz Museum (Colonia), además de bibliotecas especializadas, el archivo de Sexología⁵⁶.
- Web sobre EM/ EG y Estudios Queer⁵⁷

Conclusiones

A modo de cierre presento ocho puntos que, con sus avances y limitaciones, pueden verse reflejados en las distintas realidades europeas:

1. La introducción de los Estudios de las Mujeres y más tarde la teorización del género, provocan crisis en los presupuestos de todas las disciplinas, que hasta ahora han partido de una realidad humana incompleta. En ese sentido, poseen la potencialidad de provocar un auténtico cambio de paradigmas, tal vez, de la magnitud del giro copernicano (Gyddens), pudiendo desvelar nuevos horizontes y redefinir conceptos de la ciencia. El impacto sería de

⁵³ Cf. www.kaneda.iguw.tuwien.ac.at/~rli/Seiten/3welt/3W_basic.htm

⁵⁴ Por ejemplo: las revistas francesas – *Cahiers du genre* (fundada después del 2001); *Nouvelles Questions Féministes* (después de 1984); las anglo-americanas – *European Journal of Women's Studies* (a partir del 2003), *Women History Review* (después de 1992); *Gender and Society* (a partir del 2003); las germánicas – *Feministische Studien* (a partir del 2003); lusofona – *Revista Estudos feministas* (a partir del 2003), hispánica – *Revista Arenal* (a partir del 2002), etc. www.lyon.iufm.fr/aspasie/pages/resources.htm.

⁵⁵ Cf. www.bnf.fr/pages/liens/d0/femmes-ressourcesplurid-d0.html

⁵⁶ Cf. www.iisg.nl/~womhist/vlwhinst.html

⁵⁷ Cf. www.zfs.uni-bremen.de/worldwide.html

tal orden que la gradualidad de su tratamiento es preferible, pero no el inmovilismo. En este momento ya han puesto en tela de juicio los procesos de cambio subjetivo y de carácter macroeconómicos, políticos, sociales, culturales, familiares⁵⁸.

2. La gran diversidad de áreas que abordan estos estudios (humanísticas, ciencias sociales, política, economía, biología, medicina, psiquiatría, ciencias de la comunicación, ...) constituye por una parte su riqueza y la pluralidad, que otorga un vasto horizonte y, por otra parte, deviene en fragmentariedad y ambigüedad. La predominancia del mundo americano-anglosajón es un hecho bastante pronunciado todavía, aunque se percibe una progresiva apertura hacia problemas y realidades distintas, sin dejar, del todo, esa lengua mayoritariamente adoptada, su plataforma y horizonte de conocimientos...

3. Los problemas que, en términos generales, enfrentan los EM/EG. La poca visibilidad en la instancia académica, las dificultades de financiación económica, la disyuntiva entre la autonomía o la integración académica, la falta de acreditación oficial en los niveles de Maestría, Doctorado y Postgrado, una falta de interés, conocimiento y promoción en su multiplicidad de recursos (Conferencias, Publicaciones, Centros de Investigación y Documentación, Museos, Webs, redes...). Es posible advertir que las universidades europeas, salvo en casos como G. Bretaña (pionera de los EM/ES), se muestran bastante herméticas para aceptar e incluir como miembros de plena ciudadanía académica estas áreas de estudios, dotándolas de un espacio propio, reconocimiento y cualificación oficial científica, acompañada de un verdadero apoyo y una adecuada subvención económica. La ausencia de estas condiciones hace más difícil captar jóvenes investigadoras/es, formar al profesorado, desarrollar proyectos de investigación...

4. El creciente interés por estos campos, sin duda, se debe al esfuerzo personal de mujeres que se han empeñado en introducir estas áreas de estudios en la universidad. Ellas hacen todo a la vez, es decir, además de impartir sus cursos universitarios normales, crean nuevas asignaturas, organizan, gestionan e impulsan estas áreas de estudio, muchas veces a costa de sus posibilidades de promoción, tiempo, calidad de vida, etc. Sin embargo, estos estudios florecen en silencio y al margen de la actividad universitaria. Pese a su «anatotismo académico», puedan llegar a ser exitosos y van cau-

⁵⁸ Cf. Conferencia Mundial del Cairo sobre la demografía, la Cumbre Mundial de Pekín, el I y II Sínodos Europeos de las Mujeres...

tivando a algunos estudiantes, que la mayoría de las veces los seleccionan como una segunda carrera, debido a las pocas salidas profesionales.

5. La valiosa contribución de los EM/EG para desvelar el aporte e historia de las mujeres, así como su profundización en el corazón de los análisis de diversas disciplinas.

6. El giro importante en la reflexión sobre la diferencia sexual, la sexualidad y las mujeres en el ámbito filosófico. Ellas construyen su propia reflexión e interpelan críticamente esa gran tradición masculina, pero sus críticas, pese a que quiebran los cimientos de la filosofía, no son conocidas por la mayor parte de los académicos y suscitan descrédito. A no ser por casos excepcionales, no interesa su aporte.

7. La atención insuficiente a las primeras y medias etapas de la educación, el diálogo interdisciplinar e intercultural, la falta de contextualización son cuestiones a ser revisadas, analizadas y debatidas.

El primer aspecto citado se relaciona con los modelos de la masculinidad y la feminidad, o las distintas formas de ser varón y mujer. Éstas no sólo cambian entre las diversas culturas, sino que son adquiridos y modificados a través de la educación-socialización. Tendremos pues que trabajar bastante más, sea en la interculturalidad o la educación, para poder propiciar y controlar cambios que hasta este momento han sido descuidados, en orden a lograr construir sociedades equitativas y abiertas a nuevas formas de la relación de género.

En el segundo aspecto, es posible constatar que, más que una auténtica interdisciplinariedad, lo que realmente existe es la interdepartamentalidad entre los EM/EG, fruto de las circunstancias y de la herencia de una tradición académica, no tanto de una opción sistemática. Plantear y superar esta cuestión, en alguna medida, podría redituarse en un aporte más enriquecedor para este campo de estudio que también padece de un déficit de contextualización.

La falta de contextualización, el último aspecto que quisieramos apuntar se hace visible en los postulados, temáticas y análisis de la realidad que presentan estos estudios. El hecho de que las temáticas entre los países del Norte, pero también entre los del Norte y el Sur, sean las mismas y casi igualmente planteadas, que no existan grandes variaciones entre la perspectiva oriental y la occidental, ni que tampoco factores como el desarrollo, la evolución distinta entre las sociedades y culturas, los propios modelos de lo masculino y lo femenino, o bien, las ideologías de género incidan significa-

tivamente en sus planteamientos, muestra la necesidad de una mayor tarea de contextualización.

Como ya vimos, es importante considerar el contexto de emergencia de los EG/EM. En las propuestas existentes (II) es posible advertir que en la mayoría de los casos estos estudios preexisten al sistema académico. Al mismo tiempo, se pueden identificar los factores que facilitaron o retrasaron su avance y condicionaron su modo de organización. Mientras en España se trataría de un contexto delimitado por una dictadura y la etapa de la transición, en Francia, cuna de los feminismos, apenas se percibe su presencia e influencia directa en esas áreas de estudios, lo que se ve favorecido por la estructura académica altamente centralizada del país y las tensiones entre los feminismos académicos y los movimientos de mujeres. En lo que respecta a Alemania, se enfrentan a una estructura académica tradicional y prestigiosa, pero impermeable a estas áreas, sus enfoques y metodologías. Aunque, más que en cualquier otra parte, existen iniciativas de todo tipo: bases de datos, museos, centros de investigación, publicaciones, etc., difícilmente se encuentran estas disciplinas en el sistema académico alemán y tampoco abundan especialistas en estas áreas. Una mirada más profunda podría permitir descubrir facetas que requieren análisis y enfoques distintos, a partir de las peculiaridades de cada región. Al mismo tiempo emergen por todas partes grupos, redes, intercambios, publicaciones, en fin, iniciativas de la más variada índole, lo que apunta a la potencialidad y viveza de estas áreas, augurando un futuro interesante para esas nuevas disciplinas científicas.

8. La transformación que pretenden los EM/EG para avanzar en la igualdad entre varones y mujeres, no equivale a una meta tecnocrática, ni se alcanza únicamente mediante reformas políticas y la “acción afirmativa”. Se concibe como un proceso político que requiere un nuevo tipo de pensamiento, en el que los estereotipos y roles de las mujeres y los varones puedan ser reemplazados por una filosofía que los considere iguales («equidad de género») y agentes imprescindibles de todo cambio y de la transformación social. Las barreras de índole jurídica, económica, política o cultural, que impiden el ejercicio de la igualdad de derechos, la consideración de las mujeres como protagonistas-agentes y beneficiarias del cambio y desarrollo (a todos los niveles) y la inversión en su capacidad para que ejerzan sus opciones vitales, son consustanciales a un paradigma del desarrollo del ser humano promovido por el sistema patriarcal y capitalista.

Los análisis exhaustivos o decretos y las nuevas legislaciones a favor de la mujer, podrán ofrecer datos aplastantes y apuntar a su situación en distintos países, lograr cierta legalidad, pero no alcanzarán a cambiar sustancialmente su situación a menos que, tanto ellas como ellos, asuman esa tarea como algo prioritario.

Asumir esa tarea significa que las mujeres y los varones busquen explícitamente y se comprometan en una acción conjunta y reflexión (que abarca el nivel de las imágenes, los modelos de relación, la mentalidad) para interpretar de manera distinta la realidad. La transformación será en beneficio de las mujeres y los varones, pero no acontece, sin la apertura, la disponibilidad y el diálogo (receptivo, crítico y autocrítico – en ese orden (!)) de ellas y ellos. Sólo así, podremos salir del planteamiento dialéctico que nos ha enfrentado, para alcanzar la «reciprocidad recíproca», lo que exige forjar culturas del diálogo y la paz, que siempre busquen cultivar el enorme esfuerzo del entendimiento, antes que optar por acciones bélicas.

Diana de Vallescar Palanca
ddvtj@hotmail.com

**II. Beiträge aus den Arbeitsgruppen / Contributions from
the workshops / Aportes de los talleres /
Contributions des groupes de travail**

Vincent G. Furtado

Teaching Philosophy in Asian Contexts

Text, Context and the Curricula: Intercultural Perspective

1. Contextuality

The paper deals with the three main topics: “Contextuality, interculturality and Gender Sensitivity”¹ with the intention of projecting a new vision of teaching philosophy in Asian contexts so that these could be integrated into the syllabus of philosophy taught in the Universities and Institutes in Asia. An attempt is made in this paper to elaborate the above three concepts and then to propose some projects for direct implementation under each topic dealt with below. It is an evident fact that the reality of Asia is complex and the curricula being an evolving and constantly changing constituent of educational system, we can speak only of certain principles underlying such an exercise which should actually respond to the exigencies of the contexts. In this paper wherever possible we highlight the Indian perspective which could have tacit applications to other contexts of Asia.

1.1 The Concept of Contextuality

The concept of contextuality in imparting philosophical education will become clear if we look at the question from a wider perspective, namely, teaching philosophy is an integral part of the whole educational system prevalent in a nation. Not only the curricula of philosophy but the entire system of education should take into account the three topics mentioned above. Hence we shall try to have a look at the education system in general under the optics of “integral education” a concept proposed by Sri

¹ The V International Congress on Intercultural Philosophy at Seville, Spain (March 3-7, 2003) was preceded by a world-wide opinion poll on the status of philosophy in the contemporary world. Cf. Raul Fonet-Betancourt, Editor. *Quo Vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*. Aachen 1999. The Opinion Poll was followed by a meeting of philosophers from all over the world in Aachen from June 11 to 15, 2001, during which these three topics came up as possible themes for future curriculum on Philosophy.

Aurobindo², and then analyse the concept of contextuality in teaching philosophy and propose concrete steps in the form of a ‘project’ for the future.

1.1.1 Educational System in general

As philosophy is one of the subjects taught in our Universities and colleges, its curricula should be viewed within the context of general teaching system prevalent in the world and in the country we represent. Secondly, teaching being done by a teacher, we cannot overlook the qualities required to be a good teacher, and thirdly, what is to be taught is given through in the curricula, which we would like to see as a ‘text’ that is to be taught. None can disagree if we say that every text entails a ‘context’. In the case of any education or even in the particular case of philosophical formation, the fundamental constituent of context is the ‘student’ or the human person himself. But human person cannot be seen in isolation as s/he is a ‘being-in-the-world’ and hence any formulation of curricula should take into account the ‘life-world’ or the particular context of the human person in the entire process of imparting of knowledge. The objective of any curricula is to impart relevant and sufficient knowledge in the subject concerned, and the objective of educational enterprise in general is the holistic development of human personality through the realization of his mental, psychological and spiritual potentialities, powers and possibilities.

All this entails basically the growth of human consciousness which is a complex entity constituted of different aspects such as noetic or scientific, aesthetic, social, ethical and religious. In any normal human growth all these aspects should be harmoniously blended and to be matured commensurate with the age of the human person in consideration. One sided emphasis on any one of these produces an imbalanced personality unable to face the future eventualities of life. If the entire system of education itself is imbalanced with biases against any one of the aspects of consciousness, then that can lead to a historical catastrophe.

We have in India at present an inherited system of education imposed on us by the colonizers with a strong contemptuous prejudice against what-

² Sri Aurobindo in his numerous articles on Education proposed the concept of Integral Education. He published a series of articles to elucidate his concept of education in Karma Yogi under the title “A system of National Education, in 1909-10. His insights on Education are also found in the “Eynthesis of Yoga. For a complete bibliography on Sri Aurobindo, Cf. Kireet Joshi, Editor. *Philosophy of Supermind and Contemporary Crisis*. New Delhi 2003. pp. 471-477.

ever indigenous with no attempt made by them to integrate so much good found in the existing system of imparting formation with a tradition lasting for more than two millennia. As a result we have a bureaucratic system of education with entire emphasis on the 'text' centred "instruction" and the growth of the noetic consciousness, which leaves very little scope for creativity and the development of human potentialities and powers of the spirit. What we have now is the pathetic sight of children carrying an immense load of text books that manifests clearly a dire neglect of the 'context' of the child who is the primary agent of all learning.

When we come to the University education which concentrates on 'specialisation' of a particular branch of knowledge, we seldom see any attention paid to the integral development of the personality of the student, who has to face the future on his own, may be at times, inadequately equipped, in spite of spending so many years in the acquisition of so called specialised knowledge.

The question is not what science we specialize in, but what we shall do with our science and the 'know-how' of it. How development of scientific mind and temper is to be correlated to other power-bestowing parts of our intelligence and human nature. A concept of integral education should lay equal emphasis on human values, growth of all dimensions of human consciousness which is possible only when the 'text' of the curricula takes into account the 'context' of the human persons with a thought to their future survival as a human community of interrelated human persons.

All formation or training of future citizens should take into account not only the universal humanity and the individual person with all their respective characteristics, but also the intermediary entity called the particular 'culture' which is by its very nature 'pre-given' and hence determines one's initial world view as s/he imbibes its value systems, symbols, languages, and the beliefs. Through a purposeful orientation of her/his mind and spirit, s/he should be able to preserve, strengthen and enrich the positive values in her/his culture, while remaining open to other cultural values which s/he encounters in the world as they too are bound to enhance the qualities of her/his personality.

The teacher should combine both the text and the context and he can do this through instruction, example and influence. According to Sri Aurobindo³, teaching should be less a process of instruction and more of an awak-

³ Kireet Joshi, "Educational Philosophy of Sri Aurobindo", op.cit. p. 89.

ening that enhances the process of growth of the faculties and experiences of the student. A teacher is like a farmer who throws the seed into the field that is well prepared and suitable, but the seed should sprout through its own internal process of fostering. A teacher never imposes his views and opinions, but always inspire students with new challenges by presenting a new vision of reality. He should always be aware that examples are more powerful than instructions and influence is more effective than example. Example leads to motivation, and influence through personal relationship gives direction to life.

The concept of integral education consists in embracing in a harmonious manner the academic, psychological, physical, spiritual and social dimensions of human growth. The goal of natural science should not only be to promote material welfare but to discover the presence of the Spirit in the nature and its manifold appearances.

While study of ethics should lead one to seek the *summum bonum*, the *Dharma*, that of aesthetics to see the integration of reason, truth and beauty. The study of humanities should go to “inspire the regeneration in spite of all previous failures. Finally all education should encourage unity and harmony of knowledge and also foster the spirit of universality and oneness⁴.”

Another important element of Integral education is creativity which is possible only when the spiritual and psychical and the material are made to evolve simultaneously. There is no opposition between matter and spirit (purusha and prakṛti), only when they unite together there is evolution and creative activity. The education should help one discover something that is inmost in the psychological complexity of human consciousness. Secondly, educational formation should help the student to discover a teleology in his own human existence. This is possible only when the psychic and spiritual realms of one's own soul are sufficiently explored and one's own place in the society and history are ascertained.

Contemporary situation in the world proposes a universal technological rationality. There is no real enthusiasm to grapple with the issues of knowledge and wisdom, but a relentless striving to capture the intricacies of power derived from ‘softnomics’, that branch of technology related to software, procedures of deriving information and ‘know-how’ with increasing speed. The interest in the knowledge is only to the extent it results in economic benefits. What is the orientation of the humanity in the world?

⁴ Ibid. p. 92.

What is of ultimate value for the humans today? The humanity is leading towards a civilization of comfort and material welfare, and all the energies of mind, benefits of sciences are focused towards an utilitarian rationality. As a result the inner spirit of man is suffocating in its bondage and yearning to be uplifted and liberated⁵. In the background of such a situation we see the importance and relevance of a subject like philosophy, at least, as far as the Asian understanding of it goes, and in this perspective we see the future of teaching philosophy in Asian context.

1.1.2 Context of Teaching Philosophy

We insisted that teaching in general and philosophy in particular should take into account the elements of integral education delineated above. The context should also take into account the moral and spiritual degradation of contemporary humans due to which humanity faces its own nemesis. The philosopher should be a person with a prophetic message and new holistic vision of reality which he should promulgate in his teaching.

The general context in which philosophy is taught is the Departments of Philosophy existing in our Colleges and Universities. The original vision of a University was the quest for excellence and a yearning to seek a meaningful life for oneself so that s/he could propagate these values into the society. This was not so difficult as a university graduate was considered to be a person of caliber. The concept of preparing young men and women for professional life was conspicuous by its absence. Now that the Universities have been given the image of bureaucratic corporations that produce professionals with degrees and merits suited for placements, the emphasis and the orientation is no more on knowledge and excellence with a harmonious development of the personality but the suitability of the graduate to be a fit candidate in the job-market. In the market an individual person has value only in so far as s/he can produce profits. Such a system will no more lay emphasis on the realization of the potentialities and powers of the spirit, but consider the individual person as a function, a cog in the wheel of the globally conceived material development. A student who cannot fit into this competitive world is simply left aside to fetch for himself.

⁵ Kireet Joshi, "On Materialism," op.cit. pp. 119-154.

Coming closer to the subject of philosophy, India – along with China and Greece⁶ – is generally acknowledged as an ancient abode where indigenous philosophy flourished. No doubt, it witnessed rigorous philosophical activity till the classical period, but since colonization, no philosophical activity worth the name can be traced. The colonizers with their absolutising mentality and the attitude of hegemonising declared, that there is no ‘philosophy’ as such in India, what it could claim is only religious spirituality attributed to the realm of imagination, and hence introduced whole scale Western Philosophy in the University curricula. Of course later on Indian philosophy was integrated into the curricula and now at least in the curricula both Indian and Western thought systems get equal importance.

The remark made by Wimmer is perfectly applicable to Indian philosophers: “Non-occidental thinkers are in a mess... Either they behave as occidental philosophers do. In that case they are considered not to be true representatives of their respective cultures any more. Or they behave as their forefathers were supposed to have been behaving. Then they are not considered to be true philosophers, at least not in such a sense that contemporary academic philosophers would feel bound to take their arguments seriously”⁷. Concerning India, what we can truly declare is that contemporary Indian philosophers as a body have miserably failed to assert their own philosophical identity; if there is some recognition to Indian philosophy in the world, the credit should go to some Western philosophers who specialized in Indian thought⁸. India has made a mark in technology and software but in its own indigenous field of philosophy and culture, hardly any outstanding academic figure of international caliber is found today. The modern Indian philosophers mostly hang on the aprons of British philosophy developed in Cambridge and Oxford preoccupied to defend and validate Indian thought in terms Western philosophical movements rather than investigate and project Indian philosophy validating its identity in itself.

⁶ Cf. Heinz Hulsman and Ram A. Mall. *Die Drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien und Europa*. Bonn 1989 and R. Moritz, H. Rustau, G.R. Hoffmann. Editors. *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin 1988.

⁷ Francis M. Wimmer, “Is Intercultural Philosophy A new Branch or a New Orientation in Philosophy?”, *Interculturality of Philosophy and Religion*, edited by G. D’Souza, Bangalore 1996. p. 48.

⁸ The Nine Volume Encyclopedia of Indian Philosophy edited by Karl Potter should be an example for this. Also Cf. Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, Delhi 1990. pp. 172-434.

1.2 Projects for the future:

- i. The project of contextual philosophy should be to make the curricula of philosophy context sensitive. This is concretely done by making the curricula a harmonious combination of the text and the context. If the text should provide a historiographical knowledge of how philosophy of different traditions responded to the philosophical problems and carried on the enquiry into the reality in their own particular historical context, the integration of this text with the context should encourage the future philosophers to critically evaluate the present historical condition, from different perspective: philosophical, moral, socio-political, cultural and the like. This should set in motion a passionate involvement in the process of philosophizing that is context sensitive, critical towards social injustice, prophetic against the violations of human rights and propagation of fundamentalism of all hues.
- ii. The curricula of philosophy should be aimed at the implementation of the ideal of integral education. Specialisation in different branches of knowledge gives the scope to delve deep into certain aspects of reality which would otherwise be left unattended, but this has a basic lacuna of creating imbalanced human perspectives. The philosophical education should help one to construct a holistic world-view where fragmented spheres of knowledge find their respective meaningful loci under a wider horizon. This horizon should include the realm of the spirit and realization of its powers through the process of interiorisation and integration.
- iii. Certain periods of exposure programmes should become another feature of philosophical curricula. Long hours of lectures, rote learning from the prepared text books and crammed written examinations make up the present picture of education in India. The students should be granted opportunities to verify the theoretical propositions with practicals, such as conducting interviews with people of all walks of life, discussing and evaluating life-situations. This has to be done by involving the students with people struck with tragedies and suffering from social and cultural conflicts, and the like.
- iv. An external semester in an alien cultural context could be another means to make the curricula contextual and intercultural.
- v. Finally, has contextuality anything to do with the language? Should not the philosophy be taught and practiced in the language of the people? In India Philosophy is taught in English, but should we not make an attempt to initiate lectures in the vernaculars? We need, may be a new prophet, like

Buddha, who reacted against the literary language of his time and taught his doctrine in the vernacular.

2. Interculturality

2.1 The Concept of Interculturality

Seen from the Philosophical perspective Interculturality is a basic dimension of inter-subjectivity and interrelatedness. For a human person born in the world the 'other' is pre-given. Being-in-the-world is also being-with-the-others. It is the primordial mode of existential condition of historicity of a being-in the-world. Seen from another perspective, Interculturality is an attitude which while affirming individuality and particularity of each culture, takes care that no particularity is universalized and absolutised through the process of hegemonisation.

Interculturality is a growing phenomenon in our contemporary world due to the emergence of a new type of consciousness caused by universal technological constellations, global connectivity, developed information facilities, transmission of world events even to the remote corners of the earth through the media and the like. Particular aspects of Interculturality are visible through movements such as demand for gender and racial equality, affirmation of ethnicities, subaltern and human right organizations and the like⁹. On the one hand Interculturality stands for universalism of scientific and formal categories in the field of purely formal disciplines. Thus a mathematician or a chemist from the West finds no difficulty to communicate to a colleague of his in the East. On the other hand, Interculturality is also exercised globally in the context of world trade, and other socioeconomic interests.

Some trends of post-modernity¹⁰, which have questioned the monocultural constituents of the reason in modernity such as universality, perenniality and certainty, are seen as playing a role in the growing awareness of Interculturality. Epistemological background of it could be traced in the new understanding that knowledge is never a finished product, but a process rooted in a cultural context and the contents of it are communicated in the modalities of particular languages. The belief that science can be panacea for all human ills is shattered as it is imbedded in a fundamental ambiguity.

⁹ Joe Mannath, "Post Modernism: A general Introduction." *The Postmodern... A Siege of the Citadel of Reason*, edited by Johnson J. Puthenpurackal, Delhi 2002. pp. 35-41.

¹⁰ Ibid. pp. 31-35.

The holocaust, World wars, ecological disaster, racism, fundamentalism and rising terrorism have wiped away the optimism projected by scientific progress. Progress itself is no more considered as linear and unidirectional but basically constituted of very dangerous ingredients of human disaster. The so called age of Reason and universal rationality are being replaced by ‘local rationalities’ and emotional characteristics of human existence. The faith that reason can arrive at Truth with certainty is dwindled into mere possibilities of only so called ‘probabilities’. As a result there is a return to the particular, local and contextual characterized as a ‘plurality’ in thinking processes, communications, cultures and religious beliefs and morality. The emphasis now is on difference, tolerance and openness to the ‘other’ in his particularity.

The Interculturality emerged from above background, is said to have three fold perspectives: philosophical, pedagogical and political. The philosophical perspective while asserting that the one perennial philosophy is nobody’s exclusive claim, proposes more than one birth place for the origin of philosophy. It also claims that no one particular language can exhaust the total horizon and subject matter of philosophy. The political perspective of Interculturality affirms the pluralistic and democratic principle that the political truth is the possession of not any single party, group or ideology. Pedagogical perspective is responsible for implementing the spirit of Interculturality. It promotes an openness to reciprocal understanding and pluralistic democratic values that are to be cultivated¹¹.

2.2 The Concept of Intercultural Philosophy:

Again, Intercultural Philosophy, seen from one perspective could even be a tautology, as there is no philosophy that is not intercultural. The concept of ‘pure’ culture is a utopia, at least according to those who profess the possibility of Intercultural Philosophy.

Seen from another perspective, Intercultural Philosophy, is not a matter of aesthetization or some sort of romantic, exotic and sometimes amateurish interest in all that is non-European.

Positively stated Intercultural Philosophy is “the name of a philosophical conviction, attitude and insight. No philosophy is *the* philosophy, and no culture is *the* culture. Such an insight accompanies all of the different philosophies and cultures and prevents them from absolutizing themselves.

¹¹ Ram Adhar Mall, *Intercultural Philosophy*, New York 2000, p. 3.

Interculturality of philosophy thus resides in different cultures, but it also transcends their narrow limits.¹² It is a philosophical conviction that the one *philosophia perennis* is the exclusive possession of no one particular culture. On the other hand it presents as an attitude of respect for plurality, diversity, and difference as values and desists from presenting them as privations of unity and uniformity.

Intercultural philosophy is a fundamental philosophical orientation basic to all the different branches of philosophy. It understands the contextuality of the philosophy and the truth propositions. Philosophical traditions are born in a particular cultures and hence basically 'tribal' or ethnic' in their inchoate form and local in their character. They are similar in their attempt to explain reality in universal terms but they also bring to light the differences among themselves. Because of the cultural embeddedness of the philosophical traditions they do not lose their universalistic application of their genetic concept of philosophy. Thus Intercultural philosophy avoids the extremes of both a radical relativism and an exclusive essentialism.

Intercultural philosophy should be situated beyond all centrisms: Asian, European, or Chinese, African etc. This does not mean that one should desist from philosophizing from a centre. To have a centre does not mean to be centristic. What we need to avoid is to put our centre in an absolutistic position which will be discriminatory and exclusivistic. While possessing our own world view rooted in a centre of our own tradition, we need to be open to other world views, and denounce the different forms of intolerance.

2.3 The Project of Intercultural Philosophy

If Intercultural Philosophy should become a world-wide movement in the future, we have to seriously take up certain concrete steps to establish it as an acceptable proposal which demands immediate attention. Following are some projects for our consideration:

2.3.1 Intercultural Dialogue in Philosophy

The only universal principle that should pervade intercultural dialogue is the right of every culture *to understand the other and to be understood by the other* which constitute the two faces of the same hermeneutical coin. The intercultural dialogue while denouncing the dynamics of big fish eat-

¹² Ibid. p. 5.

ing small fish, creates on the contrary proper atmosphere for the small fish to grow and realize its potentialities. Concretely it means no particular culture aims at metaphysical hyostatisation, but all unitedly seek moral grounds for common action. While respecting all perspectives, no dialogue partner attempts to reduce or absorb the other into his own perspective. Such a dialogue can promote pluralistic norm of live and let live, believe and let believe. The dialogue partners meet to differ and differ to meet. It is a dialogue based on non-reductive, open, creative and tolerant hermeneutics¹³ that remains open to analogous structural patterns¹⁴ and overcomes all centrisms. When cultures meet in the spirit of Interculturality, they promote the cause of collaboration and communication among them.

But there remains the basic problem in Philosophy whether such a dialogue can be conceived when some philosophers hold on to absolutistic and centristic positions. There is need to analyse such views and propose some suggestions, if we think, despite negative attitudes, dialogue can still be carried on. We discuss the two perspectives below, the occidental and the oriental in order to see where they stand regarding the concept of intercultural dialogue in philosophy.

2.3.1.1 Occidental Perspective

As we know that the historical exigencies have made the Western thought a main paradigm of reference in philosophy resulting in its asymmetry and hegemony. Unless the Western philosophical tradition participates in the dialogue in a spirit of the hermeneutic model of reciprocity, no effective and durable fruits can be expected in the venture of Intercultural Philosophy.

A look therefore into the prevailing attitude among the Western philosophers regarding other philosophical traditions is quite in place. Halbfass¹⁵ in his book *India and Europe* analyses the situation of dialogue between Europe and India. Four philosophers – Hegel, Husserl, Heidegger and Gadamer – studied by him are important for our purpose.

The whole question is whether Western philosophy is also a tradition like any other traditions. The four philosophers mentioned above are giving a clear impression that it is something higher than a philosophical tradition,

¹³ Ibid. p. 52-58.

¹⁴ Ibid. p. 15.

¹⁵ Wilhelm Halbfass, *op. cit.*, pp. 145-159. Cf. Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004. pp. 75-134.

a supreme model, a paradigm to all other philosophical traditions. The human potentialities and powers have become historically manifest in the Western philosophy. Hence it is 'more' universal, as it provides a global medium and framework of communication, a prerequisite to 'understand' all the so called cultural traditions in an objective and scientific manner. Secondly, historical research in all the fields all over is conditioned by the norms proposed by the West. "The attitude of historical research and understanding is a particular way of being *in* the European tradition"¹⁶.

An important assumption made by the historians of philosophy is that there is only one birth place of philosophy and it is Greece.

"Ancient philosophy is essentially Greek philosophy..." (E. Duehring) "The first scientific treatment of metaphysics may be found among the Greeks". (E. von Hartmann.). "Just as its name, so philosophy itself is originally Greek." (E. Bergmann). Philosophy begins with Thales" (Russell.)¹⁷

All these historians of philosophy were influenced by Hegel who claimed that the *Weltgeist*, the 'World Spirit' moves from East to West and it has superseded the East. As a result East has not progressed as the spirit is dynamically active in Europe as the history manifests. The Indian conception of the Absolute is an ultimate "substance", pure and abstract which encloses all finite beings as non-essential modifications, due to which they have no identity and dignity of their own¹⁸. Indian spirit is of the imaginative (soft, feminine) sort, thus of a lower logical order than the rational (masculine) spirit of the West¹⁹. India has also failed to have a true understanding of truth, which only the West possesses²⁰.

¹⁶ Ibid. p. 166. Cf. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, New York 1985. p. 251 and 271.

¹⁷ E. Duehring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfaengen bis zur Gegenwart*. Leipzig third ed. 1878. p. 12; F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, Berlin, eighth ed. 1897. p. 6f.; J. Bergmann, *Geschichte der Philosophie I*, Berlin 1892. p. 8.; B. Russell, *A History of Philosophy*, New York. 1945. p. 3. Cf. also Halbfass cites several other authors, like A. Schweigler, J. F. Fries, E. Zeller, J. E. Erdmann and others. Cf. Halbfass, *op. cit.* p. 152-155.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig second ed. 1944. Vol. I. pp. 289 ff, 332-335. Cf. also *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, II, Die Orientalische Welt*, ed. G. Larson, Hamburg third ed. 1968. p. 398-400.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, Trans. By J. Sibree, New York 1956. pp. 160-61.

²⁰ J. L. Mehta, *India and the West*, Chicago 1985. pp 121, 185.

Even Max Mueller reechoed Hegel when he wrote: “the bridge of thoughts that spans the whole history of the Aryan world has the first arch in the Veda, its last is in Kant’s Critique. While in the Veda we may study the childhood, we may study in Kant’s *Critique of Pure Reason* the perfect manhood of Aryan mind.”²¹

Edmund Husserl is another philosopher who held that Greek philosophy is the only philosophy humanity has so far produced.

He (Husserl) refers to the “unique entelechy” of Europe, which directs it towards an “absolute idea,” a universality above and beyond all “merely empirical and anthropological” types such as “China” and “India”. The European tradition is not simply a cultural tradition among others. It owes its identity to the ideas of “philosophy” and “pure theory”, and it has a unique global mission. Europe alone can provide other traditions with a universal framework of meaning and understanding. They will have to “Europeanize themselves, whereas we, if we understand ourselves properly, will never, for example, Indianize ourselves.” The “Europeanisation of all foreign parts of mankind” (*Europäisierung aller fremden Menschheiten*) is the destiny of the earth²².

The assertion that Greek philosophy is the only philosophy has led Heidegger to consider the phrase ‘western philosophy’ as a tautology. “The phrase ‘Occidental-European philosophy’ which one so often hears is in truth a tautology. Why? Because ‘philosophy’ is in essence Greek. To say that philosophy is in essence Greek is the same as to say that the Occident and Europe, and they alone, are in their inmost historical course originally philosophical.”²³ In addition to that, according to J.L Mehta, “Heidegger sees early Greek metaphysics ... has assumed a planetary importance, far exceeding the limits of a geographically or historically localized ‘culture’ or ‘civilization’. How can there be a “dialogue” with Asia if the European “mode of thinking” has already attained planetary domina-

²¹ K. Roy, *Hermeneutics: East and West*, Calcutta 1989, p. 67.

²² Cited by Halbfass, *op.cit.* p. 167; E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, edited by W. Biemel. The Hague 1954, pp. 14 and 320; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922. (reprint 1961.), p. 710 f.

²³ Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1956. pp. 13,15. Trans. By J. L. Mehta, *India and the West*, p. 138f.

tion?”²⁴ “In the modern planetary situation, Eastern and Western “cultures” can no longer meet one another as equal partners. They meet in a Westernized world, under conditions shaped by Western ways of thinking”.²⁵

On the one hand all these philosophers proclaim that the West has a mission to rediscover its own teleology and its “universal human mission”. On the other hand, the whole problem discussed above is a problem of meeting the ‘other’ or the ‘foreign’ as Gadamer would say. The recognition of the ‘other’ as ‘other’ or recognition of what is foreign to us is important for any effective dialogue. If the western philosophers have taken a negative attitude towards Orient, it is because of their failure to recognize what is foreign, or they considered Orient as totally foreign, even in their study and research of the Oriental sciences²⁶.

In other words they affirm total incommensurability between the indigenous and the foreign, they affirm radical relativism and radical difference among cultures making reciprocity impossible. Hegel speaks of understanding the Orient in order to ‘go beyond’ it. It means understanding the Orient only to subjugate it. Martin Heidegger is of the opinion that the Dialogue with the East could be a “future enigmatic possibility and hence it cannot be planned and organized; what we need to have is a serene willingness (*Gelassenheit*) to wait, and not to plan for this future”²⁷.

Wimmer²⁸ tries to understand the concept of philosophy in two ways: philosophy as a thematic study namely, a study of basic structure of reality (ontology), knowledgeability (epistemology) and argumentation on norms and values (ethics). In this sense there are different origins of philosophy and philosophizing is dependent on the framework provided by cultures. This is the broader understanding of philosophy. There is another restricted understanding of philosophy applicable only to Greek or European tradition. This view is based not on the contents or subject matter of philosophy but on certain forms of thinking and argumentation. This view, according

²⁴ J. L. Mehta, *Martin Heidegger, The Way and the Vision*. Honolulu 1976. pp. 462f.

²⁵ Halbfass, *op.cit.* p. 169.

²⁶ “It is true that Indologists deserve our praise for solid philological-cum-grammatical-cum-textual scholarship. Their main deficiency lies in their blindness to philosophical, historical and religious content in the text and also in their prejudice against returning to the original without taking the help of the rich hermeneutic tradition.” Mall, *op. cit.* p. 17f.

²⁷ Martin Heidegger, *Gelassenheit*. Pfullingen 1959; Also *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, second ed. 1959. p. 45-70.

²⁸ Wimmer, *op. cit.*, p. 46., Cf. also Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, pp. 34-42.

to him, has led to the “occidentation” of philosophy itself but he is of the opinion that it has no future as it hinders globalization of philosophical enterprise.

Lakatos²⁹ has argued that all theories are refutable. Even the theory of Einstein was refuted within a year after its formulation. This does not mean that the theories lose their utilitarian value. All theories are refutable because they are invariably presuppose certain aspects of reality and become functional within a horizon or a framework. The Occidentation is founded on reason understood in a particular sense which was unduly universalized. If the presuppositions of such a concept of reason based on *sic et non* logic are refuted, then the edifice of Occidentation is bound to collapse.

All philosophical traditions including Occidental are tribal in their inchoate form and every tribe has its own nuances of reasoning. But as we know some tribes become powerful. What makes a particular way of reasoning universal is the power yielded by a tribe. What has made the Occidental concept of reasoning so universal and why it is making absolutistic claims is due to the sheer fact of political and economic power yielded by the West.

Buddha developed independent reasoning manifested in his theory of causality (*pratitya samutpāda*), used local vernacular, rejected the whole theological foundation of Vedic thought. No one can say Buddha’s logic is wrong or defective. Comparative study of reasoning in Hegel and Buddha can make an interesting reading and can bring to light intercultural dimension of human reason in bold relief. But that is not within the scope of this paper³⁰.

The whole problem is that of meeting between the dialogue partners on equal terms. If the process and mentality of hegemonization is still alive and dominant, how any project of intercultural dialogue can be carried out fruitfully? Is the need for dialogue only from the Orient? And that too under the conditions laid by the Occident? Such an encounter cannot be called dialogue.

There are some who speak of meeting of “East and West”, they look for synthesis, and dialogue based on mutual complementarities. They even ex-

²⁹ Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programme*. Ed. By Worrall John and Gregory Currie. Cambridge 1978. p. 5.

³⁰ For an example see Maja Milećinski, “European and Asian Philosophies Contrasted”. *Western Encounter with Indian Philosophy*, Edited by. Augustine Thottakkara, Bangalore 2002, p. 243-255.

pect from the orient the possibilities and dimension of meaning which are less developed in the West and even absent in the West. In this sense, W.E. Hocking, says that, “We need not only two but many eyes” and he refers to a hierarchy of three historic attitudes towards foreign cultures, specially East,:

1. “This is strange and alien – avoid it” 2. “ This is strange and alien, investigate it “ 3. This is strange and alien – but it is human; it is therefore kindred to me and potentially my own – learn from it”³¹.

Halbfass would like to work out a compromise and find reasons and methods through which East-West Dialogue could be initiated. He therefore asks: Is the “Universality”, proposed by the West “the true *telos* of mankind? Could it be that the global openness of modernity is till a parochially Western horizon? Or was Europe itself somehow left behind by the universality which it had inaugurated?”³² Though Gadamer³³ was not very positive regarding a dialogue with the Orient, Halbfass is trying to apply his hermeneutics to establish a dialogue between Europe and India. The hermeneutics of Gadamer takes the concept of ‘prejudice’ seriously, and affirms that a totally open ‘unprejudicial’ study of anything, especially that which is foreign is an empty ideal. Understanding does not mean entering into another’s shoes, and experiencing the identity of the foreign as one’s own. For example, understanding ancient India does not mean “becoming like ancient Indians, thinking and seeing the world exactly like them”³⁴. Dialogue does not presuppose and is not conditioned by sheer ‘neutrality’ and ‘extinction of one’s self’ rather, “the conscious assimilation of one’s own fore-meanings and prejudices. The important thing is to be aware of one’s own bias, so that the text may present itself in all its newness and thus be able to assert its own truth against one’s own fore-meanings.”³⁵ Gadamer also proposes the concept of ‘fusion of horizons’ (*Horizontverschmelzung*), a principle that can be utilized in intercultural dialogue, though Gadamer was interested only in the fusion of Western cultural traditions like Greek, Roman, etc. He practices this principle to different West-

³¹ W. E. Hocking, “Value of the Comparative Study of Philosophy”, in *Philosophy East and West*, editor: Ch. A. Moore. Princeton 1944. p. 11, see also pp. 1-10.

³² Halbfass, *op.cit.*, p. 169.

³³ Gadamer, Preface to: W. Dilthey, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 1949, p. 18. also see *Truth and Method*. *op. cit.* p. 245 ff.

³⁴ *Ibid.*; Cf. also S. Schayer, “Indische Philosophie als Problem der Gegenwart.” *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 15 (1928), pp. 49-69.

³⁵ H. G. Gadamer, *Truth and Method*, p. 273.

ern philosophical traditions of different historical periods, in order to integrate the past into the present. According to Gadamer understanding is always a process of fusion of horizons which we think sometimes as totally alien to us.

But “there is no compelling reasons”, says Halbfass, why Gadamer’s “hermeneutical concepts and perspectives should not be applicable in a wider, trans-cultural context.”³⁶ Even European tradition should remain open and transcend itself in order to avoid the danger of parochialism and provincialism in a globalised world. There will be a process of understanding and misunderstanding in every dialogue between two partners, but it may vary in intensity when the dialogue partners belong to entirely different traditions, for example to understand a ‘text’ of a foreign language. Dialogue need to be continued in and through both understanding and misunderstanding, but nevertheless, one need to be aware of misunderstanding and acknowledge that it is not an adequate understanding. This awareness itself an incentive to further questioning one’s own understanding.

Thus, relating to other traditions does not mean estranging one’s own tradition but widening it with the experiences of other philosophical traditions. Our interrelatedness and intersubjectivity does not permit us to live within the closed horizons. Historically conditioned human life need not be bound to only one stand point. Despite the problems of communication and interpretations of cultures and philosophies, the encounter between all cultures, including between the European and other cultures should go on with the sole intention of understanding the other and to be understood by the other.

2.3.1.2 Oriental perspective

The oriental perspective of the possibility of intercultural dialogue is laid bear by R. A. Mall, the founder of the ‘Society of Intercultural Philosophy’ (SIP)³⁷ in Cologne, Germany. An Indian by birth, but living in Europe, Intercultural dialogue was a challenge that he had to face in the academic world of the West.

³⁶ Halbfass, *op.cit.*, p. 165.

³⁷ Franz Wimmer, “What is Intercultural Philosophy?” *Satya Nilayam*, Vol 1 (February 2002), p. 14; Cf. www.int-gip.de For basic views of Mall Cf. “Interculturality and Interreligiosity – A Conceptual Clarification”, in *Interculturality of Philosophy and Religion*, Bangalore 1996, pp. 13-29; Cf. also R.A. Mall and D. Lohmar, Editors. *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam 1993.

He is of the opinion that the situation has changed so much due to the new technological formations that no culture can claim exclusivity without inviting the label of parochialism and provincialism. Reciprocal Intercultural interaction in the contemporary society is inevitable. What we need is a hermeneutic theory that can justify and explain this enterprise and on his part he is proposing analogical hermeneutics of intercultural interaction which according to him can adequately account and philosophically justify Interculturality. He proposes that two extreme views are to be excluded : the first one holds the view of total identity or translatability or commensurability between different cultures and the second is the opposite, namely, that there is radical non-identity, or untranslatability or incommensurability between different cultures. The former sees the 'other' as an echo of its own, reduces all differences, and makes reciprocal understanding superfluous and the latter makes the understanding of the 'other' impossible. He promotes a 'middle path' or a mean between the two and favours "a metonymic thesis of dynamically overlapping structures. No culture is a windowless monad, so all cultures possess to varying degrees intercultural overlappings"³⁸

The overlappings are a fact because of contemporary hermeneutic situation in the world which concretely determines the hermeneutical dialectic which, according to him, is of four-fold:

"First is the way in which Europeans understand themselves. Second is the European's understanding of the non-Europeans. Third is the way in which non-Europeans understand themselves, and fourth is the way non-Europeans draw a picture of Europeans."³⁹

The cultural situation in the world is no more a one-way traffic, despite the dominance of Europe and the Northern hemisphere. In the contemporary historical context mutual reciprocity has become inevitable.

The fact that Europe itself is now an object of interpretation is quite astonishing, primarily, of course, for the European mind. The phenomenon of understanding is a very complex process, be it self-understanding or understanding of the other. It is very self-complacent to believe that one's understanding of the other is better than his or her self-understanding, but nearly all of the different branches of Orientalism have followed such a line of thinking. The alien, or the other, is given to us before our attempt at under-

³⁸ Mall, *Intercultural Philosophy*, op.cit. p.14.

³⁹ Ibid. p. 3.

standing the other. A hermeneutic that reduces and absorbs the other destroys the spirit of Interculturality. In our search for an adequate hermeneutics of intercultural philosophy, there is only one hermeneutics that does justice to an understanding of the other. This hermeneutics is analogous⁴⁰

What does Mall mean by analogous hermeneutics? Whenever the 'other' is inaccessible, what one can seek is analogous structural patterns that make the 'other' intelligible. He does not accept the concept of analogy found in Greek and Christian philosophy where it is used to correlate the divine and the human or creator and the creature. In this case, he asserts, that the two terms of comparison constitute different species resulting in tension between univocality and equivocation. The hermeneutical analogy stands for, "first, a consciousness of nonidentity; second, a consciousness of difference; third, a consciousness of not total difference; and fourth, a consciousness of not total identity. Analogy is defined here as a likeness of relation among unlike things."⁴¹

In the case of analogical hermeneutics there cannot be a total reduction of the 'other' culture into one's own, there is no possibility of repetition of one's own self-understanding in the name of understanding the other, nor one can say that the 'other' is impossible to understand; it will not put one culture in a supreme position and reduce the others to an aspect or form of it; it desists from interpreting truth in terms of a particular tradition and the tradition in terms of the truth; it also saves one from the hermeneutical circle namely that we cannot understand the other without any prejudices and we fail to understand the other if we have only prejudices. Finally analogical hermeneutic is founded on polymorphic philosophical anchorages which makes different philosophical traditions "to come into contact, to understand each other and retain their culturally sedimented differences. Such a hermeneutics proclaims as its motto to believe and let believe, read and let read, to interpret and let interpret and so on."⁴²

The approach of analogical hermeneutics moreover, produces a healthy understanding of comparative philosophy. It does not absolutise any particular philosophical tradition nor any particular text or a particular language or a particular interpretation. It believes that there is no absolute text nor there is an absolute interpretation. If there is no proper attitude towards

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid. p. 16

⁴² Mall, "Interculturality and Interreligiosity", op. cit. p. 24. Cf. also *Intercultural Philosophy*, op.cit. p.32.

intercultural understanding, no sound comparative philosophy is possible. The other attitude could be none other than hegemonisation, where one studies another culture and another philosophy in order to subjugate it. Basically analogical hermeneutics is non-reductive, open, creative, and tolerant. It approves of overlapping centres, searches for them, finds them and cultivates them. It makes communication possible and allows philosophical traditions to retain their own individual character. It promotes values that make a society itself intercultural by making philosophy itself intercultural, religions tolerant of each other and politics founded on the moral commitment to a pluralistic democratic attitude.

Analogical hermeneutics rejects radical relativism, that overrates importance of difference and puts one particular difference in an absolute position which can lead to ethnocentric absolutism. But it affirms relativism that admits cultural differences and promotes open mindedness even towards the alien. Universalism that is egalitarian, which acknowledges different cultures and philosophies, and affirms their ability to think, question, and to propose answers is promoted wholeheartedly by the analogical hermeneutics.

The analogical hermeneutics can guide fruitfully all intercultural studies bringing into bold relief the overlappings between cultures which in turn can promote intercultural dialogue, as it provides lot of material concerning the similarities and differences between them serving as a basis for the dialogue.

There is an unfounded fear expressed by some that Intercultural philosophy would destroy the very ideas of truth, philosophy and culture. Through its deconstruction Intercultural philosophy would certainly destroy radical relativistic and extremely absolutistic use made of these concepts in some philosophical traditions. But it would promote the activity of philosophizing in all cultures and traditions. To know what philosophy is, we need not ask from where the word philosophy came from but 'what do we do when we do philosophy'. Hegel, Husserl and Heidegger held the view that doing philosophy is the exclusive activity of Greek and European mind. Such an attitude is rejected by intercultural philosophy. Its mission is to recognize, preserve and promote the activity of philosophy in all cultures. Doing philosophy means making use of mental faculties and powers to construct world-views by interrelating concepts and truth propositions within particular horizons which could be widened by understanding and integrating other horizons. Finally, the goal of Intercultural philosophy has

an emancipatory aspect. In the present context its task is to emancipate the non-European thought from Euro-centrism and aim at rewriting historiography of philosophy from a new vision of intercultural orientation.

The polyphilosophical anchorage of Interculturality is a strong move towards a cross-cultural dialogue in philosophy. Those who reject such an attitude and hold on to monocultural perspective are doing a disservice to the cause of the development of philosophy among all the cultures. Interculturality of philosophy makes possible consensualism without hypostatizing or ontologizing it. Though consensus is desirable and in some contexts necessary, but the lack of it should not hamper the dialogue.

Intercultural dialogue is thus based on overlapping consensus, similarities, and illuminating, irreducible differences among different philosophical traditions which point to a deep-rooted anthropological anchorage as they belong to the field of human enquiry in which fundamental questions regarding ultimate nature of things, beings and values are asked and answered.

Finally we can summarise the concept of Intercultural philosophy in two ways: First according to Mall: "It is the name of a philosophical attitude, conviction; it is also a theory which revolutionizes our way of looking at the history of philosophy and lastly it leads us to a practice supplying us with a framework as the ground for the possibility of reciprocal communication among different cultures and philosophies"⁴³. Second according to Raul Fornet Betancourt, the task of Intercultural philosophy is: "to reflect on the culturality or regionality of every kind of thinking on every level; to search for universally valid arguments and concepts; and to do justice to the respective regional philosophic traditions."⁴⁴

Regarding the curriculum what we can declare from the above study is that the Intercultural philosophy is a greater need in Europe than in Asia. In Asia, most of the Universities while teaching their own philosophical traditions do not omit other traditions, the Western philosophy is invariably taught everywhere. What they need to do is to supplement their curricula with African and Latin American and East European thought. In North America many Universities invite Guest Lecturers on different philosophical traditions. But most of the European universities teach no other philosophy except their own, as there are still many philosophers who hold on

⁴³ Mall, "Interculturality and Interreligiosity", op. cit. p. 26.

⁴⁴ Cited by Wimmer, op.cit. p 51.

to the view that there is no other philosophy except the European. Therefore the change of attitude is needed in the Europe than anywhere else.

Due to political and historical exigencies, no Chinese and Japanese philosophy worth the name has been included in the curricula of Indian Universities. There is urgent need to make the curricula wider by including these philosophical traditions in India.

2.3.2 Intercultural Dialogue and the Subaltern Traditions

We discussed the global aspect of Intercultural Philosophy and insisted how important it is to make our philosophy intercultural. We saw the attitude of some philosophers in Europe who wish to absolutise the Greek Tradition. The same attitude *mutatis mutandis* is present in India, if we consider the concept of orthodox philosophy and the history of philosophy in Sanskrit and Brahmanic tradition. A short look at the hegemonisation by Sanskrit tradition and the marginalization of dalit and tribal traditions in India is necessary to develop a truly Intercultural Philosophy in India.

What would have been interpreted as a spontaneous development of social classes due to historical exigencies turned out to be great dilemma of asymmetry of cultures in India due to the perpetuation of the classes through rigid heredity and moral codes by those at the top of the ladder of hierarchy. The Brahmins with the design to make their position unquestionable gave a theological foundation to the class system. The *Purusha Sukta* hymn of the Vedas describes Brahmins as originating from the mouth, the Warrior class from the arms and the business class from the thighs and the servant class from the feet of the cosmic man in the process of creation⁴⁵. This theological foundation was confirmed by Manu through moral code and thus made a dialogue between the Brahmins and the Sudras existential impossibility.

The service of Brāhmanas alone is declared (to be) an excellent occupation for a *shudra*; for whatever else besides this he may perform will bear him no fruit.⁴⁶ One occupation only the lord prescribed to the *Shudra*, to serve meekly even these (other) three castes⁴⁷. No ac-

⁴⁵ *Rigveda*, X. 90, 11-12. *Rigveda*, X. 90, 11 f.; Cf. Gail Omvedt, *Dalits and the Demographic Revolution*, New Delhi 1994. pp. 21-58; Tripathy Rebat Ballav, *Dalits: A sub-human society*, New Delhi 1994. pp. 3-64

⁴⁶ *The Law of Manu (Mānava-dharma-shāstra)* 10.123; Cf. G. Buehler (Trans), *The Law of Manu, The Sacred Books of the East, Ed. By Max Mueller*, Vol. XXV, Delhi 1970.

⁴⁷ *Ibid.* 1.91.

cumulation of wealth must be made by a *Shudra*, even though he be able (to do it); for a *shudra* who has acquired wealth, gives pain to Brāhmanas⁴⁸.

The importance of Caste dichotomy in India lies in the fact that it has been assiduously nurtured throughout the past three millennia and presently penetrates every cultural aspect of contemporary Indian society and presents a paradigm for social asymmetry in the Indian cultural history.

At the philosophical level, Sanskrit being the language of the higher classes and the *dalits/tribals*⁴⁹ having no approach to it, they were left out of the ambit of academics. Though Buddha reacted to this situation and developed a tradition in Pali, at present Buddhist population is negligible in India continent. The fact is that all philosophical traditions in India represent only the higher classes creating so great an asymmetry between the *Dalits/tribals* and the others, that we see no possibility of any dialogue at the philosophical level for another few decades. *Dalit* and the tribals should learn either Brahmanic and Vedic tradition and remain within the ambit of six systems of traditional Indian Philosophy (Saddarshanas) in order to be considered as philosophers or remain outside the circle of philosophy.

The Intercultural attitude towards philosophy should impel us to initiate the project of developing subaltern philosophical tradition by taking meaningful steps to seriously investigate their cultural tradition, folklore, beliefs, customs, the languages and a thorough study of their leaders like Ambedkar⁵⁰, Phule and Periyar⁵¹. What India needs therefore is a deculturalisation⁵² of the higher castes and an intracultural dialogue among Dalits and tribals with the aim to make themselves heard.

2.3.3 South-South dialogue:

Another important aspect of Intercultural dialogue is to take up the project of promoting south-south philosophical dialogue, namely, the Dialogue

⁴⁸ Ibid. 10.129. Cf. S. Jhingran. *Aspects of Hindu Morality*, Delhi 1971; J. Mckenzie, *Hindu Ethics – A Historical and Critical Essay*, New Delhi 1971.

⁴⁹ Cf. R.S. Mann, *Culture and Integration of Indian Tribes*, New Delhi 1993; Kumar Singh Anil, *Tribes and Tribal Life*, New Delhi 1996.

⁵⁰ Cf. Vasant Moon, *Dr. Ambedkar: Writings and Speeches*, 4 vols. Mumbai 1987; A. M. Rajashekhariah, *B.R. Ambedkar: The Politics of Emancipation*, Mumbai 1971.

⁵¹ Cf. Gail Omvedt, *Cultural Revolt in a Colonial Society: The Non-Brahmin Movement in Western India., 1873 - 1930*, Pune 1976.

⁵² Cf. Raul Fornet-Betancourt, “Philosophy as Intercultural”, *Vijnanadipti*, 4 (2000), p. 145ff.

between Asia, Africa and Latin America through exchange of literature, translation of philosophical works and making them available to each other, organizing seminars and conferences and sharing visions of future philosophical developments.

South-South dialogue and sharing need to be oriented towards an historical unity⁵³ among them that does not ignore the diversity and multiplicity of participating constituents but holds them together with a powerful goal of united action and self empowerment. Such a unity cannot be inductively derived from the actual historicity of individual constituents that go to make South, nor is it an abstract universal that cohesively integrates all similarities between races and cultures of the South. But it is a unity founded on a moral demand for justice and equality and the result of a conscious will to empower oneself. It is a unity to be worked out despite plurality of cultures, languages, races and world-views, all of which find their respective place and value in the total unity based on a higher ideology to be realized historically. Again it is unity to be realized out from the grass-root level rising up to the supreme political authority in all the constituents of the South. It is a unity meticulously planned and systematically worked out oriented towards the concrete objective of fighting against any marginalisation or oppression by external forces on the one hand and taking up corporate projects that strengthen self empowerment on the other.

3. Gender perspective in Philosophy

The gender discrimination is an age-old problem⁵⁴. The Society was predominantly patriarchal and most cultures and religions have for centuries down played the role of women confining them to child bearing and domestic chores. Women enjoyed no authority in the society and they were made powerless by man dominated society. They had no voice in the public and there was no system of educating women for centuries. History is full of evidences how women remained behind the screen and how they played

⁵³ Georgia Warnke, "Communicative rationality and cultural values", *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. By. Stephen K. White, Cambridge 1995 (Reprint 1999), pp. 129-140. Tobias J.G. Louw, (Fort Hare), "Democracy in an Ethical Community" *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*, edited by Heinz Kimmerle / Franz. M. Wimmer, Amsterdam 1994, pp. 203-220; R. A. Mall, *Intercultural Philosophy*, op. cit. p. 45-58.

⁵⁴ Catherine Belsey and Jane Moore, Editors. *The Feminist Reader*, Malden, USA. Second ed. 1997; Raj Kumar, Editor. *Encyclopedia of Women and Development*, 20 vols. New Delhi 2000.

a subsidiary role all the time at the service of men. History is also full of stories how men ill-treated women, how they were marginalized and became the object of oppression.

Coming to philosophical tradition, all the bias expressed against Oriental philosophical tradition by the Occidental philosophers is applicable *mutatis mutandis* to gender discrimination. From this perspective we can say that history of philosophy is male, white and occidental. Though we can state that as a subject, philosophy is neutral from the perspective of Gender, as knowledge cannot be characterized as masculine or feminine, the question of making opportunities of philosophizing available to women, the discrimination is very evident. It is almost similar to *dalit* and tribal situation in India. The reasons for the question, why there are no women philosophers and why there is no subaltern philosophy in the world, are the same. Human consciousness, needs opportunities to grow, and growth is to be nurtured and facilitated. The “men” in the world have played a dominant role and denied women the opportunities to realize their potentialities and powers. Intercultural philosophy takes cognizance of this asymmetry and imbalance and strongly pleads for concrete steps to rectify the lacuna and make philosophy gender sensitive⁵⁵.

3.1 Project Proposals

- i. Analysis of the history of philosophy critically from gender perspective could be the concrete first step to undo the past. Secondly, no one will deny the fact that we need more women philosophers, but the men philosophers with an attitude of Interculturality should take positive steps to take up the cause of Gender discrimination in philosophy.
- ii. We can also promote and support the movement of empowerment of women, which means making them conscious of their identity so that they can assert and defend it in public. For this they should be helped to educate themselves and actualize their hidden talents and gifts; they should be given authority to accomplish important tasks and take over salient roles in the society; they should also experience equality of opportunities that go to generate self-confidence and courage in them.
- iii. The project of re-reading the texts from feminist’s perspective wherever possible, discovering and investigating the writings of women so far ig-

⁵⁵ Cf. Alison, M. Jaggar and Iris Marion Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford 2000.

nored or neglected and including them in the historiography has to be undertaken. The ratio of women in University departments of philosophy is to be increased with special reservations.

iv. Women need encouragement and support moral, political and philosophical from all to produce philosophical literature which can help to develop a feminist philosophy which should find a place in the curricula. This is an important step that we can envisage.

4. Conclusion:

As a conclusion, we would like to make a note on the concept of “Intercultural Polylogue” proposed by Wimmer⁵⁶ as an alternative to the concept of “dialogue”. The Greek origin of the term Dialogue presupposes basically *sic et non* logic and two partners or interlocutors: “Such thinking presupposes that there always are two exactly two contradictory propositions in every issue”⁵⁷ The intercultural attitude which insists on cultural context of philosophical traditions demands that we look for another model which need to be wider and more suited for intercultural interaction.

The word ‘polylogue’ in Greek means just “Chatter”, the prefix ‘poly’ refers to the diversity of subjects of the conversation. Wimmer proposes different model of interaction between philosophical traditions and cultures leading to the ideal model of ‘polylogue’. The first model is ‘Centered unilateral influence’’: where occidentation is a confirmed case. There is only one philosophy and it is Occidental. All other cultures and traditions are ‘barbarian’. The second model of interaction is the “Extended unilateral influence’’: in which case the Occidental philosophy may accept one or two philosophical traditions as dialogue partners and begin to interact with them. All other traditions will remain as ‘barbarian’. Still here the Occidental philosophy will be the absolute concept of philosophy. The third model is that of “Partial mutual influence” according to which there will be mutual influence between some selected philosophical traditions. They will mutually interact and consider ‘some’ other traditions still ‘barbarian’. The last model is the ‘polylogical model’ called “Complete mutual influence”. In this case no culture or no philosophical tradition will be considered as ‘barbarian’. All cultural and philosophical traditions remain open towards mutual interaction and mutual influence. This is the authentic ‘intercultural

⁵⁶ Wimmer, *op. cit.* foot note number 3, p. 56.

⁵⁷ Ibid.

dialogue’ based on a synchronological approach. We need to be convinced of this reality of multifaceted dialogue where all cultures and all humans without any gender discrimination and sense of asymmetry participate in an unending ‘polylogue’.

The Asian curricula for Philosophy should be polylogical: it should, first of all, display openness to all philosophical traditions of all cultures; secondly, it should be comprehensive with multiple themes like ‘ecosophy’ which will inculcate in the students a deep respect for nature and cultivate an awareness of the ecological disaster immanent in the one-sided concept of development; thirdly, it should facilitate a process of self actualization in them through a conscious growth of the powers of the spirit and a teleological sense; fourthly, while instilling a passionate love for the critical inquiry of the text, it should also facilitate to anchor this inquiry on the particular context of life-world. Fifthly, it should take into account the central problem of intercultural philosophy, namely, an in depth analysis of the issue of subjectivity, in the sense of fostering the principle of subjectivity as “the core of what we call the programme of humanities as a vital-existential formation process of the subject.”⁵⁸

Vincent G. Furtado
director.ssri@vsnl.net

⁵⁸ Raul Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclee de Brouser 2001 (cited by Ricardo Salas Astrain. “The Teaching of Philosophy in Latin America. An Intercultural Point of View” in this volume).

Annette Meuthrath

Philosophy and Gender in Asia

„Is philosophy neutral, that means beyond gender?“ “Is there any difference between philosophising by men and by women?“ “Is the gender question discussed in philosophy?“

These are three of the questions sent out in the form of a questionnaire to prepare an input to the workshop entitled “Philosophy and Gender in Asia” for this Congress.

The questionnaire consisting of 15 questions was sent to about 50 philosophers of different Asian countries. These philosophers were given two or three choices and were requested to choose and elaborate their answers. The aim of sending out the questionnaire was to get an impression what Asian philosophers themselves think about the gender issue in philosophy.

Most striking thing was that we received only eight answers. The reasons for the lack of positive reaction can be multifarious. Two such possible reasons came to the author’s mind spontaneously. 1. The questionnaire was so bad that philosophers did not find worthwhile to answer it. 2. The question of philosophy and gender was not interesting to most of those who received the questionnaire. Whatever be the reasons for the lack of response, there are indications that the second of the above mentioned possible reasons could indeed be a strong argument for many not to answer the questionnaire. In Asia the gender issue is often seen as a Western problem created by Western feminists. Moreover, it was a Western woman who was asking all these questions. In addition it should be mentioned that even though the author knows quite a bit about Asia, the questions were formulated from a more or less Western perspective, since it is impossible to overcome or deny one’s own background. Both, the presumed Western origin of the problem and the possible Western perspective of the questions could have been arguments for Asian philosophers not to answer the questionnaire. The problem dealt with may have been considered as something strange or even provocative. Against this background it would be interesting to find out what the reactions would have been if the questionnaire was prepared and sent out by an Asian woman or perhaps even more interestingly, by an Asian man.

Although, the eight replies received cannot be understood as representing the whole of Asia, they nevertheless, give a small insight into how at least these respondents perceive the gender issue. The answers point towards some general impressions and permit us to formulate five theses on the topic “Philosophy and gender in Asia”.

Out of the eight answers received, three were from women and five from men. One came from Indonesia, one from Japan, two each from India and Korea and Sri Lanka. All the respondents expressed that the gender question is of importance for them.

*General observations*¹

Due to the fact that the majority of the consulted did not answer at all, it is difficult to decide from the analysis of the contents of the few answers received, whether one can or cannot speak of an awareness with regard to the gender issue among philosophers in Asia. Nevertheless, it can be stated, that today, both women and men are studying and teaching philosophy in many universities or/and similar educational institutions of higher learning. But in most of the Asian countries women are in a minority among the philosophers, especially among the teachers or the professors. In some of the universities or philosophical institutions the gender question is discussed and even reflected as a topic in the philosophical curricula/syllabi.

Beside these general observations there are results from the evaluation of the questionnaire, which are worthy of notice even though, they may not be valid for philosophers in Asia in general. The results reflect the opinion of philosophers who characterise themselves as people to whom the gender question is of importance:

- According to male philosophers, philosophy is or at least should be beyond gender, according to female philosophers philosophy is simply men dominated.
- Most philosophers see an androcentrism in the history of philosophy/of philosophical thoughts.
- When male philosophers tend to say that expressions like “human beings” used in philosophy include both women and men; female philosophers say that it is more or less spoken of men alone.

¹ The general observations exclude the Middle East since no answer was received from this part of Asia.

- Most of the consulted philosophers answered that there is a difference between philosophising by men and by women.
- With only one exception it was answered that the gender issues should be discussed in philosophy and should be a topic in philosophical curricula.
- Most philosophers can at least name one or two famous or excellent female philosophers.

Against the background of the answers given and on the basis of the authors experience with regard to philosophy in South Asia the following five theses can be formulated in regard to “Philosophy and gender in Asia”:

Theses

- There have always been female philosophers in Asia.
- Nevertheless, philosophy in Asia was and in most cases is still men dominated.
- In the history of philosophy or philosophical thoughts there is a clear androcentrism.
- If philosophy speaks of “human beings”, “human conditions” it speaks more or less of men alone.
- There seems to be a difference between philosophising by men and by women.

Comments

To demonstrate how the respondents elaborated or explained their choice of a given answer, we can give the following comments:

“Are there any excellent or famous women philosophers?”

“I don’t know, though my ignorance doesn’t indicate that there is none.” (Woman, Japan) “No, women philosophers are just beginning to have consciousness of gender questions.” (Woman, Korea) “Yes, but to my knowledge [...] really only one in the 20th century.” (Man, Indonesia) “Hannah Arendt, G. Spivak, Hélène Cixous, Kristeva, Irigaray etc.” (Woman, Korea)

“Is philosophy neutral, that means beyond gender?”

“In fact [philosophy...] **is not** neutral, but it **should** be neutral. It is, or at least was, in fact, up to a short while ago almost exclusively male dominated”. (Man, Indonesia). Philosophy is men dominated “[s] imply because the majority of philosophers have been men”. (Woman, Japan) “So a lot of

philosophical texts in oriental philosophy reflect men's point of view and their experience. Especially, texts in oriental philosophy reflect strong patriarchal values and social systems." (Woman, Korea) "In a patriarchal society life conditions of women differ from that of men. As long as the life conditions have an important impact on cogitation, the patterns and contents of thinking must be determined by gender. Moreover, because of the gender specific division of labour men were allowed to philosophise, that means in general men are the philosophers. This has left its mark on the philosophical works." (Woman, Korea).

"Is the history of philosophy/of philosophical thoughts beyond gender?"

"There have been mostly men philosophers i.e. philosophical historians who have reconstructed the history of philosophy (historiography of philosophy). So in regard to method, selection of topics, the existing and accepted historiographies of philosophy are dominated by the male perspective." (Woman, Korea) "We hardly find women philosophers and thinkers, and often they have been excluded from reference and citings." (Woman, Korea)

"If philosophy speaks of "human beings", "human conditions" who is meant, of whom is really spoken?"

"Most philosophers mean both men and women. But they think primarily of men. They easily extol features that are associated more with men than with women, and almost never the other way round." (Men, Indonesia) "Though a man philosopher thinks that he speaks of human beings if he wants to make his philosophy valid, he is also a son of his time and culture." (Woman, Japan) "Oriental philosophical texts often make a contrast between human and women." (Woman, Korea)

"Is there a difference between philosophising by men and by women?"

Since most of the philosophical books are written by men the points of comparison are lacking. (Man, Indonesia) "Again that is a complicated question. In general, a woman's thought pattern is different from that of a man. If a woman philosopher is gender conscious, she will try to develop a philosophy from the perspective of a woman." (Woman, Japan) "Living conditions differ for man and woman in a patriarchal society. That has an effect on the topics that are interesting to man and to woman, on the appreciation of the achievement (if one expects nothing of importance coming

from a woman), on the choice of the background that is referred to in a certain research etc.” (Woman, Korea) Women tend to speculate more on life and life saving thought patterns, they try to be more holistic, person oriented and not theory oriented, more inductive and less deductive.” (Man, Sri Lanka)

Conclusion

Although there seems to be a growing awareness of the gender problem among philosophers in Asia, it can be doubted that this awareness transforms the contents or methods of philosophical teaching of most Asian philosophers so far. Philosophy is still male dominated, simply because most of the philosophers or philosophical teachers are men. Despite some remarkable exceptions the gender question is not reflected as a topic in philosophical curricula/syllabi. Nevertheless, since in many universities and philosophical institutions there are women studying and teaching, the gender issue as topic of philosophical thinking and research will be of growing importance for both women and men. Sooner or later this will at least in some Asian countries lead to a transformation in philosophical teaching.

What has been said so far about philosophy and gender in Asia seems not really to differ from what can be said about it in regard to other philosophical traditions, for example, with regard to the West. It would be interesting to examine if this first impression would be sustained by an extensive survey. Moreover, it would be important to find out what are the significant Asian peculiarities in regard to gender and philosophy. Therefore, a survey done in at least two different cultural complexes or continents like Asia and Africa could show the specific characteristics of the respective tradition/continent and would be an interesting basis for an intercultural dialogue on the topic “Philosophy and gender”. A basic requirement for such survey would be the co-operation from the philosophers of the respective continents, countries, traditions who are engaged in the gender issue. This would lessen the impression or prejudice that a “foreign” problem, a problem coming from the West is dealt with.

Annette Meuthrath

annette.meuthrath@mwi-aachen.org

María José Fariñas Dulce

La tensión del “pluralismo”

Introducción

La historia del desarrollo de la filosofía intercultural en Europa es bastante reciente – como señala Raúl Fonet-Betancourt, es a partir de 1989/90 cuando empiezan a aparecer publicaciones sobre el tema¹ –, pero, sin embargo, es intensa, a la vez, que compleja. Ello se debe, probablemente, a la carga de innovación epistemológica y de transformación radical del conocimiento y de la comprensión de la realidad, que aquella implica. Se podría afirmar, que algunas de las principales innovaciones o transformaciones de la filosofía intercultural se pueden encontrar en los siguientes presupuestos:

En primer lugar, en la ruptura con los modelos filosóficos monoculturales y unilaterales, basados todos ellos en el principio ontológico de la existencia de una realidad dada de antemano, bien se trate de una realidad física o de una realidad metafísica, y en el principio de la existencia de verdades absolutas, que se vinculan siempre con el concepto de validez objetiva. En todos estos modelos el conocimiento se estructura como una correspondencia gráfica (icónica) con una *realidad* previa.

En segundo lugar, en la superación de los mitos universalistas y simplificadores de los racionalismos occidentales y “hegelianamente” eurocentristas², así como de sus incoherencias epistemológicas, las cuales se resuelven siempre en falsos dualismos, que provocan enfrentamientos de categorías opuestas. A su vez, en dichos dualismos se establece una relación de jerarquía, ya que uno de los elementos siempre acababa dominando al opuesto, por considerarse superior a él, lo cual supone la legitimación de la explotación de los “otros”. Dicha superación de esos mitos dualistas tiene como finalidad alcanzar una dimensión contextual de la reflexión filosófica, basada en el pluralismo de las racionalidades y en una concepción dinámica de las formas de sensibilidad, es decir, del espacio y del tiempo.

¹ Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Ed. Desclée, 2001, p.27.

² Recuérdese a Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 2 tomos, traducción castellana de J. Gaos, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1ª edición, 1946, tomo I, p. 207: “Europa es absolutamente el término de la historia universal”.

Y, en tercer lugar, en la adopción del presupuesto heurístico del *pluralismo* en toda su radicalidad y en todas sus dimensiones, como opuesto a cualquier pretensión monista y, por tanto, a cualquier efecto homogeneizante o reductor de la diversidad y de la diferencia.

1. La opción epistemológica de la interdisciplinariedad

Desde un punto de vista epistemológico, la filosofía intercultural ha de ubicarse en un constructivismo epistemológico, en base al cual se pueden recrear, convocar, construir o descubrir las diferentes realidades múltiples y plurales, rompiendo, así, con el dogma de la ontología de lo dado, según el cual existía una realidad “absoluta” y objetiva, que supuestamente es independiente de toda experiencia³. El conocimiento, pues, debería dejar de ser una simple correspondencia gráfica y lineal entre saber y realidad, para convertirse en una interacción constructiva y funcional de realidades múltiples.

Dichas realidades múltiples han de conjugarse, a su vez, en una opción epistemológica interdisciplinaria e, incluso, transdisciplinaria del conocimiento humano, mediante la cual se puedan llegar a conseguir intercambios mutuos e integraciones recíprocas entre varias perspectivas de análisis filosófico y entre las diferentes disciplinas cognitivas clásicas; y todo ello con el objetivo de alcanzar un conocimiento (y una transmisión del mismo) más plural, activo, complejo y global, pero, sin embargo, no totalitario.

La interdisciplinariedad, como opción epistemológica, favorece una reflexión permanentemente crítica e intelectualmente inconformista, en orden a conseguir un fructífero diálogo entre saber y realidad; además, permite la interacción y la comunicación de perspectivas de conocimiento diferentes y encerradas tradicionalmente en los límites fronterizos de las “comtianas” disciplinas académicas clásicas, las cuales fueron concebidas cada una de ellas como la “única” y “auténtica” disciplina posible, basada en la existencia de un único y *a priori* objeto formal de conocimiento y en la apropiación exclusiva y excluyente de un objeto material de conocimiento. Hoy

³ Cfr. Ernst von Glasersfeld, “Introducción al constructivismo radical”, en Paul Watzlawick y otros, *La Realidad Inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995, pp. 20-37, el cual denuncia, que la “historia de la filosofía es una confusión de ismos. Idealismo, racionalismo, nominalismo, realismo, escepticismo y docenas más de ismos pugnaron más o menos ininterrumpidamente y vivamente durante veinticinco siglos, es decir, desde que aparecieron los primeros testimonios del pensamiento occidental...” (p. 21).

día, la idea de una disciplina totalmente cerrada en sí misma, que pueda proporcionar una interpretación absoluta y única en su género, es decir, que proporcione una “verdad” incuestionable, pero, sin embargo, fragmentada, simplificada y reducida del conocimiento humano, es una pretensión prácticamente imposible⁴. Se hace imprescindible una apertura recíproca o, incluso, una ruptura definitiva (en el sentido transdisciplinario, propuesto por la antropología filosófica) de las fronteras formales de la cientificidad del saber, que durante años han encerrado y parcelado *a priori* el conocimiento humano en compartimentos estancos. Por eso, la interdisciplinariedad no se puede concebir simplemente “como el producto de una ciencia, que utiliza ciencias auxiliares”⁵; ya que, si una única disciplina científica es insuficiente para dar cuenta del conocimiento de realidades múltiples y complejas, una yuxtaposición de “multi-disciplinas” aisladas o una simple síntesis cognitiva también lo es. Se impone, pues, la trasgresión disciplinaria, a partir de las disciplinas existentes, entre las cuales se ha de construir la relación interdisciplinaria mutua en un sistema global y complejo de conocimiento.

Consecuentemente, la interdisciplinariedad como opción epistemológica propone – como “tarea programática”⁶ – la construcción y el desarrollo de “campos” comunes y globales del saber, a la vez que de proyectos comunes de investigación, que sean capaces de realizar una cooperación e interacción cognitiva constantes, y que eviten, a su vez, cualquier tipo de imperialismo cultural. “La pluralidad de los espacios y de las épocas y la multiplicidad de las formas de lo humano imponen – como acertadamente ha señalado Gusdorf – una especie de politeísmo epistemológico, respetuoso con las discordancias y las discontinuidades, con los intervalos”⁷.

2. El pluralismo como tensión de perspectivas

El reto más acuciante, que a comienzos del siglo XXI ha de abordar cualquier perspectiva cognitiva y filosófica y, especialmente, la de la filosofía intercultural, se encuentra en la adopción, como presupuesto heurísti-

⁴ Cfr. Mohammed Allal Sinaceur, “¿Qué es la Interdisciplinariedad?”, en AAVV. *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*, traducción castellana de J.G. Pérez Martín, Ed. Tecnos, 1983, pp. 23-31. Sobre la formación interdisciplinaria en la filosofía, véase Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la Filosofía*, cit., pp.115-124.

⁵ Mahammed Allal Sinaceur, “¿Qué es la Interdisciplinariedad?”, cit., p. 27.

⁶ Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la Filosofía*, cit., p.118.

⁷ Georges Gusdorf, “Pasado, presente y futuro de la investigación interdisciplinaria”, en AAVV. *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*, cit., p.52.

co, del paradigma del “pluralismo”, frente a cualquier paradigma monista, monoteísta, monocausalista, monocultural o fundamentalista de la realidad y de su formalización cognitiva.

Dicho presupuesto heurístico conduce, además, a la adopción de una epistemología de la complejidad⁸, que es aquella que adopta como punto de partida la complejidad inherente del universo y de su formalización cognitiva, rechazando, por tanto, el determinismo mecanicista, el reduccionismo causalista y la pretensión de simplicidad, como axiomas para explicar y comprender el funcionamiento del universo. La epistemología de la complejidad nos pone de manifiesto, que el “cosmos no es una máquina perfecta, sino un continuo proceso a la vez en vías de desintegración y organización”⁹. Las sociedades y sus culturas, pues, han de ser comprendidas como funcional e institucionalmente complejas, porque en ellas se generan continuos entrecruzamientos y recursividades de las relaciones entre sus diferentes niveles institucionales y organizativos. Las sociedades y sus manifestaciones culturales no son sistemas orgánicamente funcionales (en el sentido propuesto por la metáfora organicista), sino sistemas dotados de una complejidad inherente, que funcionan entre el orden y el desorden, entre la construcción y la deconstrucción¹⁰.

La radicalidad y la complejidad inherente de los contextos de “pluralismo”, entendido éste en todas sus facetas (bien se trate de pluralismo jurídico, cultural, religioso, político o epistemológico), consiste precisamente en su aceptación como tal, es decir, en la toma de conciencia de la existencia de varias y diferentes concepciones intelectuales, filosóficas, epistemológicas, morales, culturales y normativas, que no solamente pueden llegar a ser heterogéneas entre si, sino además contrapuestas y mutuamente excluyentes, lo cual genera un tensión permanente. La propia existencia de uni-

⁸ Véase, por ejemplo, Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, París, ESF, 1990.

⁹ Edgar Morin, *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁰ En este sentido argumentativo, Raúl Fornet-Betancourt ha propuesto la “desculturización” del concepto de cultura, es decir, “desculturizar” la noción de cultura, “entendiendo por ello la deconstrucción de las definiciones al uso que fijan demasiado rápido los patrones de una cultura y que son muchas veces manipuladas por los grupos sociales dominantes en una cultura para sacralizar ciertas tradiciones como las “propias” y excluir otras como “inauténticas”, en “Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la Globalización. Una introducción”, en Raúl Fornet-Betancourt (Ed.) *Culturas y Poder*, Bilbao, Editorial Desclée, 2003, p.23.

versales contrapuestos¹¹ y mutuamente excluyentes es – como ha señalado Panikkar – la condición *sine qua non* de una situación de pluralismo¹². Por ello, el concepto de pluralismo no se debe oponer a la existencia de conceptos universales, pero sí a la ilegítima universalización e instrumentalización de unos conceptos universales, en detrimento (y marginación) de otros diferentes.

El paradigma del pluralismo se opone, pues, radicalmente al paradigma monista y a todo tipo de fundamentalismo, etnocentrismo o dogmatismo cultural y, por lo tanto, a toda falsamente pretendida “cultura universal” o “global”, que sería aquella que ilegítimamente intenta hablar en nombre de toda la humanidad, traspasando los límites de su propia legitimidad y de su propio contexto real de referencia, e imponiendo sus propios y unilaterales fundamentos éticos y estéticos, como mecanismos de homologación y de dominación cultural. El pluralismo, pues, implica siempre una tensión de perspectivas diversas y, en ocasiones, contrapuestas.

Desde un punto de vista epistemológico, cualquier paradigma monista se construye siempre en base a una ficción, a un mito o a una ilusión idealista, mediante la cual se pretende una dominación o imposición ideológica única, y a la cual se dota de validez universal y objetiva, pero sin que exista una correspondencia con la realidad radicalmente plural y diversa; y ello, porque la unidad (monista) tan sólo ha sido concebida por el universalismo racionalista occidental, ocultando y marginando la diversidad. Por lo tanto, la ficción fundacional, en dicho paradigma, deja de cumplir una función heurística e instrumental del conocimiento, para desarrollar una ilegítima función ideológica., en el momento en el que se le atribuye erróneamente un carácter de realidad. Sin embargo, el paradigma del pluralismo se basa siempre en la coexistencia simultánea de una pluralidad de sistemas (polisistemía simultánea) de universales diferentes o contrapuestos, bien sean culturales, éticos, estéticos, filosóficos o normativos y jurídicos; es decir, se

¹¹ Terminología frecuentemente utilizada por Raimundo Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1990, pp. 106 y ss.

¹² Sobre la radicalidad del paradigma del pluralismo, véase más ampliamente, María José Fariñas Dulce, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, Madrid, Ed. Dykinson, 2000, pp.45 y ss. Y, desde una perspectiva histórica, sobre la formación del paradigma del pluralismo jurídico, véase, André-Jean Arnaud y María José Fariñas Dulce, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un análisis sociológico*, Madrid, Universidad Carlos III-BOE, 1996, primera parte.

construye sobre un fenómeno real y universal, cual es, la radical pluralidad y diferencia, que caracteriza a los grupos sociales y a los seres humanos¹³.

Las situaciones de pluralismo generan, siempre e inevitablemente, tensión y complejidad entre identidades diferentes. Ahora bien, esto no quiere decir, que las situaciones reales de pluralismo sean situaciones que deban resolverse o solucionarse, lo cual supondría tanto como eliminar los propios contextos de pluralismo. Es decir, supondría imponer unos universales sobre otros o abdicar de nuestros propios universales, mediante procesos de asimilación, dominación o marginación de aquellos elementos de diferencia, que no se adecuan o domestican en el modelo cultural e ideológicamente dominante. Por el contrario, los diferentes contextos de pluralismo han de asumirse y reconocerse como tales, porque la ontológica pluralidad y diversidad de la naturaleza humana y de los grupos sociales ha sido ya puesta de manifiesto reiteradamente por antropólogos, sociólogos, socio-semióticos, historiadores y biólogos, desmitificando la pretendida existencia metafísica de una “naturaleza humana universal”; además, la negación o marginación de la pluralidad y de la diversidad genera una tendencia hacia el fundamentalismo ideológico y provoca, inevitablemente, conflictos sociales y políticos.

Por todo ello, el pluralismo no debe considerarse como una meta a alcanzar, sino como una situación compleja y tensa con la que convivir, creando vías institucionales políticas y jurídicas para gestionar las diferentes situaciones de pluralismo y de identidades diversas, y partiendo previamente del reconocimiento solidario y de la aceptación de las mismas.

3. El diálogo intercultural como proyecto hermenéutico

Ahora bien, dicha gestión pública e institucional de los contextos de pluralismo pasa necesariamente por un discurso dialógico en las sociedades democráticas, es decir, por el diálogo entre las diferencias o el diálogo intercultural¹⁴, planteado como un proyecto hermenéutico, en el sentido propuesto por Gadamer, es decir, como un proceso de comprensión de la “alte-

¹³ Por ejemplo, desde el ámbito de la antropología jurídica, se ha puesto de manifiesto, que el derecho no es un privilegio de las sociedades modernas, sino que toda sociedad conoce y crea derecho, y que “el pluralismo jurídico es, pues, un fenómeno universal”: Norbert Rouland, *L'Antropologie Juridique*, París, P.U.F., 2ª ed., 1995, p. 125.

¹⁴ Sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural, véase, entre otros, Raúl Forner-Betancourt, *Transformación intercultural de la Filosofía*, cit., pp. 211-217.

ridad”¹⁵, a la vez que como un proceso de aceptación del “otro” en el mismo plano de igualdad y de solidaridad. Porque, no debemos olvidar, que quien quiere comprender debe estar dispuesto a que los “otros” (es decir, “la alteridad de otros textos”, parafraseando a Gadamer) digan algo; y tampoco podemos olvidar, que sin la aceptación de los “otros” como iguales, el discurso dialógico es difícil de llevar a la práctica.

El diálogo se presenta, pues, como la forma más patente de efectuar una comprensión, removiendo los obstáculos que se nos plantean, cuando tenemos que comprender los universales (o los fundamentos) de las “otras” culturas o de las otras identidades desde los universales (o los fundamentos) de nuestra cultura o nuestra identidad, pero sin caer en mecanismos de dominación o de superioridad cultural. Por eso, para realizar un verdadero diálogo, éste ha de plantearse sobre los propios universales contrapuestos en los diferentes contextos de pluralismo, de lo contrario el diálogo versaría sólo sobre circunstancias más o menos anecdóticas. Parafraseando a Gadamer, de nuevo, diríamos que, para comprender la “alteridad” de otros textos o para comprender la identidad de otras culturas o filosofías es necesario dejar de lado nuestros propios universales, con la finalidad de poder comprender a las otras identidades culturales en sus propios contextos históricos y sociales¹⁶, es decir, en el marco de sus propios universales. Aquí se encuentra de nuevo la radicalidad del proyecto filosófico del diálogo intercultural.

Ahora bien, para conseguir esa situación de diálogo, se hace necesario, desde el punto de vista político y jurídico, poner en marcha políticas de reconocimiento de los derechos de las diferencias en su particularidad o de los derechos de los grupos culturalmente diferenciados, a la vez que instrumentos y acciones jurídicas, mediante las cuales las diferentes culturas y las diferentes identidades sociales, étnicas, políticas, religiosas, de género o sexuales puedan gestionar y preservar su propia identidad, tanto desde un punto de vista político, religioso, social y cultural, como también desde una perspectiva económica¹⁷; este tipo de acciones permitirían corregir, ade-

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am M., Suhrkamp Verlag, 1989, pp. 35 y ss.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, traducción castellana de A. Agud Aparicio y R. De Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 7ª edición, 1977, p. 476.

¹⁷ Sobre el reconocimiento de los derechos de los grupos diferenciados en general o del igual derecho de todos a ser diferentes, véase María José Fariñas Dulce, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, cit., pp. 49 y ss., y la bibliografía allí citada.

más, las desigualdades y asimetrías económicas y de poder, que existen actualmente. Por ello, la diferencia, en cuanto elemento de identidad particular, ha de cobrar sentido y relevancia también en la esfera pública¹⁸ y ha de convertirse en una nueva categoría política y social. Sólo así, se podrá conseguir la comunicación y la comprensión mutua y recíproca entre los diferentes pluralismos y entre las diferentes culturas, pudiendo, entonces, alcanzar un nuevo tipo de universalismo, a saber, el “universalismo del reconocimiento recíproco”¹⁹ o la “universalidad del cosmopolitismo”²⁰, que es aquél que reconoce y acepta la validez moral y política de las diferencias y de los pluralismos culturales.

Finalmente, creo que el diálogo intercultural como tarea hermenéutica aporta una vía alternativa a la disyuntiva a la que nos ha abocado siempre el pensamiento racionalista occidental, a saber, la oposición ontológica entre la lógica dogmática y vacía del universalismo antidiferencialista y la lógica particularista del relativismo ético y moral o, dicho en otros términos, la oposición entre las dos grandes ideas de la Ilustración, esto es, el triunfo de lo “universal” y la resistencia de lo “particular”. Dicha disyuntiva nos ha planteado siempre un falso dualismo o una estéril dialéctica de elementos contrarios, cuales son: la “unidad” y la “diferencia”. A su vez, en base a dicha dialéctica nos vemos abocados, o bien a alcanzar la unidad mediante el presupuesto epistemológico de la *reductio ad unum*, intentando marginar, ocultar, reducir o inferiorizar las diferencias y las diversidades, que pudieran amenazar a aquélla; o bien a pretender ontologizar, absolutizar y sacralizar las diferencias, siendo incapaces entonces de conseguir un punto de unidad²¹ o de encuentro.

Ahora bien, en mi opinión la disyuntiva más bien se debería plantear en otros términos: o bien, en primer lugar, la lucha por el reconocimiento y desarrollo del derecho a las propias identidades culturales, es decir, el igual

¹⁸ Propuestas realizadas, por ejemplo, por Amy Gutmann, “Introducción”, en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE (traducción castellana de M. Utrilla), p. 14.

¹⁹ Cfr. Pietro Barcellona, *Postmodernidad y Comunidad*, Madrid, Ed. Trotta, 1990, p. 85.

²⁰ Boaventura de Sousa Santos, *La Globalización del Derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, ILSA, 1998, pp. 208-209.

²¹ Edgar Morin y Massimo Piattelli-Palmarini, “La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria”, en AAVV., *Interdisciplinarietà y Ciencias Humanas*, cit., pp. 188 y ss, hablan del “paradigma disyuntivo”, que opone “una unidad sin diversidad y una diversidad sin unidad”.

derecho de todos a la diferencia²² dentro de unos mismos esquemas democráticos y participativos, esto es, el igual derechos de *todos* ser y manifestar su diferencia y su identidad; o bien, en segundo lugar, la “aculturación” en un modelo único de progreso y de cultura (imperialismo cultural), que se impone y se autojustifica como universal y de validez objetiva, pero que ha implicado e implica en la práctica dominación cultural y económica, a la vez que marginación y exclusión de la diversidad y de la pluralidad²³.

María José Fariñas Dulce
jose.farina@uc3m.es

²² Sobre mi propuesta del igual derecho de todos a la diferencia, bajo los mismos principios democráticos, véase María José Fariñas Dulce, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, cit., pp. 49 y ss.

²³ Sobre el planteamiento de esta disyuntiva, véase más ampliamente María José Fariñas Dulce, *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”*, Madrid, Ed. Dykinson, 1997, pp. 23 y ss.

Juan José Tamayo

Hacia un nuevo paradigma teológico intercultural e inter-religioso

La interculturalidad constituye uno de los principales desafíos a toda teología, tanto la confesional, es decir, la que se desarrolla en el interior de cada una de las tradiciones y comunidades religiosas, como la interreligiosa, es decir, la que se desarrolla en diálogo entre las distintas religiones. El resultado es un nuevo paradigma teológico intercultural, cuyo esbozo intentaré trazar a continuación.

1. Los límites de la inculturación en la teología cristiana y en las estrategias “misioneras”

El nuevo paradigma teológico no puede sustentarse en el predominio de una cultura sobre las demás, que habrían de someterse o integrarse en aquella. Y, sin embargo, así ha sido y sigue siendo todavía. La primera constatación que se nos impone por la fuerza arrolladora de los hechos es el eurocentrismo de la cultura, la historia y la interpretación bíblica cristianas, que, a pesar de todos los esfuerzos de diálogo, sigue pesando todavía en el imaginario colectivo de las personas y los grupos cristianos, sobre todo occidentales, en las mentes de los teólogos y las teólogas, en no pocos proyectos de evangelización, incluidos los liberadores e inculturados, en la organización de las iglesias y en el modo de dirigir las desde el centro.

Eso choca con el hecho mayor de nuestro tiempo, del que se tiene una conciencia cada vez más acusada: el *policentrismo cultural*, que habrá de tener su reflejo en la teología cristiana. El modelo cultural del cristianismo no puede ser el medioevo, pero tampoco la modernidad, ya que si aquél resulta hoy anacrónico, ésta posee carácter eurocéntrico y no responde – o al menos no presta la debida atención – a las preguntas que provienen de la pluralidad de culturas y del mundo de la pobreza y de la marginación. Preguntas que deben ser asumidas por el nuevo paradigma. Ello explica las críticas generalizadas, y a mi juicio justificadas, a la idea y a la práctica de la “inculturación”, que proceden de distintos ámbitos y de las que voy a ocuparme a continuación.

Desde la teología de las religiones se cuestiona el concepto de “inculturación” tal como es utilizado por la teología moderna occidental porque tras él se esconde una teoría de la cultura y de la religión no aceptada por las teologías asiáticas, africanas y latinoamericanas actuales y una visión distorsionada de los respectivos continentes donde se elaboran esas teologías. Con la expresión “inculturación de la teología” se da por supuesto que existe una teología universal preexistente con una estructuración temática establecida (teología fundamental, teología de la revelación, eclesiología, cristología, antropología teológica, escatología, sacramentos, etc.) de cuño preferentemente europeo, que se adapta a un determinado contexto. Entendida así la inculturación, estaríamos ante un nuevo, aunque más sutil, imperialismo teológico.

La crítica se dirige también a las actuales estrategias evangelizadoras del cristianismo occidental que tiende a expandirse por otros continentes, no a través del discipulado y del seguimiento de Jesús de Nazaret, el Cristo liberador, sino por la mediación de Mamón, el Capital convertido en ídolo, invirtiendo ingentes sumas de dinero en programas de evangelización entre los “infielos”. El teólogo de Sri Lanka Aloysius Pieris, que es el que hace este tan severo cuestionamiento, se siente incómodo concretamente con la teología misionera de la encíclica *Redemptoris missio*, que rechaza la teología asiática del reino de Dios y sigue defendiendo una concepción de la misión como implantación de la Iglesia en territorios de infieles. Ésta se traduce en la creación de diócesis dirigidas por obispos que, nombrados desde el “centro eclesiástico”, controlan a las comunidades del Tercer Mundo y la teología que se elabora en su seno. Lo que se impone en este modelo de evangelización no es la antinomia irreconciliable entre Dios y Mamón, sino la alianza del Dios cristiano con Mamón y con los valores que representa. Así, la Iglesia se hace visible como “bastión de poder”, y no como comunidad de servicio a las personas, sectores, pueblos y continentes más desfavorecidos. Pieris se pregunta, en tono de denuncia, si no es verdad que la organización eclesiástica ha recurrido a la estrategia de controlar a los pobres en vez de ponerse de su lado y acompañarlos en su lucha por la liberación integral¹.

¹ Cf. Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001; cf. también del mismo autor: *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll, 1988.

La inculturación esconde y, a veces, incluso manifiesta de manera muy explícita una tendencia a subordinar a las culturas minoritarias.

Desde el escenario misionero latinoamericano abierto al pluralismo cultural y religioso se critican también algunas de las tendencias actuales cristianas de la inculturación. Desde hace varias décadas ha dejado de emplearse el concepto “misión”, que ha sido sustituido por “evangelización”. El concepto “misión”, observa el teólogo alemán afincado en Brasil desde hace varias décadas Paulo Suess, estaba “tarado por la herencia colonial”² e iba asociado a la expansión europea y al sometimiento político y cultural que los primeros misioneros impusieron a América Latina. Se esperaba que el cambio conceptual fuera acompañado de un cambio ideológico de fondo: de la misión “colonial” a la de la evangelización “liberadora” en clave de diálogo entre las distintas culturas latinoamericanas. Pero el desplazamiento no fue todo lo amplio que debiera. El acento se puso, y con razón, en la pobreza estructural y la violencia institucionalizada, pero sin reparar en que la mayoría de las veces la pobreza se construye sobre ruinas culturales. La atención prestada por la nueva evangelización liberadora a la diversidad histórica, cultural y religiosa de América Latina, a sus raíces indígenas y afrolatinoamericanas, a su ecología cultural, etc., fue, más bien, escasa. En algunos textos oficiales de la Iglesia latinoamericana se sigue manteniendo todavía un lenguaje colonial y machista. El documento final de la Conferencia latinoamericana de obispos celebrada en Puebla de los Ángeles (México), en 1979, habla reiteradamente de la necesidad de que la cultura y la fe cristianas “penetren” e “irrumpan” en los corazones y las culturas de los pueblos para corregir los errores y las desviaciones que en ellos se encuentran. Coincido con P. Suess en la necesidad de una resignificación de la palabra “misión”, para designar con ella “un programa de descolonización acorde con el Evangelio, un programa de rememoración histórica, de presencia pluricultural, de solidaridad social y de diálogo respetuoso de la condición humana”³.

Pieris extiende la crítica a la teología occidental de las religiones en la doble modalidad del magisterio académico de los teólogos y del magisterio pastoral de los obispos. Los dos tienen como punto de partida y marco de referencia el problema de la singularidad y la especificidad de Jesucristo y

² Suess, P., “Falta de claridad en el escenario misionero. Análisis crítico de recientes documentos y tendencias en la Iglesia”: *Concilium* 251 (1994), pp. 141-156; la cita, en p. 43.

³ *Ibid.*, p. 144.

de la religión cristiana, que se convierte en el centro del debate interreligioso e interteológico, desplazando a un segundo plano la opción por los pobres y el compromiso por las víctimas, que deben ser, a mi juicio, como mostraré más adelante, el horizonte de toda teología ecuménica de la liberación.

2. Crítica filosófica de la inculturación

También se critica, y con especial radicalidad, la inculturación desde una perspectiva filosófica. El filósofo Raúl Fornet-Betancourt considera hartamente problemática y sospechosa la idea de la “inculturación de la filosofía” porque opera con una orientación “demasiado unilateralmente occidental” del *logos* filosófico, al que se eleva a la categoría de racionalidad única y se erige en modelo de pensamiento universal con valor normativo y carácter canónico para toda forma de pensar. Se supone que existe un tronco filosófico y cultural común que debe implantarse en otros suelos, adaptándose, eso sí, a las condiciones climatológicas y orográficas particulares de cada suelo, pero manteniendo los rasgos fundamentales considerados irrenunciables y universalmente válidos. Estaríamos – o, mejor, estamos – ante una reedición de la “filosofía perene”, aunque con rostro “inculturado”.

Fornet-Betancourt hace ver cómo, por ejemplo, la inculturación del *logos* greco-occidental en el pensamiento indígena latinoamericano implica un colonialismo sutil en varios niveles de dicho pensamiento: “en el nivel de la memoria simbólica del imaginario indígena, pues quedaría desestructurada por conceptos lógicos; en el nivel de la palabra (“mito”), las palabras fundantes quedarían descolocadas en el imaginario indígena al verse éste forzado a aceptar la jerarquía establecida por la razón griego-occidental; en el nivel de la tradición como formación viva de palabras fundantes, pues las tradiciones autóctonas se verían sometidas a un proceso de disolución, en el sentido de que por la inculturación del *logos* se les estaría imponiendo otro centro fundante”⁴.

¿Dónde radica el problema? No en las tradiciones indígenas, sino en la metodología filosófica heredada, de la que está ausente la comunicación intercultural. Y eso es aplicable también a la “filosofía latinoamericana”, afectada en amplios sectores por el eurocentrismo en el plano de la comprensión de la realidad, pero también en el del lenguaje.

⁴ R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 239-240.

Si, a pesar de las objeciones planteadas, se quiere seguir manteniendo la idea de inculturación, hay que ser consecuentes en su aplicación, haciendo que funcione en una doble dirección: de las tradiciones filosóficas, culturales y religiosas indígenas a las occidentales, y de éstas hacia aquéllas. Eso es aplicable a la relación entre otras filosofías, religiones y culturas. Sólo así puede darse un verdadero diálogo intercultural.

Cabe preguntar todavía: ¿es posible la inculturación del Evangelio y, de manera más general, de la fe cristiana? Las respuestas a esta pregunta pueden resumirse en dos. La primera subraya la trascendencia del Evangelio y la transculturalidad del cristianismo. Según esto, puede inculturarse en cualquier situación humana, pero ninguna cultura puede apropiarse del Evangelio, ni siquiera la europea que se ha configurado en torno al cristianismo, porque las trasciende a todas. El Evangelio juzga a las culturas, discierne lo que de bueno y verdadero, de pecaminoso y falso hay en ellas, y contribuye a su purificación.

La segunda respuesta parte de que no existe el Evangelio en forma pura, al margen de la cultura, sino que ya viene inculturado desde el principio por la cultura del evangelizador, y éste, bajo la influencia de su cultura, destaca unos aspectos del mensaje evangélico y descuida otros. “Sencillamente – dice el teólogo norteamericano R. Schreiter – no existe nada que se parezca a una inculturación pura y simple del Evangelio”⁵.

La dificultad de la inculturación es mayor todavía en el caso del catolicismo. La religión católica está extendida por la mayoría de los países del mundo que cuentan con culturas diferentes y, en consecuencia, ofrece una pluralidad de rostros y de realizaciones. Con todo, atendiendo a su organización, su forma de gobierno, su código moral y su teología, el catolicismo en su conjunto se conforma como una cultura religiosa, espiritual, o, mejor, eclesial. Lo que torna muy difícil, e incluso estéril, cualquier intento de inculturación simétrica.

3. De la inculturación a la interculturalidad

El análisis precedente me lleva a concluir que es necesario pasar del modelo de la inculturación al de la interculturalidad y de la contextualidad. Y no sólo por razones instrumentales y estratégicas de coyuntura, sino antropológicas y culturales, hermenéuticas y metodológicas de fondo, como

⁵ R. Schreiter, “¿Inculturación de la fe o identificación con la cultura?”: *Concilium* 251 (1994), p. 32.

ha demostrado con rigor R. Fornet-Betancourt a lo largo de su extensa producción filosófica y de las iniciativas puestas en marcha por él a este propósito, como la “Sociedad para la Filosofía Intercultural” y los “Congresos internacionales de Filosofía Intercultural”⁶. El horizonte de la *interculturalidad* está ya muy presente en las distintas disciplinas y los diferentes campos de la reflexión, como la Filosofía, la Antropología, la Comunicación, el Derecho, la Filología, la Pedagogía, la Psicología, etc. También se está abriendo paso en el campo de la teología a buen ritmo y con buena orientación.

El punto de partida de la filosofía intercultural es la constatación de que la filosofía no tiene una estructura monolítica, sino que hunde sus raíces en diferentes tradiciones culturales y se desarrolla conforme a los condicionamientos de cada cultura. Bien puede afirmarse que cada sociedad ha desarrollado una filosofía específica con su metodología propia, su conceptualización, sus sistemas de expresión e incluso sus contenidos propios. Occidente no es la cuna de la filosofía, como erróneamente y con soberbia intelectual se ha presentado. La filosofía occidental es una forma más de pensamiento entre otras muchas que se han desarrollado en los más plurales ámbitos. No puede imponerse, por tanto, a los demás ni sobre las demás, por razones de precedencia cronológica o de superioridad cultural. La filosofía intercultural va tras la búsqueda de pistas culturales que faciliten la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiverso de las culturas⁷.

Tarea de la filosofía intercultural es desoccidentalizar la filosofía: Occidente no es la cuna de la filosofía; es sólo, por decirlo con una perogrullada, la cuna de la filosofía occidental; el lugar de una forma de pensar. Pero hay otras cunas de otras formas de pensar, de hacer filosofía. La filosofía tiene muchos lugares de origen. La desoccidentalización de la filosofía no significa desplazar a la filosofía occidental a un lugar marginal, sino colocarla en su lugar.

La filosofía intercultural llama la atención sobre la pluralidad de formas de articularse y estructurarse la filosofía. Más allá de las facultades, los departamentos, los cursos académicos, los tratados, las obras de especializa-

⁶ Cf. R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*; R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca, 1990.

⁷ Cf. Bonfil Batalla, G. (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, 1991; Dietz, G., *El desafío de la interculturalidad*, Granada, 2000; P. Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000.

ción, las conferencias, etc., está el discurso oral a través del que se expresan muchas culturas.

Al poner el acento en el carácter contextual de toda forma de pensar, no se está negando la pretensión de la universalidad de la filosofía, también de la intercultural. Lo que se rechaza es la cristalización de esa universalidad en un universo cultural determinado, cual es el occidental. Lo que se está criticando son las deficiencias de ese modelo de universalidad. La filosofía intercultural replantea la universalidad no en el ámbito de la tensión universal-particular, sino en el horizonte del diálogo entre universos contextuales que manifiestan su voluntad de universalidad a través de una comunicación horizontal. Su metodología es, por ende, el *poli-logo* o, si se prefiere, el diálogo multilateral.

Tampoco sospecha de la razón filosófica usual por que sea racional o filosófica, sino por su carácter monocultural occidental. Como alternativa propone una reubicación de la razón en los usos plurales que se dan en las múltiples prácticas culturales de la humanidad, y la reconstrucción de la historia de la razón a partir de ellas. Por este camino, las fuentes del razonamiento, lejos de achicarse, se ensanchan.

La filosofía intercultural se inscribe en un movimiento más amplio de investigadores, pensadores, hombres y mujeres de la cultura, que quieren contribuir a la convivencia solidaria entre los seres humanos pertenecientes a culturas distintas y vinculados a tradiciones e identidades que vienen de lejos. No se queda en el plano teórico. Tiene su traducción en el terreno social y político a través de los Foros Internacionales de la UNESCO o de otros como el Foro Internacional de las Alternativas.

4. Vivimos en tiempos de pluralismo religioso y cultural

En España venimos de una larga – casi interminable – historia de religión única, la católica, fuera de la cual no había salvación. Así lo proclamaban al unísono la propia Iglesia católica y el Estado. La Iglesia, declarando anatema a quien no profesara su fe. El Estado reconociéndola como la religión oficial del Estado y no permitiendo otras manifestaciones religiosas públicas distintas de la católica. Todavía quedan restos de esa confesionalidad al menos indirecta en la Constitución, cuyo artículo 16.3 afirma que los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrá relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones religiosas.

Hoy, empero, vivimos tiempos de *pluralismo religioso*. Un pluralismo que se manifiesta en las distintas áreas geo-culturales, pero también en el mismo territorio. En España, por ejemplo, se ha incrementado e intensificado dicho pluralismo por mor de la inmigración, entre otros factores. El resultado es la existencia de plurales religiones: catolicismo con una pluralidad de tendencias, protestantismo con una pluralidad de congregaciones, anglicanismo, Iglesia ortodoxa, budismo con sus distintas escuelas, hinduismo en su pluralidad de expresiones, judaísmo, islam en crecimiento, movimientos religiosos de inspiración oriental como Brahma Kumaris, etc. Se recupera así una larga tradición de pluralismo, interrumpida bruscamente por intereses políticos y económicos que buscaban la uniformidad de las creencias como base de la unidad política y de la nueva economía. Ello supuso un empobrecimiento y una actitud de intolerancia que llega a nuestros días y todavía se deja sentir en sectores religiosos fundamentalistas.

Similar pluralismo religioso – e incluso mayor – se produce en otros países de Europa y mayor todavía en otros continentes: Asia, África, América Latina.

Venimos de tiempos de cultura única, la cultura occidental como cultura hegemónica, imperial, autoconsiderada cultura universal, sin otra justificación que la imposición a otros pueblos la mayoría de las veces por la fuerza de las armas, y no de la razón. Una cultura que se ha asociado con el cristianismo como religión legitimadora de la supuesta universalidad, hasta dar lugar a la llamada cultura cristiana. Por mor de la globalización neoliberal se quiere seguir manteniendo dicha cultura como única y universal, cuando cualitativa y cuantitativamente es minoritaria.

Ahora vivimos en tiempos de pluralismo cultural, que se resiste a caer en las redes de la uniformidad. Asistimos a un despertar de las culturas otrora dominadas, que reafirman su identidad y su diferencia, reclaman con todo derecho y razón su reconocimiento en igualdad de condiciones que el resto de las culturas, y se niegan a aceptar tipologías o jerarquías que las sitúan en los últimos puestos de la clasificación y las acusan de primitivas, subdesarrolladas, trasnochadas y contrarias a la marcha de la historia. ¿Por qué la marcha de la historia – se preguntan – tiene que ser la que marca la cultura occidental? Sobre todo cuando comprueban en ella una ausencia de horizonte ético, un vaciamiento de energías utópicas, un empobrecimiento de y no pocos síntomas de agotamiento en lo que a propuesta de alternativas de refiere. El pluralismo cultural se da en un mismo territorio, no sólo

en distintas áreas geográficas. Ello es un signo de riqueza que ofrece grandes posibilidades de interculturalidad.

5. Papel de las religiones, en la teoría del “choque de civilizaciones”

Nos planteamos ahora dos preguntas importantes de cara al futuro: ¿cuál es y cuál debe ser la relación de las religiones entre sí en tiempos de pluralismo religioso y cultural? ¿Qué papel pueden y deben jugar las religiones hoy en la sociedad y, de manera más amplia, en el mundo?

Son preguntas que no admiten una sola respuesta, sino varias en función de las distintas teorías y los análisis sobre la situación política, religiosa y cultural. Una es la representada por Samuel Huntington, profesor de la Universidad de Harvard, quien viene anunciando de manera insistente el choque de civilizaciones primero en un artículo aparecido en la revista *Foreign affaire*, del verano de 1993, y luego en un libro titulado *El choque de civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*, de 1997, que se ha traducido a los más importantes idiomas del mundo y se ha convertido en un *best seller*. Su tesis es que las guerras del siglo XX no se producirán entre clases sociales, porque éstas han desaparecido; ni entre las ideologías, porque estamos en el final de ideologías, y lo que impera es el pragmatismo en la soluciones; ni entre los sistemas políticos, porque no existe más que un único modelo, el demócrata-liberal, que ha conseguido imponerse en todo el mundo, con algunas excepciones que pronto dejarán de serlo; ni entre las naciones, porque las fronteras están establecidas de manera estable y no se prevén sobresaltos; ni entre los modelos económicos, porque, tras la caída del muro de Berlín y del derrumbe del socialismo real, existe un único modelo, el neoliberal, que ha logrado triunfar sin apenas resistencia en todo el planeta gracias a la estrategia ideológica de la globalización “realmente existente”, de su mismo signo. Huntington formula su tesis en estos términos:

“La fuente esencial de conflicto en este mundo nuevo no será fundamentalmente ideológica ni fundamentalmente económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante del conflicto serán de tipo cultural. Las naciones Estado seguirán siendo los actores más poderosos en la política mundial, pero los principales conflictos de dicha política se producirán entre naciones y grupos de civilizaciones distintas. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas divisorias entre civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro”.

En este choque Occidente debe mantener su superioridad tecnológica y militar sobre otras civilizaciones, sigue afirmando, y contener el desarrollo del poder militar – tanto convencional como no convencional – de China y de los países islámicos. Las pretensiones universalistas de Occidente le llevan derechamente a entrar en conflicto con otras civilizaciones, especialmente con China y el islam.

Eso le lleva a oponerse a las propuestas de convivencia intercultural, o simplemente multicultural. Huntington cuestiona a los multiculturalistas norteamericanos porque, a su juicio:

a) socavan la identidad de U.S.A., definida culturalmente por la herencia de la civilización occidental, y definida políticamente por los principios del credo americano: libertad, democracia, individualismo, igualdad ante la ley, constitucionalismo, propiedad privada y religión; todos ellos forman un todo indivisible que hay que defender en su conjunto;

b) niegan la existencia de una cultura común U.S.A., promueven identidades y agrupamientos raciales, culturales, étnicas subnacionales, y abogan por un país de muchas civilizaciones;

c) sustituyen los derechos de los individuos por los de los grupos definidos desde el punto de vista de la raza, la etnia, la preferencia sexual, etc.

El multiculturalismo representa, para Huntington, el final de los Estados Unidos de América y de la civilización occidental. Por eso no ve otra salida que el asimilacionismo.

En el choque de civilizaciones que se va a producir en el siglo XXI, según Huntington, las religiones tienen un papel fundamental, pero no como pacificadoras en el conflicto, sino como actoras principales del mismo, como instancia legitimadora o como el líquido inflamable que se arroja al fuego del choque para que éste no se extinga.

De esa manera continuarían con su tradición bélica que les ha acompañado a lo largo de toda la historia humana. El principal y más agudo conflicto interreligioso se producirá – *Huntington dixit* – entre el cristianismo y el islam, las dos religiones mayoritarias en el mundo, que agrupan a más de la mitad de la humanidad: 2000 millones, el cristianismo; 1200 millones el islam.

El islam, a su juicio, constituye una amenaza para Occidente, para su estabilidad política, para su modelo económico neoliberal, para su unidad religiosa, para su identidad cultural.

Relativamente cerca de este punto de vista en el tema de la inmigración, aunque más matizado, se encuentra el cardenal Biffi, arzobispo de Bolonia,

quien, en una Carta Pastoral xenófoba dirigida a los fieles católicos de su diócesis en octubre de 2000, aboga por una política migratoria italiana que abra las fronteras del país a los inmigrantes de credo católico y limite la entrada a los inmigrantes musulmanes, ya que éstos “tienen un derecho de familia incompatible con el nuestro, una concepción de la mujer muy lejos de la nuestra (hasta admitir y practicar la poligamia). Sobre todo, tienen una visión rigurosamente integralista de la vida pública”. “¡O Europa regresa al cristianismo o se volverá musulmana”, asevera. Esta postura que proclama la defensa de la propia identidad es apoyada, e incluso elogiada, por Sartori, quien afirma: “¡Basta ya de éticas de principios, bienvenido el Cardenal que recuerda la ética de la responsabilidad!”. En consecuencia, deben ser controlados los flujos migratorios procedentes de los países musulmanes, que tienen pretensiones expansionistas y neoconquistadoras.

Huntington va todavía más allá y señala al islam como “la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas”. Por eso Occidente tiene que reforzar su hegemonía para librarse de él.

6. La interculturalidad como alternativa

Yo no puedo compartir esta teoría que vuelve a atizar el rescoldo todavía humeante de las guerras de religiones del pasado y hace de las culturas y de las civilizaciones en trincheras de combate en vez de actores de paz, con peligro de convertir el mundo y la humanidad en un “coloso en llamas”. El choque de civilizaciones no es la descripción de un hecho, y menos aún la ley universal que rige la historia. Se trata, más bien, de una construcción ideológica del Imperio para mantener su poder sobre el mundo y, si nos descuidamos, sobre las conciencias de todos los ciudadanos.

Como alternativa al choque de civilizaciones propongo el diálogo interreligioso y la interculturalidad, que son el imperativo categórico y el principal desafío al que han de responder las religiones y las teologías que se desarrollan en su seno, si no quieren anquilosarse, ignorarse o peor todavía, destruirse unas a otras. Aquí voy a centrarme en la interculturalidad⁸.

⁸ Me ocupo ampliamente del diálogo interreligioso en “Fundamentalismo y diálogo interreligioso”, en Fernando Américo (ed.), *Religión, religiones, identidad, identidades, minorías*. Actas del V Simposio de la Sociedad española de las Ciencias de las Religiones. Valencia 1-3 de febrero de 2002, SECR-Bancaixa, Jaén, 2003, pp. 37-63, y en mi obra de próxima aparición *Fundamentalismo y diálogo interreligioso* (Trotta, Madrid, 2004).

La interculturalidad constituye la otra cara de la conquista y de la colonización, y el reverso – o mejor, la alternativa – de la globalización neoliberal. Empecemos por una clarificación terminológica y semántica. No debe confundirse la interculturalidad con el multiculturalismo. Éste surge como respuesta a la existencia de grupos minoritarios (étnicos, culturales, sociales, religiosos, sexuales, lingüísticos) en las sociedades modernas que reclaman ser reconocidos en su identidad propia y en su diferencia. Las sociedades multiculturales se caracterizan por el respeto y la aceptación de todas las culturas, el derecho a la diferencia (con el consiguiente reconocimiento de sus derechos específicos en cuanto grupos diferenciados: “ciudadanía diferenciada”), así como la igualdad de oportunidades, de trato y de posibilidad de participar en la vida pública.

Entre las objeciones que se plantean al multiculturalismo cabe citar estas tres, según Rex: puede crear un neo-racismo o un racismo sin razas; tiende a socavar el proceso de la lucha política y de clases; las culturas inmigradas pueden convertirse en una amenaza para el proceso de equilibrio y coexistencia pacífica entre las culturas ya establecidas; un concepto demasiado cerrado y esencialista de cultura puede dificultar que se mantengan (por ejemplo, a los hijos de los inmigrantes) intercambios con otras culturas.

La interculturalidad es un paso más sobre el multiculturalismo, cuyas carencias intenta corregir. No se queda en la mera coexistencia de culturas, etnias y religiones, sino que defiende la inter-acción cultural. Amén de actitudes de tolerancia y de diálogo, implica comunicación fluida entre grupos cultural, religiosa, étnica y socialmente diferentes, comunicación intercultural, así como diálogo inter-religioso y convivencia inter-étnica dinámica en cuanto eso supone enriquecimiento de la propia cultura y de las demás. Y todo ello, asumiendo los conflictos que puede generar – y que de hecho genera – la interculturalidad.

Desde el punto de vista moral, la interculturalidad implica llegar a unos mínimos éticos comunes para una convivencia armónica: defensa de la vida; igualdad de todos los seres humanos; respeto a la dignidad de toda persona; defensa de la naturaleza; trabajo por la paz; lucha por la justicia. Desde el punto de vista de la identidad, exige flexibilizar el concepto de identidad cultural, abriéndolo a otras identidades como forma de enriquecimiento, cuestionamiento y recreación de la propia cultura.

La igualdad de todas las culturas y su no jerarquización desde el punto de vista de los valores comporta la no discriminación de las personas y los

grupos humanos por razones culturales. La educación en la diversidad ayuda a crecer humana y socialmente.

Un programa político, religioso y social integrador en perspectiva intercultural debe desembocar en la construcción de una ciudadanía común entre grupos y sujetos diferentes, desde la interiorización de la diferencia como expresión de riqueza antropológica.

La interculturalidad es la otra cara de la globalización. Si ésta aboga por el modelo único de pensamiento, de cultura, de política y de economía, la interculturalidad subraya la heterogeneidad y el mestizaje de culturas, religiones, lenguajes y cosmovisiones. Si la globalización defiende el etnocentrismo y afirma la validez universal de una cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas y el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones previas. Si la globalización se basa en una relación asimétrica entre la cultura dominante y las culturas dominadas, la interculturalidad defiende la posibilidad de interacción simétrica entre todas las culturas.

La interculturalidad es una experiencia de apertura respetuosa al otro, mediante el diálogo y la acogida, que obliga a replantear la propia vida personal y la vida social. No se trata de una adaptación forzada o impuesta por las circunstancias. Implica la apertura a la pluralidad de textos y contextos considerados como fuentes de conocimiento, y de culturas y religiones consideradas como sujetos activos. La interculturalidad es encuentro dialógico que ayuda a pensar la realidad de forma nueva.

En el siglo XVI Bartolomé de Las Casas abrió, no sin dificultades, el camino del respeto al pluralismo cultural y religioso. Ese camino se vio interrumpido durante siglos por la imposición de una religión, una política y una cultura al continente latinoamericano.

Hoy se abren nuevas posibilidades para proseguir las intuiciones de Las Casas, si bien respondiendo a los nuevos problemas que plantean las relaciones entre los pueblos y las culturas. Las dificultades no son menores que entonces, pero eso no debe llevarnos a renunciar al empeño. Hoy el ejercicio de la interculturalidad tiene un espacio privilegiado: la inmigración, que constituye el hecho mayor de nuestro tiempo.

No deberíamos desperdiciar esa oportunidad y ese espacio para trabajar por un mundo donde quepan todos los mundos, por una sociedad interreligiosa, inter-étnica e inter-cultural.

7. Aproximaciones a una teología intercultural

También en el terreno de la teología se está trabajando en clave intercultural con todo rigor metodológico y hermenéutico desde hace varias décadas. Uno de los lugares privilegiados de la reflexión intercultural son las *teologías contextuales* que desde las décadas sesenta y setenta del siglo pasado se desarrollan en América Latina, Asia y África con importantes resultados y en las que pueden distinguirse dos tendencias o direcciones no siempre armonizadas. La primera pone el acento en la identidad cultural, étnica y religiosa, denuncia la colonización cultural llevada a cabo por el cristianismo occidental y aboga por un cristianismo acorde con la propia identidad y liberado de todo colonialismo. La segunda centra su atención en la opresión sociopolítica y económica y aboga por la transformación de las estructuras injustas como tarea prioritaria, sin descuidar por ello los aspectos culturales y étnicos.

En Asia existe hoy una pluralidad de teologías cristianas contextuales, entre las que cabe citar: la teología *minjung* de Corea, la de la *lucha* de Filipinas, la de los *dalit*, la *feminista* y la *ecologista*⁹. La teología *minjung* coreana es la reflexión de los cristianos pobres que tiene su base en la historia del pueblo. Es una teología inclusiva en cuanto integra la vida, el cuerpo, la tierra y la comunidad. Se expresa a través de relatos, símbolos, danzas y acciones rituales. La teología de la *lucha* de Filipinas es la reflexión que nace de los pobres y oprimidos y de los cristianos y cristianas que se comprometen en su lucha de liberación. La teología de los *dalit* (“aplastado”, “pisoteado”) surge de la experiencia de opresión a que se ven sometidos más de 125 millones de personas por el sistema de castas imperante. La teología *feminista* parte de la triple opresión a que viven sometidas las mujeres: como mujeres, como víctimas de un sistema económico injusto y como pertenecientes a las clases populares marginadas. Interpreta el mensaje cristiano a través de la hermenéutica feminista desde su propio contexto de opresión y a partir de su participación en los movimientos de emancipación de la mujer. La teología *ecologista* entiende el cosmos como mediación simbólica del encuentro humano-divino e inter-humano y busca la armonía de la humanidad con la tierra y la creación de una comunidad cosmoteándrica capaz de unir a Dios, el universo y los seres humanos.

⁹ Cf. Amaladoss, M., *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación en el continente asiático*, Verbo Divino-Scam, Estella (Navarra), 2000.

Son de destacar las reflexiones de algunos teólogas y teólogos cristianos en diálogo con las religiones orientales. Aloysius Pieris, nacido en 1934 en Sri Lanka, es investigador del budismo y desarrolla su teología en comunicación con los budistas y en contacto con grupos multirreligiosos comprometidos en la lucha por la liberación de los oprimidos. George Soares-Prabhu (1929-1979), exegeta indio e inspirador de grupos de acción, habla del *dharma* de Jesús de Nazaret, cuyo origen sitúa en su experiencia de Dios como *abbá*. Sebastián Kappen (1924-1993), jesuita indio, centra su reflexión teológica en la importancia de la transformación cultural para la liberación integral. Presenta a Jesús de Nazaret como un profeta contracultural, como lo fueron también Buda y los santos de la tradición hinduista *bhakti* (devoción). M. M. Thomas, nacido en 1916 en la India, ha impulsado el movimiento ecuménico en diversos campos. Destaca el impacto de Cristo en los movimientos de liberación, debajo de los cuales descubre una búsqueda de sentido y de autotranscendencia. Entiende la salvación como la interiorización espiritual de la verdadera humanización.

La teología contextual africana se caracteriza por una gran vitalidad y una pluralidad de tendencias¹⁰. Una tendencia es la que enfatiza lo específico de la identidad africana: su antropología, su cosmología, su cultura, su filosofía, su ética, “su alma”, y subraya el antagonismo entre los valores espirituales de África y el espíritu mercantil y materialista de Occidente. Se muestra partidaria de adaptar el evangelio a la cosmovisión africana y de hacer una teología conforme a sus categorías antropológicas y religiosas. Otra tendencia es la de las teologías africanas de la liberación, que consideran limitado e insuficiente el planteamiento “culturalista” de la teología de la identidad y cree necesario hacer un análisis más amplio de la realidad que tenga en cuenta, además de los elementos culturales específicos, los aspectos económicos, políticos y sociales, así como el contexto internacional en que se desarrollan las relaciones entre los pueblos. El evangelio constituye para estas teologías una fuerza estructuradora de las relaciones sociales.

La tercera tendencia es la teología de la reconstrucción, que pretende integrar el problema de la identidad cultural y la liberación en un nuevo paradigma. La base de la liberación de África no radica, según ella, en la

¹⁰ Cf. Kä Mana, *Teología africana para tiempos de crisis. Cristianismo y reconstrucción de África*, Verbo Divino-Scam, Estella (Navarra), 2000; Ela, J. M., *Fe y liberación en África*, Mundo Negro, Madrid, 1990; Id., *El grito del hombre africano*, Scam-Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998; Nolan, A., *Dios en África*, Sal Terrae, Santander, 1989.

oposición África-Occidente, ni el problema teológico de fondo se encuentra en una identidad cultural estereotipada, sino en la lucha contra todas las formas de lo “inhumano”, en la propuesta de una civilización solidaria y responsable, y en la construcción de una “fraternidad más allá de la etnia”.

La teología latinoamericana de la liberación fue una de las primeras teologías contextuales que, desde mediados de los sesenta del siglo pasado, renunciaba a ser simple remedo o sucursal de la teología elaborada en Europa, bien bajo el signo de la modernidad, bien bajo el control del Vaticano, e iniciaba un nuevo modo de hacer teología con identidad propia que respondiera a los principales desafíos de América Latina. Se quebraba así la larga tradición religiosa que legitimaba el orden colonial y el eurocentrismo imperante en el panorama teológico universal. El objetivo de la nueva teología era encontrar un lenguaje teológico capaz de traducir el mensaje cristiano en clave liberadora, de sintonizar con el compromiso revolucionario de los cristianos e iluminar sus itinerarios de fe en medio de la conflictividad que dominaba todas las esferas de la realidad latinoamericana.

Como en los casos de Asia y África, en la teología latinoamericana de la liberación pueden distinguirse desde el principio dos tendencias: la que ponía el acento en la identidad cultural latinoamericana y la que se centraba en la situación de dependencia, subdesarrollo y pobreza del continente, causada por el desarrollo de los países ricos. Esta segunda fue la que predominó y tuvo un desarrollo metodológico más estructurado.

Actualmente la interculturalidad de la teología latinoamericana se despliega en varias direcciones, todas intercomunicadas: ecologista, feminista, campesina, indígena, afroamericana y económica¹¹.

La Tierra se ha convertido en uno de los principios inspiradores de la actual teología latinoamericana. “Ciencia de Dios” (= teología) y “ciencia de la Tierra” (= ecología) no operan como dos discursos paralelos, y menos aún enfrentados. Ambos parten, al decir de L. Boff, de dos heridas que sangran: la pobreza, que rompe el tejido social y vital de miles de millones de seres humanos, y la violencia contra la naturaleza, que quiebra el equilibrio del sistema. La perspectiva ecológica amplía el horizonte de la teología, ya

¹¹ Cf. Tamayo-Acosta, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000, 5ª edición; Id., *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid, 1994; Tamayo, J. J. y Bosch, J. (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001; Ch. Rowland (ed.), *La teología de la liberación*, Cambridge University Press, Madrid, 2000.

que incorpora las aportaciones de las ciencias del universo y de la vida: geo-logía, bio-logía, cosmo-logía, bio-ética, eco-logía, eto-logía, etc.

Las mujeres latinoamericanas, excluidas del campo del conocimiento teológico en los inicios de la teología de la liberación, vienen asumiendo desde hace cuatro lustros el protagonismo en la construcción de un discurso teológico inclusivo e integrador. Con la ayuda del feminismo y del ecofeminismo han cuestionado los conceptos androcéntricos acuñados por la primera teología de la liberación de los años sesenta y setenta y ha contribuido a articular un discurso emancipador en torno a las categorías de género y de vida. La opción por los pobres se traduce aquí como opción por las mujeres pobres.

El mundo del campesinado abre nuevos horizontes en la teología desconocidos hasta ahora. La tierra es experimentada en clave dialéctica: como lugar de vida, pero también de muerte; como espacio de realización humana, pero también como fuente de conflicto; como realidad opresora y como experiencia religiosa liberadora. Los campesinos persiguen la armonía con la tierra a través de movimientos de resistencia contra quienes detentan el control sobre vidas y haciendas. La teología descubre en esta experiencia dual el poder del mal en la historia y la fuerza liberadora de Dios.

La interculturalidad de la teología de la liberación se extiende a las comunidades indígenas y negras, humilladas en su dignidad y tratadas como extranjeras en su propia tierra; a ellas se les niega el campo estructurante de lo cotidiano: sus símbolos, tradiciones, religiones, dioses, lengua, arte, costumbres, concepción del mundo, organización social y política, etc. El objetivo de las teologías indígena y negra es reconstruir las alteridades de esas comunidades sofocadas por el cristianismo colonial y por la cultura imperial.

Una línea transversal recorre las nuevas formas de teología intercultural latinoamericana: la crítica de la religión económica del mercado, que opera con categorías dogmáticas, y de su lógica idolátrica, que exige el sacrificio de vidas humanas y el holocausto de la naturaleza. Frente a los ídolos de muerte, el Dios de la vida...

Otro espacio de interculturalidad ha sido el movimiento ecuménico, primero intercristiano y después interreligioso, que se ha desarrollado a lo largo de todo el siglo XX. Gracias a él, las iglesias y las religiones han tomado conciencia de la diversidad cultural y de la interdependencia de nuestro mundo, se han abierto a otras culturas y han descubierto la necesidad de establecer redes de comunicación interreligiosa e intercultural. El objetivo

del ecumenismo no era reducir la diversidad religiosa a uniformidad, sino aprender a con-vivir en la diversidad y la inter-relación de creencias religiosas y prácticas culturales¹².

En la apertura de la teología a la interculturalidad han jugado un papel importante las ciencias sociales, ya que la han ayudado a descubrir la necesaria interacción entre religiones y culturas.

Son de destacar las reflexiones teológicas sobre interculturalidad y mestizaje, que constituyen una alternativa al pensamiento único de la actual globalización neoliberal. En este ámbito de reflexión arrojan mucha luz las investigaciones de Virgilio Elizondo, teólogo y fundador del Centro Cultural México-Americano de San Antonio, Texas, en torno al cruce de culturas y creencias entre los cristianos hispanos en los Estados Unidos¹³. Por caminos similares va la reflexión sobre el fenómeno de la inmigración en la perspectiva de las religiones y el debate en torno a las posibilidades y los límites del multiculturalismo y la interculturalidad en las sociedades desarrolladas¹⁴.

Como fruto de estas aportaciones, la teología cristiana va perdiendo poco a poco su carácter etnocéntrico y colonial de antaño, afirma la dignidad de todos los seres humanos, reconoce la identidad de cada cultura sin jerarquizaciones previas y accede a una comprensión del ser humano en toda su complejidad y polifonía. El paso no puede ser más gigantesco, si bien está todavía en sus inicios. Ello exige una revisión a fondo de la fe cristiana y de la teología al menos en tres planos: en el histórico, para superar el exclusivismo y el inclusivismo, y asumir decididamente el modelo pluralista; en la teoría del conocimiento, para no reducir el lugar de la verdad de las afirmaciones teológicas a la propia religión, sino abrirlo a las distintas tradi-

¹² Cf. J. Bosch, *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991; T. Buss, *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*, HSBOL/CLAI, Quito, 1996; J. De Santa Ana, *Ecumenismo y liberación*, San Pablo, Madrid, 1987.

¹³ Cf. Elizondo, V., “Condiciones y criterios para un diálogo teológico intercultural”: *Concilium* 191 (1984), pp. 41-51; Id., *The Future is Mestizo*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1996.

¹⁴ Cf. Goytisolo, J. y Naïr, S., *El peaje de la vida*, Aguilar, Madrid, 2002; Huntington, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Piados, Barcelona, 1997; Sartori, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001; Varios, “Emigrantes y refugiados: un desafío ético”: *Concilium* 248 (1993); Varios, “Los retos de las migraciones”: *Iglesia Viva* 205 (2001).

ciones religiosas; en el interreligioso, para reconocer de la igual dignidad histórica de las religiones.

Rahner llamó la atención en su día sobre el exceso de celo del magisterio romano cuando pretende controlar las teologías no europeas o "cuando interviene sin documentarse previamente, y por tanto equivocándose sobre el modo de vivir esas teologías no europeas".¹⁵ Para evitar ese peligro proponía la internacionalización de la Congregación de la Fe, o sea, la presencia en ella de representantes de las teologías de las diferentes áreas culturales y recomendaba al alto magisterio romano "prudencia y precaución a la hora de juzgar posiciones teológicas de contextos culturales diversos partiendo de una teología que necesariamente sigue siendo particular"¹⁶.

Del mismo parecer era su colega el teólogo alemán Joseph Ratzinger. Empero, cuando llegó a la cúpula de la Congregación para la Doctrina de la Fe se olvidó de sus opiniones anteriores y convirtió a ésta en un organismo todavía más centralista y represivo.

Desde hace dos lustros, los teólogos y las teólogas que trabajan en la elaboración de una teología intercultural están bajo permanente sospecha y son amonestados, procesados y condenados por quienes tienen el poco tolerante menester de "preservar" la integridad de la fe y perseguir la heterodoxia. Los casos más recientes han sido el teólogo de Sri Lanka Tissa Balasuriya y el teólogo belga Jacques Dupuis, profesor de teología durante varias décadas en la India, el primero condenado por la Congregación para la Fe y el segundo amonestado.

Rahner invita a la teología europea a adoptar una actitud autocrítica y a no imponer a las otras teologías exigencias metodológicas o ideológicas que no emanan de la fe en Cristo, sino de una cultura particular. Llama a un diálogo franco de dicha teología con las teologías jóvenes y a mostrarse dispuesta a aprender de ellas.

8. Hacia una teología liberadora de las religiones

El nuevo paradigma intercultural lleva derechamente a la elaboración de una teología liberadora de las religiones o, mejor, a una teología intercultural e interreligiosa de la liberación, que hace suyas las principales aportaciones de las teologías de la liberación de las décadas precedentes,

¹⁵ Rahner, K., "Europa como partner teológico", en K. H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 373.

¹⁶ *Ibid.*, p. 375.

reformulándolas en el horizonte del diálogo interreligioso, asume los análisis de la teología feminista en las diferentes tradiciones religiosas, en su mayoría patriarcales, integra las reflexiones de las teologías contextuales e intenta descubrir los elementos liberadores presentes en las distintas religiones, tanto cósmicas como metacósmicas. Me parece una de las reflexiones teológicas más innovadoras del presente y con más perspectivas de futuro¹⁷.

La principal característica de esta teología es la *dipolaridad dinámica*, que implicar asumir los dos polos de la realidad: la necesidad del diálogo interreligioso y la perspectiva de las víctimas; la pluralidad de religiones y creencias y la pluralidad de pobres y oprimidos; el respeto hacia el “otro religioso” y la compasión con el “otro sufriente”; la diversidad religiosa y la responsabilidad global; la vivencia mística de la fe y las demandas proféticas; la trascendencia y la finitud; lo cósmico y de lo metacósmico; el cultivo de la sabiduría y la práctica del amor; la necesidad de la interculturalidad y la urgencia de la liberación; la armonía y la diferencia. Esta teología ha de mantener ambos polos en tensión dialéctica y mutuamente fecundante. La respuesta a las interpelaciones que proceden de ellos debe darse unitariamente.

¿Por dónde empezar la elaboración de esta teología? ¿Hay un sustrato compartido por todas las religiones que pueda constituir el punto de partida para el diálogo? Así lo creen algunos autores que se empeñan en buscar una esencia común a todas las religiones para construir sobre seguro y no dar saltos en el vacío.

Sin embargo, esa postura plantea un problema de fondo. Si se quiere tomar en serio el pluralismo religioso en toda su riqueza y complejidad tanto en el pasado y el presente como en el futuro, hay que renunciar a la búsqueda de una teoría general o una fuente común de la religión. Lo genuinamente diferente en las religiones no puede reducirse a uniformidad. Incluso el teocentrismo como base del diálogo resulta cuestionable por dos razones: la ausencia de dioses en determinadas religiones y la tendencia a imponer las propias concepciones de Dios o del Absoluto a los creyentes de otras religiones.

Un punto de partida común puede ser, y de hecho lo está siendo en no pocas experiencias religiosas dialógicas, la categoría *sotería*, “el misterio inefable de la salvación” (A. Pieris), entendida como fuente de los criterios

¹⁷ Remito a las obras citadas de Pieris, Knitter y Dupuis.

éticos y como capacidad para promover el bienestar eco-humano y trabajar por el bienestar de los oprimidos. El acercamiento soteriocéntrico es menos propenso a los abusos ideológicos que el teocéntrico, y más fiel a los datos de los estudios de las religiones comparadas. Parece fuera de duda que las religiones tienen más puntos en común en sus respectivas soteriologías que en sus teologías, donde las diferencias son muchas veces abismales e imposibles de superar. La *sotería* se concreta en la lucha por la justicia y la liberación, que es la base transcultural y el *locus* común compartido por las religiones, y en la de la *opción por los pobres*, que tiene una prioridad hermenéutica.

La teología liberadora de las religiones debe dirigir su mirada allí donde se produce el sufrimiento eco-humano, es decir, el dolor de la tierra y de la humanidad. Es la voz de las víctimas la que ha de oírse en el diálogo interreligioso y el que ha de guiarlo. Son las víctimas las que activan el círculo hermenéutico de la teología. En eso coinciden todas las teologías de la liberación.

La teología liberadora de las religiones opera con una hermenéutica de la sospecha múltiple. Empieza por sospechar de la facilidad con que la interpretación de las Escrituras sagradas y la formulación de la doctrina pueden convertirse en ideología al servicio de los intereses de la cultura, la política y la economía dominantes. Sospecha de la tendencia a confundir la voluntad de Dios con los intereses de la religión que dice representarlo, de sus dirigentes y portavoces. Sospecha igualmente de la tendencia a minusvalorar otras tradiciones culturales y sensibilidades religiosas. La sospecha se extiende, en fin, a las doctrinas “ortodoxas” que no dan frutos éticos.

Una de las principales aportaciones a la teología liberadora de las religiones viene de los teólogos asiáticos que intentan recuperar los aspectos liberadores tanto de las religiones metacósmicas como de las cósmicas.

Empecemos por las metacósmicas¹⁸. Del hinduismo se tiene la imagen de que es una religión con la mirada puesta en el otro mundo y ajena a las injusticias y desigualdades del presente. Sin embargo, existen reflexiones teológicas y prácticas religiosas encarnadas en la historia y comprometidas con la liberación de los marginados.

Es el caso de Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), que, desde una experiencia religiosa radical, defendió una liberación integral basada

¹⁸ Cf. M. Amaladoss, *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación en el continente asiático*, Scam-Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000.

en un humanismo espiritual y luchó por la emancipación política y social de la India a través de la no violencia activa. Swami Agnivesh, miembro del movimiento de reforma *Arya Samaj*, defiende una sociedad védica igualitaria donde nadie puede exigir derechos especiales y privilegios por nacimiento. Los textos védicos le han servido de inspiración para un movimiento socialista dirigido por él que lucha por la liberación de cinco millones de jornaleros esclavos.

En el budismo existen importantes movimientos en pro de la transformación social. El monje budista tailandés Bhikkhu Buddhadasa (1906-1993) defiende un socialismo dhámmico, basado en estos principios: bien común, respeto y amabilidad cariñosa, limitación y generosidad. Thich Nhat Hanh, monje budista vietnamita de la tradición mahayana exiliado en Francia, cree que la *vigilancia* no supone huir del mundo sino que exige trabajar por la liberación de los otros bajo la guía de la compasión ante su sufrimiento.

Similar inspiración liberadora se encuentra en los escritos de algunos teólogos musulmanes asiáticos. El doctor iraní Ali Shariati (1933-1977), comprometido en los movimientos de liberación y de resistencia contra el Sha de Persia, presenta al Dios del islam como “Dios de los oprimidos, de los que luchan por su libertad, de los mártires de la causa de la verdad y la justicia”. El musulmán indio Asghar Ali Engineer, comprometido en la defensa de los derechos humanos y a favor de la armonía entre las religiones, descubre en el Corán la existencia de una corriente favorable a la justicia y a la liberación.

La religiosidad cósmica vivida por numerosas personas y comunidades populares en Asia posee también importantes aspectos liberadores, como ha demostrado A. Pieris. He aquí algunos de los más significativos¹⁹:

– Su espiritualidad tiene que ver con las necesidades vitales básicas, como la vivienda, la comida, el trabajo, Para resolver esas necesidades, los pobres no pueden contar con Mamón, que es el que, cual vampiro, les chupa la sangre. El único aval es Dios: el Dios del arroz y del curry, del vestido y la vivienda, del matrimonio y los hijos. Por eso se dirigen a él pidiéndole justicia, pero justicia para esta tierra, no para después de la muerte. Su relación con Dios se mueve en el terreno cósmico, donde lo sagrado, lo femenino y lo terreno entran en un ciclo no contaminado por los criterios de la sociedad de consumo.

¹⁹ Cf. Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, cit., pp. 260-262.

- Las mujeres tienen en la religiosidad cósmica un espacio para expresar su situación de marginación y encuentran vías para salir de ella.
- Al estar apegada a las necesidades terrenas y creer en la existencia de fuerzas cósmicas que guían la vida cotidiana, la espiritualidad tiene un componente ecológico, que se expresa a través de la participación en los movimientos de defensa de la tierra.
- La mediación discursiva a través de la que se expresa esa espiritualidad es el *relato*.

El carácter intramundano de esta religiosidad y su apelación al Dios de justicia actúan con frecuencia como estímulo en las movilizaciones populares, y no como "opio del pueblo". Por eso, los elementos liberadores de las religiones cósmicas están siendo asumidos e integrados gradualmente por las propias religiones metacósmicas, como el budismo, el hinduismo y el cristianismo, así como por las teologías de liberación y las feministas.

En el caso del cristianismo, esa asunción tiene lugar en las comunidades de base, cuyo objetivo no es la afirmación de su identidad religiosa, ni siquiera el diálogo interreligioso, sino la liberación de las personas y los grupos desposeídos de su dignidad y sus derechos. Es en la preocupación por la liberación donde alimentan su identidad. Es en la espiritualidad de la liberación donde redescubren la singularidad de Jesús el Cristo, que radica en su alianza con los pobres y en su denuncia de Mamón.

Las comunidades de base hacen creíble así la fe cristiana en un clima de crisis de credibilidad provocada preferentemente por la sumisión del poder eclesiástico al sistema capitalista. Esta concepción de la singularidad de Cristo me parece más conforme con el mensaje y la praxis de Jesús de Nazaret que la singularidad según el modelo teándrico de Dios-Hombre-Salvador, que resulta ajena del todo a la mayoría de las culturas asiáticas.

El teólogo de Sri Lanka, Aloysius Pieris, uno de los principales representantes de la teología liberadora de las religiones, formula la opción por los pobres en torno a dos axiomas:

- a) Jesús de Nazaret como antinomia irreconciliable entre Dios y Mamón;
- b) Jesús de Nazaret como alianza irrevocable entre Dios y los pobres²⁰.

El primer axioma, que exige el desprendimiento, la pobreza voluntaria y la renuncia a Mamón, es común al cristianismo y a las religiones no-

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 247 ss.

bíblicas de Asia, y constituye el núcleo de la doctrina de la liberación en la mayoría de las culturas asiáticas. Hay una convicción básica de que la atadura a las cosas esclaviza a la persona y obstaculiza su liberación; sólo la Verdad puede concedernos la libertad. Ése es el significado de *vairagya* en el hinduismo y de *alpecchata* en el budismo. Ésa es la orientación fundamental de la *propiedad común de la tierra* en la religiosidad cósmica de las culturas tribales y clánicas. En el cristianismo evangélico se expresa a través del discipulado y seguimiento de Jesús.

Esos cimientos religiosos, profundamente arraigados y extendidos en las culturas orientales están siendo socavados por la civilización científico-técnica, el capitalismo y el consumo, que han convertido el dinero en Mamón, quien ha suplantado al ser humano, la comunidad y la tierra.

El propio cristianismo occidental no vive la espiritualidad de la pobreza voluntaria en su seno. Por eso no es creíble en sus espacios de influencia – ¡y menos aún en las culturas asiáticas! –, ni es capaz de detener la ola consumista e idolátrica del capitalismo. Paradójicamente quien sí vivió la espiritualidad del Sermón de la Montaña y la ética del discipulado fue Gandhi, que no era cristiano.

El segundo axioma, la alianza irrevocable entre Yahvé y los pobres, entre Dios y las no-personas de este mundo, el pacto sellado por Dios en defensa de los oprimidos y contra los poderes de Mamón, generadores de pobreza y opresión, constituye la identidad específica de la religión bíblica. La singularidad del cristianismo radica precisamente en que ese pacto se ha encarnado en la persona y la práctica de Jesús de Nazaret, del que somos seguidores. La singularidad de Cristo, a su vez, consiste en su alianza con los oprimidos, su compromiso por la liberación de los pobres y su lucha por el bienestar de la humanidad y de la tierra. La universalidad de Cristo se manifiesta en la universalidad del pobre.

A partir de los criterios soteriocéntricos presentes en la opción por los pobres, la teología cristiana debe revisar la manera tradicional – todavía muy arraigada en la exégesis bíblica, en la formación teológica y en la transmisión de la fe – de entender a Cristo como Palabra-Revelación última, definitiva y normativa de Dios y como Salvador único universal.

Este lenguaje no parece el más adecuado para el diálogo interreligioso y menos aún para la elaboración de una teología de las religiones. Atendiendo a la praxis liberadora como criterio hermenéutico privilegiado, puede constatarse el carácter igualmente salvífico de los distintos caminos religiosos y sus respectivos guías y mediadores.

9. Interculturalidad en la Biblia

La interculturalidad en las distintas tradiciones bíblicas está siendo objeto de estudio hoy. La Biblia se presenta como una obra intercultural que describe la historia de un pueblo, Israel, que va forjando su identidad política, cultural y religiosa en permanente confrontación – con su doble componente de choque y encuentro – con las culturas y las religiones limítrofes. No puedo detenerme en el recorrido de todas las tradiciones, porque desborda el horizonte de esta obra. Voy a fijarme en dos ejemplos de interculturalidad: el libro de la Sabiduría y el Nuevo Testamento.

En el libro de la Sabiduría se produce un encuentro entre dos tradiciones culturales, la sapiencial judía y la helenista. La categoría *Sophia*, personificada en femenino, ejerce una función mediadora entre las enseñanzas de una y otra: la bíblica, más centrada en el orden justo, y la helenista, orientada a la búsqueda de la más alta felicidad y del bien supremo. Para ambas tradiciones, la base común en que se sustenta todo es el deseo de saber y la educación²¹.

La *Sophia* es personificada en una mujer que goza de sabiduría, es presentada como maestra de la justicia y aparece junto a Dios en el momento de la creación. En ella se unen el nacionalismo de Israel y el universalismo. Esa categoría se convierte en símbolo de la crítica a la tiranía y las arbitrariedades de los monarcas gobernantes. El libro de la Sabiduría introduce un nuevo lenguaje sobre Dios e imágenes que vienen a asemejarlo a la imagen de la diosa.

“La *Sophia* en el libro de la Sabiduría – resume S. Schroer – es el símbolo de un diálogo interreligioso e intercultural en una sociedad multicultural del siglo I a. C. Esta obra pretende acoger positivamente el pluralismo existente de religiones y culturas, reinterpretando la propia tradición, abriéndose de buena gana a influencias ajenas y dejando que éstas la inspiren... Sin embargo, este proceso de transformación no conduce al abandono de la tradición acreditada, a la supresión de los caracteres de la fe judía o a modas esotéricas”²².

Los intentos de la dogmática y de la apologética por reducir a unidad, e incluso a uniformidad, las distintas tradiciones culturales, religiosas y teológicas del Nuevo Testamento se han saldado con un rotundo fracaso. Lo

²¹ Cf. S. Schroer: “Cambios en la fe. Documentos de aprendizaje intercultural en la Biblia”: *Concilium* 251 (1994), pp. 15-29.

²² *Ibid.*, p. 29.

único que han conseguido ha sido violentar los textos y desfigurar sus contenidos.

Los estudiosos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo coinciden en destacar la gran creatividad y libertad de la reflexión teológica, así como la pluralidad de eclesiologías, prácticas litúrgicas, estructuras eclesiales actitudes morales y pautas culturales en los escritos neotestamentarios y en la vida de las primeras comunidades cristianas, donde aquellos tienen su *Sitz im Leben*. Esa pluralidad “no permite a ninguna Iglesia dar carácter exclusivo o absoluto a sus enseñanzas o prácticas particulares”²³

El escritorista norteamericano Raymond E. Brown distingue hasta siete tradiciones eclesiales, teológicas y culturales distintas en el período subapostólico, es decir, el que ocupa el último tercio del siglo I d. C.:

a) la de las Cartas Pastorales (1-2 Timoteo, Tito), donde el autor se muestra muy preocupado por las tendencias judaizantes que exigían la circuncisión, presta especial atención a la organización de la Iglesia, pone el acento en el control oficial de la enseñanza y reclama sumisión a las autoridades religiosas y civiles; *b)* la tradición paulina de Colosenses/Efesios, que da una visión idealista de la Iglesia (“novia sin macha”), afirma su estructura carismática (apóstoles, profetas, evangelizadores...), no hace hincapié en sus aspectos institucionales ni muestra preocupación por la sucesión apostólica; *c)* la de Lucas/Hechos de los Apóstoles, que establece la continuidad entre el Jesús histórico y los comienzos de la Iglesia y concede un papel relevante al Espíritu Santo como protagonista que guía a la comunidad cristiana; *d)* la de la primera Carta de Pedro, que subraya el sentido de pertenencia de los cristianos a un grupo unido y único con clara conciencia de pueblo de Dios y tiende a generar un sentimiento de exclusivi-

²³ Modrás, R., “Eliminación del pluralismo entre las iglesias mediante el pluralismo dentro de las Iglesias”: *Concilium* 88 (1973), p. 249. Subrayado del autor. A partir de este principio, Modrás extrae esta importante conclusión, válida para hoy: “No hay dogma, ritual o estructura organizativa capaces de situarse por encima de la historia y, en consecuencia, de cualquier posibilidad de una necesaria reforma. No hay ninguna teología, sea la de san Agustín, la de santo Tomás, la de Lutero o la de Calvino, que no sea susceptible de ser corregida, mejorada o superada. No existe ninguna estructura eclesial, sea la papal, la episcopal, la presbiteral o la congregacional, que pueda pretender en exclusiva la posesión de unos orígenes apostólicos. El ordenamiento eclesial puede y debe mantenerse hoy abierto en principio a todas las posibilidades que se dieron en la Iglesia del Nuevo Testamento. La fragmentación y el cisma son resultado de considerar divino lo humano, esencial lo accidental, capital lo periférico”, *Ibid.*, pp. 249-250.

dad; e) la del Cuarto Evangelio, que enfatiza la relación personal del cristiano con Jesús, el igualitarismo y el discipulado, y no los cargos u otras distinciones; f) la de las Cartas de Juan, que reconoce el papel del Espíritu Santo como fuerza de la Iglesia, pero se enreda en polémicas que terminan en hostilidad hacia los extraños y reducen el amor al círculo de “los hermanos”; g) la de Mateo, que muestra un gran respeto por la ley, la institución y la autoridad, si bien introduce correctivos para no caer en el legalismo y el autoritarismo²⁴.

Resumiendo, puede afirmarse que en el Nuevo Testamento convergen dos tendencias culturales: la judía y la helenista. Una convergencia en tensión permanente.

Pablo distingue expresamente dos tipos de comunidades atendiendo a sus diferencias culturales: “la comunidad primitiva de Jerusalén” que surge después de la muerte de Jesús de Nazaret, o “las comunidades de Dios en Judea” (Gál 1, 22; 1 Tes 2, 14), y las “comunidades de los gentiles” (Rom 16, 4)²⁵.

La tendencia judía consideraba necesario compaginar la fe en el Mesías y la esperanza en la resurrección con la aceptación de la circuncisión y la práctica de la ley. Su principal representante era Santiago, el hermano del Señor.

La helenista, por el contrario, no exigía la aceptación del judaísmo a los paganos que se convertían y deseaban formar parte de la comunidad. Su principal representante fue Pablo de Tarso.

Pedro adopta una actitud irenista, cargada de ambigüedad, provocando una reacción violenta por parte de Pablo, que le echa en cara lo simulado de su comportamiento: “Cuando vino Cefas (Pedro) a Antioquía me enfrenté con él cara a cara, porque era censurable. Pues antes que llegaran algunos de parte de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, empezó a evitarlos apartarse de ellos por miedo a los circuncisos. Y los demás judíos disimularon con él, hasta el punto de que el mismo Bernabé fue arrastrado a la simulación” (Gál 2, 11-13).

²⁴ Cf. Brown, R. E., *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986; Id., *La comunidad del Discípulo Amado*, Sígueme, Salamanca, 1979; Id., *El Evangelio según Juan. Introducción, traducción y notas*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1999, 2ª ed.

²⁵ Cf. Stegemann, E. W. y Stegemann, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001.

Poco a poco va perdiendo protagonismo la iglesia de Jerusalén y lo va ganando la iglesia de los gentiles, liderada por Pablo: se arrincona la herencia cultural hebrea y cobra relevancia la filosofía griega en la teología cristiana, hasta llegar a confundirse. A la larga, el olvido de una tradición y la absolutización de otra supuso un empobrecimiento para el cristianismo. El deterioro en las relaciones con el judaísmo llega a su zenit cuando el cristianismo se alía con el poder político y se convierte en religión oficial del Imperio. A partir de ese momento, el cristianismo no sólo rompe con la tradición judía, sino que se torna antisemita, y el antisemitismo llegar a ser durante siglos la señal de identidad de la Iglesia católica.

Juan José Tamayo
jjtamayo@terra.es

Juan Antonio Senent de Frutos

El arte de la guerra y la crisis de las relaciones sociales

1. El arte de la guerra en la sociedad global

Vivimos unificados en un solo mundo que a su vez se halla altamente escindido y confrontado. Cuatro rasgos destacan, a mi juicio, como signos de la dinámica histórica presente en la que estamos situados. Son tiempos de guerra y de lucha ideológica por la hegemonía total que está generando una crisis de las relaciones sociales en la sociedad global:

1. En estos tiempos de confrontación el “arte de la guerra” se proyecta como ideal desde el que dinamizar todas las interacciones e intercambios en la sociedad global¹. Estas guerras, se están desplegando no sólo militarmente ya que no se reducen a unos combatientes enfrentados, sino que atraviesan todo el espacio y los subsistemas sociales. Por ello, se habla de guerra entre culturas, entre religiones, ideológicas, en el mercado, ...

Así como Hannah Arendt nos describía lo que denominaba como la banalidad del mal, hoy se puede hablar de una banalización de la guerra. Ésta se entiende como un recurso normalizado, e incluso podríamos decir, cotidiano. Pero esta lucha a muerte o esta guerra por el mercado, frente a otras culturas y otras religiones, o sistemas políticos no se presenta en su desnudez.

2. Lo que se hace y lo que se proyecta es presentado dentro de un discurso legitimador amparado en valores humanos que por sí mismos generan un alto grado de consenso en la sociedad actual. En cada subsistema de los indicados se juzgan las diversas manifestaciones desde valores que justifican en última instancia la eliminación de los que supuestamente contradicen a éstos; en el subsistema político, se persigue la paz, la seguridad y la libertad; en el económico, la competitividad y eficiencia; en el cultural, la

¹ No es cuestión de moda intelectual, como la que ahora ha puesto en boga entre ejecutivos, estadistas y algunos intelectuales un clásico de la cultura china como el texto de Sun Tzu *El arte de la guerra*. Esto más bien no es sino síntoma de una situación cultural de nuestra época en donde algunos individuos que pretenden tener las conductas más adaptativas tienen que colocarse reflejamente en situación de guerra permanente y asumir los valores y estrategias de la misma para llevar a cabo con éxito social su propia función en los diversos ámbitos de actividad.

racionalidad y el humanismo; en el religioso, la tolerancia y laicidad². Incluso cuando lo que se realiza pueda parecer “poco presentable” como pudiera ser una guerra por el control y la explotación de un territorio con interés geoestratégico para quienes la emprenden, siempre se trata de arroparlo y de ampararse en altos ideales a los que se dice servir.

Por ello, hoy la ideología sigue siendo necesaria para dar cobertura simbólica³ a las situaciones de dominio. En este sentido, no es una época “postideológica” sino que las justificaciones axiológicas se continúan empleando en los discursos políticos y en la propaganda mediática en la que se apoyan⁴. Incluso en los comportamientos pretendidamente más realistas, más cínicos, aquellos que revelan explícitamente lo que se quiere hacer, se justifican en nombre de valores o de referencias ideales que se proponen como los móviles últimos de la acción.

3. Son tiempos en los que las guerras se pretenden globales como la sociedad en la que se despliegan. Estas guerras son fruto de un modelo de relaciones entre economías, culturas, religiones y regímenes políticos. Son conflictos que se desarrollan en un escenario local, regional o global, pero que tienen un carácter de *totalidad*. No se trata sólo de imponerse, sino de desplazar cualquier experiencia humana alternativa. Es una lucha por la

² La cuestión, como aquí sostendremos, nos es ninguna renuncia a los valores en general, aparte del discernimiento que cada uno en particular exija, sino la crítica de una lógica de dominación a partir de los mismos. Que bajo su amparo ideológico no se justifique, en su caso, incluso el sacrificio de vidas humanas.

³ Examiné la cuestión de la funcionalidad de los sistemas ideológicos y los valores en el libro *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

⁴ Entiendo que la dominación se ejerce hoy por los sectores y representantes del poder no como *nudo poder* o concentración de fuerza capaz de doblegar voluntades, sino como poder que busca y propaga una justificación ideológica para afianzarse mediante la aceptación de la ciudadanía. Y por ello, sigue siendo necesario practicar el cuestionamiento y la denuncia de la mistificación ideológica en lo que tiene de justificación de lo injustificable, para ayudar a liberar el proceso de transformación y mejora del orden presente, aunque no sea lo único ni social ni metodológicamente que haya de hacerse. En este sentido, estoy de acuerdo con José Vidal-Beneyto en que hay dominación ideológica, ejercida hoy además por un eficiente complejo mediático, económico y político de intereses e instituciones en red, que desde los potentes y ubicuos medios de comunicación, lanzan sus mensajes doctrinarios para construir la hegemonía; como señala, “con tal omnímodo poder no hace falta imponer nada, basta con dejar que opere la autoimposición”. Es decir, la construcción del consenso como adopción social de las “buenas razones” del poder en sus acciones, sigue siendo valorada y propiciada por el propio poder. Frente a ello, sigue siendo necesaria “la contestación deslegitimadora de este orden mediático-ideológico” (cf. “La dominación ideológica”, *El País*, 6 de diciembre de 2003).

hegemonía total. Un solo modelo económico, un solo modelo cultural, de experiencia religiosa, un solo sistema político determinado... es el que tiene derecho a existir porque es el único del que puede predicarse racionalidad y justicia. Los vencedores se creen justificados por el poder acreditado y merecedores de dictar las reglas del orden global en sus diversos subsistemas. Carl Schmitt ya advirtió que las luchas en la era moderna se llevaban a cabo como luchas finales, por el sometimiento total⁵. El adversario (quien porta o pretende otros modelos sociales) es despojado, mediante la construcción de un enemigo absoluto, de todo vestigio de humanidad y debe ser aniquilado tanto en lo que es, como en lo que representa. En estos conflictos, el valor que más es desplazado es el de la dignidad humana universal. Éste ya no es realmente un postulado de las relaciones entre pueblos y sujetos, como se intentó desde la Declaración Universal de Derechos Humanos. No es un punto de partida, una presunción *iuris et de iure*, sino algo a demostrar por los otros que son sospechosos de inhumanidad. Éstos, en su diferencia y por tanto en su anomalía, tienen la carga de la prueba de que son sujetos con dignidad, de que no deben ser eliminados como basura humana.

4. Esta dinámica y modelo que se proyecta como normalizado en tanto que se postula desde los que detentan el máximo poder económico, político y militar en el mundo actual, y que, como hemos apuntado, no sólo pretende estar amparado en criterios de legalidad conforme a las reglas de juego vigentes, sino también de legitimidad, pues la dinámica belicista se entiende como defensa de valores universales; está generando una crisis de las relaciones sociales cooperadoras y pacíficas en la sociedad global. Mientras más se proyecta el principio hobbesiano del *homo hominis lupus*, más confrontación y más inseguridad se encuentra. Lo que se proyecta como mode-

⁵ En este sentido, las guerras dejan de jugarse dentro de ciertos límites, desarrollándose entonces bajo la forma de “última guerra final de la humanidad”: “Tales guerras son necesariamente de una particular intensidad e inhumanidad, puesto que *superando lo “político”*, descalifican al enemigo inclusive en su perfil moral, así como en todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente destruido, es decir, que no debe ser un enemigo a encerrar en sus límites” (*El concepto de lo “político”*, Folio Ediciones, Buenos Aires, 1984, p. 33; sobre esta cuestión, F. Hinkelammert, “El concepto de lo político según Carl Schmitt” en *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1990, pp. 113-132.). Sin embargo, a pesar de lo pertinente de la observación de Schmitt, entendemos que la salida adecuada a esta situación no es la renuncia a cualquier humanismo, lo cual nos conduce igualmente a la barbarie, sino al ejercicio despótico de cualquiera de los diversos humanismos.

lo de ser humano, se recoge en forma de relaciones sociales más escindidas, fracturadas y confrontadas. Frente al principio de búsqueda del acuerdo y de la cooperación internacional, se proyecta hoy la redefinición de bloques entre “amigos” y “enemigos”; entre el eje del bien y el eje del mal. La división maniquea de la sociedad global es un exponente de esta crisis de las relaciones sociales, que es agravada por este modelo que quiere articular el intercambio social.

Para estas confrontaciones, se alegan no sólo razones jurídicas y políticas, sino también razones de tipo religioso y cultural que pretenden fundamentar esas otras razones. Tras éstas, hay unos esquemas de comportamientos simplificados que ayudan a dar respuestas prefiguradas, y anulan la necesidad de cuestionamiento crítico y de revisión de los modelos de comportamiento con los que se actúa sobre la realidad social. Son aplicados de modo cuasi automático; si poniendo en marcha tales esquematismos se obtienen resultados adversos a los pretendidos, peor para la realidad. El auto-centramiento y la ceguera para evaluar las consecuencias de estos modelos de confrontación, hace que sean perfectamente tautológicos. Se justifican a sí mismos tratando de que se cumpla la profecía que lanzan sin buscar una relación adecuada con la realidad a la que se enfrentan. Pero también por ello, los hace aún más peligrosos pues no se permite un juicio crítico que evalúe la consistencia de los presupuestos que los inspiran y los efectos reales que generan.

En lo que sigue, quiero presentar algunas confrontaciones de este tipo en el contexto de la sociedad global actual. Esas relaciones y tensiones hay que enmarcarlas tras las reacciones que se han ido sucediendo tras los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001. Tras esos actos terroristas, se está desplegando un intento de redefinición de las reglas, que agudiza y radicaliza el anterior dominio hegemónico de algunas potencias occidentales sobre el resto del mundo, y que trata de disolver los débiles límites éticos, jurídicos y políticos que al poder de la fuerza se han ido oponiendo y construyendo en el ámbito de la sociedad global desde diversos frentes de resistencia y de oposición al dominio unilateral y antidemocrático.

2. Esquemas de confrontación: Las “buenas” razones para la guerra

2.1 “Razones” jurídicas y políticas:

En el actual marco geopolítico de confrontación, hay algunos esquemas de comportamiento que expresan esa voluntad de dominación. Entre ellos existe una continuidad. El que ahora comentaremos, tiene una naturaleza

jurídica, y se trata de la interpretación y aplicación del derecho en clave de lo que denomino de “dominio absoluto sobre la ley”; y el segundo, tiene una naturaleza más política, el llamado de la “guerra preventiva”. Aunque en realidad son dos caras de una misma moneda; y es el intento, expresado paradójicamente, de ejercer el poder legalmente y sin límites éticos y legales⁶.

2.1.1 Del dominio absoluto sobre la ley

Un ejemplo del primer esquema⁷ lo tenemos en el caso de la segunda guerra contra Iraq. Para justificar esta intervención militar, aunque se haga una interpretación que violenta el sentido que comúnmente se da a ciertos parámetros legales en el marco del Derecho Internacional, no por ello se pretende dejar de estar amparado por la legalidad, aunque los órganos competentes jurisdiccionalmente, como el Consejo de Seguridad de Nacio-

⁶ Como después indicaremos, este planteamiento no es sino el intento de reponer en la vida política y jurídica el esquema descrito por Hobbes como propio del estado por encima de la ley. El estado propiamente no comete injuria o acción antijurídica pues la fuente de la ley y no está sujeta a la misma (*Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1651], ed. y trad. de C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 172).

⁷ Otros ejemplos se podrían poner de posición abusiva en el ejercicio del poder, como por ejemplo, el llamado campo de concentración en la base militar norteamericana de Guantánamo (Isla de Cuba), donde Estados Unidos, tiene privados de libertad a los que presuntamente son miembros de la red Al Qaeda, sin ningún tipo de garantías procesales (sin acusación formal, defensa letrada, derecho a juez y a juicio justo ...) y sin respetar otros derechos fundamentales de quienes son los llamados por los captores “combatientes irregulares”. Como, según Estados Unidos, no son prisioneros de guerra no se les puede aplicar el Convenio de Ginebra. En realidad, tampoco son tratados como seres humanos, porque en ese caso tendrían que reconocerle al menos los derechos humanos internacionalmente reconocidos a partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos proclamada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1948. Cuando la propaganda política norteamericana habla de que todos estos supuestos terroristas son “basura humana”, ello tiene también una eficacia y una trascendencia jurídica. La basura humana no tiene los derechos de los seres humanos. Otro caso sería el afán liberticida de ese gobierno y algunos aliados con las reformas en la legislación antiterrorista tras el 11-S que deja sin contenido algunos de los principios ético-jurídicos reconocidos en el acervo occidental como límites a la propia legislación penal. Un ejemplo, entre otros, está en la adopción de reformas penales retroactivas (*nulla poena sine lege proevia*), como en Gran Bretaña en el caso de la tipificación del delito de falsas alarmas de ataques biológicos o químicos. La justificación que se dio por Tony Blair: “Esta es una medida excepcional, pero estos son tiempos excepcionales” (*El mundo*, 21 de octubre de 2001). Pero como por otro lado, la guerra contra el terrorismo es permanente, podría ser igualmente permanente la situación excepcional que se convierte así en lo normal.

nes Unidas que es el órgano que puede autorizar en el empleo de la fuerza con las actuales reglas, no lo avalen formalmente. Cuando se habla de un nuevo intento de “imperialismo” en la comunidad internacional por parte de potencias como Estados Unidos, en realidad no se suele percibir que no se trata de un intento de estar más allá de la ley, sino de someter el punto de vista de la ley, tal y como es comúnmente interpretada, al propio dominio ejercido. No se trata solamente de imponer la propia voluntad por encima de cualquier criterio, lo que sería la ley del déspota⁸, sino un tipo distinto de despotismo de la ley en función del déspota. El déspota, en este caso, entiende que su voluntad y su acción coinciden con la ley, aunque los intérpretes autorizados no le den la razón. Si el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas no amparó directamente la última intervención bélica en Iraq, peor para el Consejo⁹. El Gobierno de Estados Unidos y sus aliados, se presentaban a sí mismos como amparados por el Derecho Internacional, de modo que una aplicación unilateral y generalmente denunciada como abusiva, se postula dentro del marco de la ley (en realidad se solía decir que una Resolución del Consejo era conveniente – políticamente, para reunir fuerzas de los aliados –, pero no “necesaria” jurídicamente, pues la acción militar ya estaría legalmente autorizada desde la interpretación de la potencia hegemónica y sus aliados).

El intento de asimilar el propio punto de vista con el de la ley pueda ser algo cotidiano en la interpretación y aplicación del derecho, y es algo que los mecanismos para asegurar la heteronomía (ordinariamente los órganos jurisdiccionales) del derecho enfrentan en las controversias jurídicas al tratar de dar primacía a la objetividad de la regla (declarada así por los órganos competentes) sobre la opinión jurídica de los sujetos al derecho, y ello con independencia de los mismos. Sin embargo, aunque los sujetos a un régi-

⁸ Sobre la distinción entre la ley del déspota y el despotismo de la ley es interesante el análisis de F. Hinkelammert en *El grito del sujeto. Del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, DEI, 2ª ed., 1998, pp. 115-121. Sin embargo, entendemos que en el esquema que estamos comentando se da una interacción entre esos dos modelos.

⁹ La resolución 1441 del 8 de noviembre de 2002 del Consejo de Seguridad no autoriza ni explícita ni implícitamente el ejercicio del derecho a usar la fuerza armada contra Iraq. Cuando el párrafo 13 recuerda que “de seguir infringiendo sus obligaciones, se expondrá a graves consecuencias”, no anula el hecho de que el órgano legalmente ins-tituido para decidir “las graves consecuencias” subsiguientes es el Consejo de Seguridad, y no cualquiera de los Estados miembro de Naciones Unidas (cf. A. Chueca Sancho, “El derecho internacional ante la guerra de Irak” en *Cuadernos Cristianisme i justícia*, nº 117, febrero de 2003).

men jurídico¹⁰ traten en la lucha jurídica de imponer su punto de vista de la ley tratando de que los órganos competentes autorizados asuman como propia su posición, ello no anula la supremacía formal de los órganos decisorios. Aquí, en cambio, se trata de que la autoridad está desplazada en función de la propia interpretación. Para hacer coincidir la propia posición jurídica con el punto de vista de un sistema jurídico más allá de los órganos competentes y de la común *opinio iuris* de los expertos, se requiere reunir un poder y una autoridad mayor que el del resto de intérpretes autorizados. En este sentido, sólo así sería factible un dominio absoluto sobre la ley al margen de los mismos.

A partir de ahí, desde la creencia en que se reúne ese poder y esa autoridad mayor, se ejercita el chantaje de la generación de unas nuevas condiciones de las posiciones del espacio jurídico político internacional. Si el marco de Naciones Unidas quiere seguir siendo operativo y no ser sobrepasado por otro esquema organizativo, tiene que asumir el punto de vista de la interpretación que del Derecho se hace por la primera potencia militar y política del mundo, por lo que para ello debe legalizar de facto la situación (reconociendo la legalidad de actos posteriores al inicio de la guerra, como la ocupación del país por las fuerzas extranjeras) o a posteriori (reconociendo finalmente la legalidad de la intervención primera). En realidad no se trata con ello simplemente de una crisis del Derecho Internacional, sino de un intento de establecer una nueva configuración del poder para decir quién¹¹ está amparado por el Derecho Internacional, y por tanto de una distribución no oligárquica (Consejo de Seguridad) de la capacidad reconocida para legalizar acciones de fuerza, sino unilateral.

¹⁰ Como señala H. L. A. Hart, aunque se hable de soberanía de los estados en el ámbito del sistema jurídico internacional, ello no obsta a que éstos estén sujetos a un régimen de derechos y obligaciones, y ello a pesar de todas las dificultades que conlleva el estatuto jurídico del derecho internacional. Esta soberanía no es absoluta, pues ello remitiría a la idea de estado absoluto propia de los primeros siglos de la era moderna, lo que implica la idea de una “especie de Superhombre – un ser intrínsecamente a-jurídico, pero que es la fuente de derecho para los súbditos. Desde el siglo XVI en adelante, la identificación simbólica del estado y del monarca (“L’état c’est moi”) puede haber fomentado esta idea” (*El concepto de derecho*, trad. de G. Carrió de *The concept of law* [1961], Abeledo-Perrot, Buenos Aires, p. 272). Esta soberanía no es absoluta, a no ser que nos situemos en el paradigma absolutista al modo hobbesiano, y que precisamente está como trasfondo de la posición política discutida.

¹¹ En este sentido, es una lucha por la capacidad para decir y decidir el derecho (*iurisdictio*).

2.1.2 De la guerra preventiva

Este esquema de dominio sobre la ley y aún sobre cualquier intérprete autorizado, permite “justificar” jurídicamente también el esquema político de la llamada guerra preventiva o anticipatoria. No sólo se reivindica en el caso de la última guerra contra Iraq, sino como ejercicio legítimo y derecho permanente de defensa para lo que se interprete unilateralmente como amenaza para la seguridad en cualquier parte del mundo. Si el entramado jurídico-político generado tras la Segunda Guerra Mundial con la Organización de las Naciones Unidas¹², pretendía evitar y deslegitimar el empleo unilateral de la guerra¹³, aun por “razones preventivas”, sino había una agresión injusta y verificable, toda esta regulación y consenso político es quebrado por este modelo que entiende la guerra preventiva o anticipatoria como modo ordinario de hacer política internacional y de resolver las tensiones entre grupos. Con ello, estamos ante una reedición del modelo descrito por Hobbes en su *Leviathan*.

Para éste, la guerra es el estado normal de la vida humana, cuando no hay un poder absoluto (su Dios mortal) que someta y elimine la posibilidad de tensiones y confrontaciones. Las personas pacíficas deben hacer la guerra de conquista hasta alcanzar el máximo dominio sobre los otros, que por una pura proyección o presuposición irrefutable, desearían someter a los que pacíficamente querrían quedarse en los límites de sus posesiones. Dada la natural concupiscencia humana, si dos personas desean un mismo bien devienen enemigos. Y como es necesario que concurren en el mismo deseo, dada la naturaleza humana, la guerra entre ambos es inevitable y necesaria. Pero no se trata sólo de desear bienes en sentido material, sino el deseo connatural de los seres humanos de someter bajo el propio poder a los otros. En una situación de libertad, entendida como ausencia de un poder común¹⁴, la situación de guerra es lo *natural* entre los seres humanos.

¹² La *Carta de Naciones Unidas*, en su art. 2. 4 establece que los Miembros de la Organización en sus relaciones internacionales deberán abstenerse de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra otros estados, o “en cualquier otra forma incompatible con los Propósitos de Naciones Unidas”.

¹³ De ahí también el diseño del Capítulo VII de la Carta, y del art. 51 de la *Carta de Naciones Unidas*, que enmarca el ejercicio del “derecho inmanente de legítima defensa” en la autoridad del Consejo de Seguridad.

¹⁴ “Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto están en aquella condición que se llama guerra”, *Leviatán*, op. cit., p. 224.

Esta “lamentable” situación no cesará hasta que haya un dominio perfecto de uno sobre otro, o haya un poder superior que los someta a todos y elimine los conflictos por el terror y la obediencia. Este esquema se aplica hoy a las relaciones geopolíticas. Como no existe un auténtico estado mundial que someta plenamente a los desobedientes y conflictivos (los llamados estados canallas o gamberros), entonces cada estado puede actuar por su parte. Es más, como la capacidad de dominio depende del propio poderío militar, entonces parece “razonable”, que la máxima potencia militar del mundo sea el garante de la seguridad global. Esto no sólo es necesario, “si no que debe serle permitido”. Por ello, el Consejo tiene que aceptar el punto de vista del Gobierno de Estados Unidos en la interpretación de los medios adecuados para defenderse y en la interpretación de las amenazas para la seguridad. Deben actuar como “aliados”, para unir fuerzas, no como contrapesos o como un órgano que colegiadamente ejerce un poder. En el caso reciente de Iraq, por Estados Unidos se alegaba la no cooperación con el programa de desarme impuesto por el Consejo de Seguridad. La falta de colaboración es una actitud desobediente. Y un desobediente que no se aviene a respetar el mandato del poder instituido, genera una amenaza que debe ser eliminada (y eliminado). La “no cooperación”, y con ello, la *desobediencia*, sería para Estados Unidos y sus aliados la prueba irrefutable de su malicia y peligro, y por ello, la prueba del deseo de agredir y tratar de subyugar a otros estados.

Otra razón complementaria, y en fondo apoyada en la anterior, se alegaba por EE. UU. La posesión de armas de destrucción masiva, y la posibilidad de uso contra otras naciones, lo que generaría una situación de riesgo objetivo. Incluso se alegaba la disponibilidad de medios de agresión que se pudieran aplicar en breve espacio de tiempo, lo que además generaba una situación de riesgo inminente. Ahora bien, todavía, no han aparecido las famosas armas de destrucción masiva que tenía actualmente el régimen iraquí. Los inspectores de Naciones Unidas no las hallaron. Pero tampoco las fuerzas ocupantes en Iraq que están sobre el terreno desde el “final” de la guerra. Incluso se ha denunciado que los informes elaborados por los servicios secretos fueron “corregidos” por sus gobiernos para que fueran más convincentes en la presentación de la amenaza que suponía Iraq para la seguridad internacional. Así, por ejemplo, en el control del Parlamento inglés a su Gobierno, se denunció la inclusión de datos falsos sobre Iraq en los informes.

Sin embargo, para EE. UU., y sus aliados, todo ello no obliga a ninguna rectificación sobre su política respecto de Iraq, y su concepto de guerra preventiva. Ante la opinión pública de sus naciones y mundial se defendió esa respuesta amparados en la grave amenaza y riesgo inminente que suponía la existencia de poderosas armas de destrucción masiva dispuestas con la intención de ser usadas contra otros estados. Ellos mismos, cuando hablaban de estas “armas”, no tenían pruebas actuales y fehacientes para ser presentadas antes los aliados, y en su caso ante la opinión pública, y, sin embargo, *creían* en su existencia. Incluso tras la guerra, las siguieron buscando sin fortuna¹⁵. Se decía, que del hecho de que no aparecieran, no se podía derivar su no existencia. Podían haber salido al extranjero, estar en cualquier lugar del desierto enterradas...

En realidad, ellos habían supuesto la existencia de tales armas y que constituían un peligro inminente para la seguridad mundial, y esta presuposición era una consecuencia necesaria de la *desobediencia* de Iraq. Si no colaboraba, como EE. UU. entendía que debía hacerlo, es porque tenían tales armas y no quería renunciar al poder de agresión que les confería¹⁶.

¹⁵ Según un informe de finales de septiembre de 2003 de la CIA, en el que se reunía la información de 1400 investigadores (científicos, militares, expertos en espionaje) que buscaron pruebas de la tenencia de las armas de destrucción masiva, no se consiguieron evidencias de las mismas. En este momento el presidente G. W. Bush, seguía diciendo que Sadam Husein “escondió las armas y las dispersó. Pero creo firmemente que tenía armas de destrucción masiva” (El País, 25 de Septiembre de 2003). Días antes, la agencia “Associated Press tuvo acceso a un informe paralelo elaborado por un equipo de investigación que ha trabajado desde el final de la guerra en Irak con el único objetivo de encontrar pruebas de que Sadam tenía muestras del virus de la viruela, una acusación sugerida por Bush en múltiples ocasiones. Los laboratorios estaban abandonados hace años y los científicos fiables han contado que Sadam no tenía muestras del virus de la viruela y nunca intentó conseguirla” (ib.).

¹⁶ Por otra parte, las potencias aliadas, en particular EE. UU. y Reino Unido, sabían que años atrás en la década de los ochenta, había poseído esas armas, porque empresas de las grandes potencias se las habían vendido y ellas habían consentido su uso, y con las cuales el régimen de Sadam, aliado de nuevo de estas potencias a partir de los ochenta, combatió a Irán y exterminó a parte de la población kurda de su territorio. Pero entonces no se les atribuía a esa posesión por el régimen iraquí, el carácter de grave amenaza para la seguridad mundial ni de las grandes potencias, pues precisamente este régimen era *aliado*. Así las cosas, lo que marca la interpretación que se dé a las supuestas armas de destrucción masiva no es su tenencia por un estado o grupo armado, sino la supremacía de la fuerza de quien la tenga o en su caso el *carácter obediente o no de que quien las posea con el consentimiento del superior*. Si las posee la primera potencia militar del mundo, o sus aliados estratégicos, dispuestas para ser usadas, no se entienden como ninguna amenaza para la paz o la seguridad de todos, antes bien, se dice que con ese poder de aniquilación masiva disponible se aumenta la seguridad de todos.

Del mismo modo que para Hobbes era un presupuesto inamovible que si no se está plenamente bajo un poder, se está en situación de guerra permanente; para el gobierno de EE. UU. era un presupuesto inamovible que el régimen iraquí suponía una grave amenaza y un peligro inminente contra la seguridad de las naciones libres al no someterse en los términos que ellos entendían, al dictado del Consejo. La existencia de las armas de destrucción masiva y su alianza con la red terrorista de Al Qaeda (tampoco se ha demostrado que existiera durante el régimen de Sadam Hussein¹⁷), era una consecuencia necesaria de su actitud desobediente, de aquí derivaban una presunción *iuris et de iure* de culpabilidad (culpable de posesión de esas temidas armas con la intención de usarlas contra las naciones pacíficas y de cooperar con la red terrorista de Bin Laden), y por ello, debía asumirse como evidente y operar como si fueran reales tales circunstancias.

En un contexto intelectualmente análogo surge la propuesta de Hobbes de las invasiones preventivas: “No hay para el hombre más forma razonable de resguardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento del dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido”¹⁸. Quienes deben hacer la guerra son esos “pacíficos originarios” (los que se contentarían en sus modestos límites) que deben subyugar a los otros, quienes poseyendo una malicia connatural a la situación del estado de naturaleza (donde no hay, o no se acepta un poder que someta) son sus enemigos absolutos, por el simple hecho de existir sin

E. Ekaiser, muestra los datos de estas prácticas políticas y económicas acerca de estas armas en un ilustrativo artículo: “Los cooperadores necesarios de Sadam”, *El País* 16 de diciembre de 2003, p. 6.

¹⁷ Tras la captura de Sadam Hussein, el 13 de Diciembre de 2003, se anunció que en los interrogatorios se estaba indagando su conexión o apoyo a la red Al Qaeda. No deja de resultar paradójico que se trate de probar ahora algo que ya se había dado por probado *ex ante* como una de las principales causas justificatorias de la guerra.

¹⁸ *Leviatán*, op. cit., pp. 223-224.

aceptar el yugo del Leviathan. De ahí el imperativo de hacer la guerra de anticipación, como modo de resguardarse del futuro ataque que los otros pueden estar interiormente planeando¹⁹.

Este esquema sucinto de la guerra anticipatoria, está en conexión con una serie de supuestos que explica en su obra y que le otorgan inteligibilidad, así como una pretensión de justificación del mismo.

El primero de los supuestos, es el de los móviles de la acción en algunos tipos humanos; cuando nos habla de que *hay algunos* (los que presenta como *malos*), *que se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista*. Hay que advertir que esto no consiste necesariamente en estar practicando actualmente “actos de conquista”, sino en complacerse en contemplar esos actos de dominio. Por tanto, es también la capacidad de imaginación o fantasía del enemigo lo que le convierte en peligro para los demás, y no sólo la realización actual de esos actos, sin ello, no tendría sentido hablar de *anticipación*. Esta imaginación, para Hobbes, es fruto del deseo ilimitado de dominio propio de las personas, y por tanto un postulado de su construcción teórica sobre los móviles y el comportamiento de los seres humanos. Aunque existen grados en esas pasiones (lo que dará lugar a diversos tipos humanos), “las pasiones que fundamentalmente causan las diferencias de talento son principalmente el mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimiento y de honor. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, que es el deseo de poder. Pues las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino varias clases de poder. Y por tanto, un hombre que no tiene gran pasión por ninguna de estas cosas, sino que es, como dicen los hombres, indiferente, aunque pueda ser un buen hombre en la medida en que no ofende a nadie, no podrá, sin embargo, poseer una gran fantasía, ni mucho juicio, pues los pensamientos son para las pasiones como los exploradores y espías dispuestos al exterior de sus fronteras para encontrar el camino hacia las cosas deseadas, de donde procede toda firmeza del movimiento de la mente y toda su rapidez. Pues no tener deseo es estar muerto, tal como tener pasiones débiles es torpeza”²⁰.

¹⁹ Como presupone Hobbes, si alguien tiene bienes apetecibles, lo que puede esperarse es que otros vengán a invadirle: “si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengán probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida y de su libertad”, *Leviatán*, op. cit., p. 223.

²⁰ *Leviatán*, op. cit., pp. 176-177.

Estos móviles se articulan de modo diverso según los sujetos. Hay unos *locos* que al tener un deseo de poder exacerbado, generan ellos mismos inseguridad para sí y para los demás, lo que exige la *anticipación* de los otros. Este extremo es el de la locura: “tener pasiones más fuertes y vehementes por cualquier cosa que lo que ordinariamente se ve en otros, es lo que los hombres llaman locura”²¹. Pero estas pasiones que generan una diferencia en los talentos la explica Hobbes, no sólo en razón de la diversa constitución corporal (lo cual da lugar a diversos talentos dentro de una sociedad), sino también de las diversas pautas de socialización y educación (“de la diferencia en costumbres y educación”). De esto se puede derivar un juicio ontológico de peligrosidad entre las distintas culturas y sociedades que justifica la *anticipación* o la invasión de otras sociedades (locas o violentas en extremo por sus costumbres o educación). Esta es una de las causas de las guerras entre pueblos: “Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvaje de *América*, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho”²².

De la disposición de las pasiones surge un complejo equilibrio. No tener apenas pasiones o deseos, es igual a torpeza, incapacidad e inseguridad. Tener pasiones fuertes, un “fuerte de deseo de poder”, genera inteligencia, capacidad de anticipación en la lucha, búsqueda de seguridad. Tener pasiones vehementes, conduce a la locura, donde se pierde el sentido de la realidad, y por ello, se pone en peligro el propio poder y la propia vida. En este límite extremo, surge el límite del poder despótico, aquél que tiene un deseo fuerte de dominación y no conoce otras restricciones (legales, éticas, ...) que la cantidad de poder que pueda concentrar, y que lo despliega buscando preservar y no poner en peligro el propio poder. Por tanto, cuando crea que está en superioridad y no pelagra su poder, atacará.

Ahora bien, entre el poder despótico y la locura hay una invisible línea, que no se puede saber de antemano cuando se traspasa. Como la garantía de éxito de la operación dependerá de que se tenga un conocimiento perfecto de las fuerzas del enemigo, de la capacidad real de las propias, de la situación del campo de batalla y de las consecuencias que se generen en el

²¹ *Leviatán*, op. cit., p. 177.

²² *Leviatán*, op. cit, p. 226.

contexto con las acciones desplegadas, este conocimiento absoluto, no es humanamente posible. De ahí que un ataque “estratégicamente inteligente” por los riesgos asumidos realmente puede devenir un “ataque loco”; que genere más inseguridad para sí mismo y su bloque estratégico, que la seguridad que pretendidamente se quería alcanzar. Toda la inteligencia militar que se sea capaz de concentrar por los servicios de información y de espionaje, apoyados en los avances tecnológicos de la guerra que, por ejemplo, actualmente posee Estados Unidos y que le darían supuestamente una ventaja comparativa sobre fuerzas enemigas, no es capaz de asegurar el conocimiento perfecto para tomar una decisión estratégica plenamente inteligente. La inteligencia militar, no puede sustituir exitosamente a la sabiduría humana en la elaboración de criterios prácticos para la convivencia. La racionalidad estratégica no es suficiente para asegurar una actuación ni realista ni buena.

El segundo de los supuestos para nuestra consideración en este momento, es la calificación de los hombres buenos (los *tranquilos*) que no ofenden a nadie por que son “indiferentes” ante los bienes apetecibles por el deseo humano, y que serían esos que denomino “pacíficos originarios” y que quisieran permanecer en sus modestos límites, pero que deben anticiparse. Ahora bien, aquí Hobbes, muestra una contradicción interna en su planteamiento, pues la inteligencia, el “movimiento de la mente y toda su rapidez” penden de que sea excitado por el deseo. Entonces no se puede explicar cómo estos seres buenos, torpes y lentos (es decir, sin apenas capacidad de imaginación, se imaginan lo que los otros “malos” están fantaseando para atacarlos), y mediante ello puedan darse cuenta de la situación de peligro en la que están y anticiparse a los hábiles y rápidos, que será lo que deben hacer, como después nos dirá, para preservar su seguridad y sus bienes. En realidad, Hobbes, hábilmente tergiversa el punto de partida para poder justificar éticamente su posición. Pues él sabe, que en realidad son los “hombres malos” (*a sensu contrario*, en la medida en que sí ofenden a otros), quienes tienen la iniciativa para extender la dominación más allá de sus límites (guerra de conquista, que él presenta como defensa anticipatoria). Por ello, Hobbes, hace gala de una posición cínica e ideologizadora, pues sabe que quienes reuniendo más poder pretenden dominar el mundo, no son los más pacíficos, sino precisamente los más violentos; pero al asimilar en última instancia fuerza con legalidad y legitimidad, estos “malos”, son para él “buenos”. Aunque no son esos buenos indiferentes que no causan daño a nadie. Esos “buenos” del sentido común, son para él los “tontos” del senti-

do común, es decir, aquellos que no tienen la inteligencia maliciosa para darse cuenta de los riesgos y peligros que acechan la vida y actúan en consecuencia.

Pero si presentara el punto de partida real que él asume, se haría evidente que realmente quienes ponen en peligro la vida de los demás son los que pretenden dominar el mundo, y en su virtud, tienen (o pretenden tener) la capacidad para imponer sus reglas al mismo. Entonces, el enemigo de la humanidad sería quien tiene la “necesidad” de imponer unilateralmente su dominio a los demás y dictar las reglas, y no solamente unos locos violentos, que pueden ser combatidos y reducidos por el poder establecido. Con ello, su planteamiento perdería su capacidad de tergiversación ideológica. Igualmente, la mayor potencia militar del mundo, la que tiene una mayor capacidad mortífera y destructora, se presenta a sí misma frente al mundo como los líderes de los “buenos” o del “eje del bien”. Ni siquiera el estado que reúne el mayor poder de coacción del mundo, puede prescindir de la ideología en el sustento de su poder.

El tercero de los supuestos, es que todo tiempo “en que los hombres viven sin un poder común que los obligue, están en aquella condición que se llama guerra”. Para completar su planteamiento tiene igualmente que transformar tanto la idea de guerra como la idea de paz. ¿Cuál es la naturaleza de la guerra? “la guerra no consigue en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es de paz”²³. La guerra, que para el sentido común (el mismo que reconoce Hobbes) consiste en actos de lucha, al ser la disposición la lucha, subsume así el llamado tiempo de paz. Allí donde no se practican las hostilidades bélicas, que sería el tiempo de paz, es igualmente tiempo de guerra. Todo tiempo de paz es tiempo de guerra y toda guerra no es sino camino a la paz (sometimiento al poder para Hobbes). Todo tiempo extraordinario o excepcional pasa a ser ordinario o normal; y todo tiempo sin hostilidades pasa a ser excepcional.

A partir de este esquema, se puede producir una universalización de la guerra como mecanismo para asegurar la paz y la seguridad, y una inversión de la condición de los pacíficos. ¿Quiénes son en el fondo los más “pacifistas”? Quienes con más poder y fuerza despliegan la guerra para llegar al sometimiento absoluto del otro. Mientras más guerra se practique,

²³ *Leviatán*, op. cit., p. 225.

con más ahínco se persigue la paz. Si no hay guerra, entonces no hay esperanza de paz bajo el yugo liberador del Leviathan.

En este modelo hay sólo dos extremos, y una sola respuesta lícita a la pregunta radical desde la simplificación del escenario: ¿en qué bando está uno situado? El criterio para saberlo, consiste en examinar si hay una renuncia a tener un propio criterio desde el que evaluar al propio poder y a discrepar de la pertinencia y licitud de los medios despóticos²⁴ para conseguir el fin de la paz.

Por ello, Hobbes, defiende que debe permitírsele a quien procura su seguridad, “el derecho de usar todos los medios y realizar todos los actos posibles, sin los cuales no puede preservarse a sí mismo”²⁵. Ahora bien, perdería su eficacia este derecho si además no fuera acompañado de otro requisito: “el que los medios a usar²⁶ y la acción a realizar por un hombre sean o no sean necesarios para la preservación de su vida y de sus miembros es algo sobre lo que él, por derecho natural, debe decidir”²⁷. La persona del Leviathan, quien ejerce el poder de hacer la guerra asume ese atributo del estado de naturaleza²⁸: “el derecho de la espada no es otra cosa que

²⁴ Aquellos que no conocen límites legales, éticos o humanitarios, para alcanzar su objetivo.

²⁵ *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (1642), ed. y trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2000, p. 60. En *Leviatán*, nos dice “puesto que el fin de esta institución [del soberano] es la paz y defensa de todos, y que quien tiene derecho al fin tiene derecho a los medios, pertenece por derecho al hombre o asamblea con soberanía ser juez tanto para los medios de paz como para los de defensa, y también en los obstáculos y perturbaciones de esto mismo, y hacer todo cuanto considere necesario hacer de antemano para la preservación de la paz y la seguridad, temiendo la discordia en casa y la hostilidad del exterior; o, una vez perdidas la paz y la seguridad, para la recuperación de esto mismo. Y, en consecuencia, juzgar cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas” (op. cit., p. 272).

²⁶ En la guerra, se disuelve el “paradigma legalista” y las constricciones morales: “las nociones de bien y de mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay ley no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales” (*Leviatán*, op. cit., pp. 226-227).

²⁷ *De Cive*, op. cit., pp. 60-61.

²⁸ Y habría que decir, que para esta interpretación extremista que practica la política exterior norteamericana, la ONU no salva todavía con plenas garantías del estado de naturaleza en la interrelación en el ámbito internacional, por lo que deben ser reivindicados este derecho de autodefensa que tiene plena soberanía en el juicio de la amenaza y en la elección y adopción de medios pertinentes para su defensa, más allá de las regulaciones que existan sobre el *ius ad bellum* y sobre el *ius in bello*. Esta línea, se expresa

el poder de usar la espada según la voluntad del que manda, de ello se sigue que juzgar acerca de su uso correcto pertenece también a la misma persona”²⁹.

Los pacifistas, que también anhelan la paz (como los belicistas) y que, en cambio, denuncian la guerra y pretenden que se pueden articular otras formas de relación interhumana no basadas en la total sumisión, serían los colaboradores objetivos de la malicia humana. Hobbes, nos recuerda, “en vano reverencian la paz en su propio país quienes no pueden defenderse contra los extranjeros; y es imposible que puedan protegerse contra los extranjeros aquellos cuyas fuerzas no están unidas”³⁰. Como hemos visto, esta “defensa” incluye la invasión preventiva, da derecho a usar “todos los medios” y quien ejerce y lidera el poder de la espada, es la única instancia que puede juzgar acerca de la corrección de los medios empleados, para que no se quebrante la unidad³¹ de *la fuerza. Tertium non datur*.

Cuando se proyecta el *homo hominis lupus*, hay una construcción social, no sólo de los enemigos, sino de la imposibilidad misma de relaciones interhumanas pacíficas y cooperadoras. Y lo que se construye, no sólo es un programa intencional sino que a partir del mismo se orientan las prácticas que producen su eficacia *in re*. Entonces la realidad social parece dar la razón a quienes han postulado ese constructo como descripción de la realidad, y nos encontramos *verificado* lo que se ha proyectado. Así por ejem-

incluso la reserva del “derecho” de usar armas nucleares contra los enemigos de EE. UU. (también Reino Unido se ha reservado ese derecho en su política exterior).

²⁹ *De Cive*, op. cit., p. 126.

³⁰ Cf. *De Cive*, op. cit., p. 125.

³¹ Aunque el poder se pueda ejercer despóticamente en contra de la voluntad mayoritaria de sus representados en las sociedades democráticas (como muestra el caso reciente de la contestación y aún oposición de una mayoría de la ciudadanía que rechazaba la guerra contra Iraq, por ejemplo, en el caso de España), sin embargo, a pesar de que la voluntad del poder se pueda configurar desde sí misma, y por tanto, no siempre necesite contar con el apoyo y el consenso de la sociedad para llevar a cabo un programa de acción, este consenso no le es indiferente al poder. En el caso, por ejemplo de España, se han intentado varias estrategias para superar la crisis del consenso en la guerra contra Iraq, aunque ninguna haya obtenido los resultados queridos. Se ha tratado de ningunear o minimizar la oposición (todos los que no iban a las manifestaciones estaban con el gobierno, se decía, aunque las encuestas de opinión pública no le diera la razón al gobierno); se ha intentado estigmatizar la oposición como expresión de connivencia o de apoyo a la violencia terrorista; se ha intentado cooptar el espíritu de construcción pacífica reivindicado en las calles, tratando de señalar que el Gobierno compartía los mismos valores de pacifismo y solidaridad; por último, apelando a la legitimación de origen

plo, si se hace la guerra a otro país, y se trata a su gente *sub especie* de terrorista, se consigue reproducir aquello que se pretende supuestamente anular. El terrorismo que se combatía, al hacerlo con sus propios métodos (acciones muchas veces indiscriminadas con destrucción masiva de población civil y de sus medios de subsistencia) reproduce lo que pretendía eliminar. Al lobo que se combate con una ferocidad mayor e indiscriminada, le parecen seguir otros muchos; y lo cual, se enfrenta nuevamente con un incremento de la violencia aplicada. Entonces, el esquema proyectado revela toda su veracidad destructora. Sin embargo, este esquema sigue siendo prisionero de sí mismo. En este sentido, continúa siendo perfectamente tautológico pues no se accede a nada nuevo sino a verificarse a sí mismo. No hay ninguna novedad *in re* que no es sino conformación de lo real a partir de sí mismo. Con ello, tampoco hay ninguna posibilidad de novedad histórica ni de ruptura con las experiencias sociales de confrontación destructora.

2.2 “Razones” para las guerras religiosas y culturales:

Presentaré ahora algunos esquemas de confrontación que surgen a partir de algunas tensiones que en el marco de la interacción y de las relaciones de poder entre las culturas que en el contexto de la sociedad global se dan entre la ética política y la religión. Primero, abordaré la lucha que tras un lenguaje secularizado se enfrenta teológicamente con algunas expresiones religiosas, para tratar de legitimar la guerra contra el llamado fundamentalismo islámico, y que está como trasunto, entre otras, de la guerra de Estados Unidos contra el régimen talibán de Afganistán³²; y segundo, las luchas o guerras culturales que la civilización superior debe desplegar contra las inferiores. También aquí abordamos dos fenómenos conexos que están dentro de un mismo afán de dominio, pero que se expresan con diversos lenguajes, y que proyectan un mismo prejuicio cultural, a saber, que *dada* la superioridad de una formación cultural como la occidental, ésta tiene no sólo el derecho de corregir los aspectos más disfuncionales y violentos de otras formaciones culturales, sino también el mandato de sustituir en su globalidad a esas otras civilizaciones, cuya propia lógica cultural aboca a

democrático del poder para practicar políticas contestadas por la mayoría de la ciudadanía.

³² Guerra que comenzó a las pocas semanas del 11-S de 2001, y que todavía, en diciembre de 2003, sigue abierta y produciendo muertes de civiles afganos por los ataques de las tropas aliadas.

esas expresiones de violencia. Una vez más, la cuestión no es simplemente el rechazo de la violencia de la barbarie, con lo cual también estaríamos de acuerdo sino se confrontaran esos fenómenos con igual o mayor violencia y destructividad, sino el rechazo también del uso de medios despóticos para superar la barbarie violenta, que nos expone al desarrollo de una espiral de destrucción y deshumanización entre sujetos, religiones y culturas.

2.2.1 De las “razones” religiosas para la guerra justa contra el fundamentalismo

Según una visión bastante común de los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001, en ellos se estaría revelando la barbarie de la amenaza terrorista proveniente del fundamentalismo islámico que pretendería destruir no sólo una nación o un imperio, sino en última instancia la forma superior de civilización que han creado los seres humanos, la civilización moderna occidental; por eso, frente a ello habría que alinearse, o mejor, "alistarse" en el único bando posible y legítimo. Es el planteamiento de los “fukuyama” y los “huntington” del sistema.

Una visión de este tipo es la que se plantea en *La carta de América, razones de un combate*³³, donde sesenta intelectuales de Estados Unidos tratan de aportar el juicio ético y racional en ese escenario de confrontación que justificaría y obligaría a desplegar toda la fuerza bélica de que se sea capaz para eliminar la amenaza del mal que quiere acabar con la civilización humana. La agresión es interpretada como una grave amenaza para todos, no sólo para los directamente ofendidos, y el combate no es sólo para defenderse sino también para "defender los principios del hombre y de la dignidad humana"³⁴. Es decir, no se trata en último término de defender a

³³ *What We're Fighting For*, febrero de 2002, del Institute of American Values, http://www.propositionsonline.com/html/fighting_for.html. Citaré aquí la traducción ofrecida por el diario *Offnews info*, Buenos Aires, 10 de Marzo. Entre los firmantes de la carta se encuentran, Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Michael Walzer, Michael Novak... Incluso desde otro planteamiento y sin ser firmante, como el caso de Richard Rorty, el cual se sitúa en una posición de una cierta pasividad indolente frente a la diferencia de otras culturas a las que considera irreductibles por medio de una discusión racional para comprender las virtudes de los valores de la sociedad norteamericana; también podría sumarse a este frente de lucha (cf. Rorty, R., "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad" en *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, 1998).

³⁴ Cf. Álvarez Dorronsoro, Javier, "La Carta de América. Razones de una intervención". Ahora bien, como indica este autor, lo que no se discierne es si se trata de un problema de "conflicto de valores" o si se trata también de conflictos que surgen en respuesta a

una parte de población humana, sino de luchar por principios y valores ético-políticos *universales* que serían los de la sociedad norteamericana; tales como la dignidad humana por la que todo ser humano ha de ser tratado como un fin y no como un medio; como la igualdad entre todos los seres humanos; la libertad de culto y de opinión; y la condena del acto de "matar en nombre de Dios".

Es de destacar, que desde una supuesta posición intelectual secularizada se pretende, a su vez, erigirse en juzgadores de la corrección teológica de ciertas interpretaciones culturalmente atrasadas: "matar en nombre de Dios es contrario a la fe en Dios. Es la mayor traición posible a la universalidad de la fe religiosa". Llama la atención que esta tesis teológica no es expresada por ningún "parlamento de las religiones" sino por intelectuales que se sitúan en una perspectiva "laica". Ahora bien, tras esa afirmación con la que estarían de acuerdo la inmensa mayoría de los creyentes de las religiones actuales, y tras negar en coherencia la licitud de una "guerra santa o cruzada" porque implica "la negación misma de la fe religiosa, ya que transforma a Dios en un ídolo al servicio de los designios humanos"; *en cambio*, sostiene la licitud y el deber de hacer la guerra contra Afganistán para eliminar a los talibanes en nombre de una "guerra justa": "sucede que en ciertas circunstancias la guerra no sea sólo moralmente permitida sino hasta necesaria para responder a las ignominiosas demostraciones de violencia, de odio y de injusticia. Esto es lo que hoy sucede".

Como resultado tenemos lo siguiente: la sociedad norteamericana como portadora de una civilización universal, no puede tolerar la violencia que proviene de una interpretación cultural atrasada (que no habría secularizado las relaciones religión/estado-sociedad civil) y pretende aniquilar los valores universales de la dignidad humana en nombre de Dios y de la defensa de un régimen teocrático, y por tanto, afirma la justicia de matar a aquellos que quieren matar en nombre de Dios. Por tanto, se vuelve a incurrir en la posición de una guerra justa, que se presenta y justifica ahora como una guerra en nombre de la verdadera religión (la religión que racionalmente podría asumirse), y por ello esta guerra justa tiene también la dimensión de una guerra santa. Desde este planteamiento, se prohíbe matar en nombre de Dios, y se ordena matar a aquellos que matan o quisieran matar en nombre de Dios. Es decir, para acabar con aquellos que convierten a Dios en

acciones y conductas individuales y colectivas. Sobre esta carta, ver también "La guerra ideológica" de J. Vidal-Beneyto, *El país*, 16 de febrero de 2002.

ídolo al servicio de sus propios designios; Dios, nuevamente, tiene que convertirse en ídolo que permitiría justificar los deseos de quienes tienen destruir a los idólatras.

Otra justificación de la guerra, desde un trasfondo análogo y que resulta especialmente relevante, es la posición de Francis Fukuyama en sus recientes trabajos, en los que viene a reforzar las grandes líneas de la carta de América, en lo que entendemos que no se trata meramente de una interpretación ético política sino del exponente intelectual de un posicionamiento político de carácter hegemónico que delimita el programa de acción y el marco de enjuiciamiento frente a otras sociedades no occidentales.

Para éste, la presente fase de conflicto no expresaría sino la continuidad y profundización de un mismo proceso histórico: el "avance de la humanidad a lo largo de los siglos hacia la modernidad, caracterizada por instituciones como la democracia liberal y el capitalismo"³⁵. Esta es la fuerza primordial de la historia humana, la fuerza de universalización inscrita en la propia lógica de la modernidad, que "es un poderoso tren de mercancías que no descarrilará por los acontecimientos recientes (...) La democracia y los mercados libres seguirán expandiéndose a lo largo del tiempo como los principios dominantes de la organización del mundo". En este sentido, según Fukuyama, seguimos en el fin de la historia.

Ahora bien, trata de destacar en su análisis también el peso del factor cultural y religioso en el desarrollo de las sociedades y su papel en el conflicto entre ellas, haciéndose eco del "éxito" mediático que la interpretación de Huntington acerca del origen y de la dinámica de los conflictos sociales y su dependencia de la matriz cultural y en última instancia del tipo de religión que esté en su base. La modernidad tiene una base cultural, y donde mejor funciona es en las sociedades que han secularizado una cierta idea religiosa de base cristiana: "no es casualidad que la democracia liberal moderna surgiera primero en el Occidente cristiano, dado que la universalidad de los derechos democráticos se puede interpretar muchas veces como una forma secular de la universalidad cristiana"³⁶. Pero dado ya ese proceso en siglos anteriores³⁷ han ido siendo asumidos esos valores en otras formaciones culturales y religiosas, salvo el caso del Islam que es "el único sistema

³⁵ Fukuyama, Francis, "Seguimos en el fin de la historia", *El País*, España, 21 de octubre de 2001.

³⁶ *Ib.*

³⁷ Fukuyama, Francis, "No hay choque de civilizaciones", *La Nación*, Argentina, noviembre de 2001.

cultural que parece producir con regularidad gente como Osama Bin Laden o los talibanes, rechaza[ndo] de pies a cabeza la modernidad". El rechazo y odio hacia lo occidental nacería del resentimiento hacia el éxito de Occidente y el fracaso musulmán. Pero ello no es algo que parece abocar a un conflicto sin fin, sino a una fase coyuntural que será superada por Occidente, puesto que el *choque* se compone de una serie de acciones de retaguardia provenientes de sociedades cuya existencia tradicional está amenazada por la modernización, y a su vez, por su componente moral: el respeto por los derechos humanos³⁸.

La causa del conflicto para Fukuyama, entonces, sería el fracaso o la dificultad en dar el paso hacia la secularización de la vida social, la transición de una sociedad teocéntrica a una antropocéntrica, el paso de tratar de fundamentar el orden social y político en la autoridad divina o en la propia naturaleza humana, como según Fukuyama hiciera John Locke en tanto que autor decisivo para formación de la tradición liberal democrática. La ausencia del laicismo, parece ser hoy, "la principal línea divisoria entre el Islam y el Occidente".

Así las cosas, el conflicto en la presente fase se polarizaría entre la defensa de la racionalidad y la justicia que se atribuyen unilateralmente *in toto* a la civilización moderna occidental frente a la barbarie a que pueden dar lugar otras formaciones culturales como las sociedades islámicas en tanto que no se den las formas superiores de racionalidad que se despliegan en las primeras debido a sus atavismos, a la ausencia de un proceso de modernización y de secularización de la vida social, con el consiguiente desprecio o el sometimiento de la dignidad de la persona humana frente a las exigencias de defensa del sistema social y religioso.

De ahí que la civilización occidental dada su superioridad está en lucha por su universalización, que para Fukuyama sería una lucha con final victorioso (aunque "la transición a la modernidad *al estilo occidental* puede ser larga y dolorosa"³⁹).

En esta línea, y pese a las diferencias y pugnas dialécticas desplegadas entre Fukuyama y Samuel Huntington, consideramos que existe una profunda continuidad en el planteamiento de ambos autores para quienes en

³⁸ Id., "Seguimos en el fin de la historia"; id. "No hay choque de civilizaciones". Para Fukuyama, en este contexto se mostraría la superioridad intrínseca de los valores sociales del bloque occidental liberal, lo que determinaría su incontestable e indudable triunfo histórico, y por tanto, esa lucha tendría un final seguro y cercano.

³⁹ *Ib.* Subrayado mío.

última instancia la única forma de relación entre el bloque occidental y el resto de formaciones culturales o civilizaciones es la violencia de los conflictos bélicos o la aniquilación de otras formas culturales que sucumben ante la superioridad civilizatoria occidental. Mientras exista diversidad, estaría abierto el frente de batalla. Para Huntington, el triunfo final de la hegemonía occidental parece más un proceso agónico permanente, pues señala que “las líneas de ruptura entre civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro” (...) “Occidente, en la cúspide de su poder, enfrenta al no Occidente, cuyos anhelos de dar al mundo formas no occidentales, junto con la voluntad y recursos para conseguirlo son cada vez mayores”, por ello “el eje primordial de la política mundial serán las relaciones entre “Occidente y el resto del mundo”. Esta conflictividad permanente y estructural exige que “Occidente mantenga el poderío económico y militar necesario para proteger sus intereses respecto de estas civilizaciones”⁴⁰. En ambos autores, la lucha por la hegemonía de occidente es la forma *connatural* de relacionarse y de “comunicarse” con el resto de pueblos y de tradiciones.

Estos análisis y razonamientos, reflejan, a mi juicio, la perspectiva de quienes detentan más poder en el escenario global de confrontación. Planteadas así las cosas, habría un conflicto entre la racionalidad y la justicia que deberían predicarse de la civilización cristiana occidental y la sinrazón y dominación que se derivan de esa religión y cultura de base islámica.

2.2.2 De las “razones” para guerra cultural: ¿Civilización frente a barbarie?

La pregunta que habría que despejar es si realmente en esta situación hay un conflicto entre religiones (o la base religiosa de la civilización), al menos entre el Islam que produciría el fundamentalismo religioso frente a la religión cristiana occidental con su capacidad para permitir espacios para la tolerancia y para el respeto de la dignidad humana, o hay un conflicto entre la cultura moderna secularizada y antropocéntrica frente a culturas teocráticas. ¿De parte de quién estaría la razón, parece que habría que responder? La respuesta, a nuestro juicio, no puede ser el simple decantamiento por una opción, ya dada de antemano en la propia formulación del problema; si no más bien tratar de salir de un escenario de lucha a muerte, el cual se prosigue y amplifica por medio de los propios intelectuales. Si se pretende tener algún grado de lucidez acerca de la situación actual, hay in-

⁴⁰ “¿Choque de civilizaciones?” en *Foreign Affaire*, ed. castellana, 1993; también continúa la interpretación anterior remarcando esa polarización mundial en *El choque de*

tentar de desmarcarse de una discusión polarizada y maniquea para tratar de alzarse desde una perspectiva inclusiva, "en la que puedan vivir todos", en el fondo tratar de recuperar lo humano en una situación de mutua agresividad aniquiladora entre las dos posiciones. Por ello, mientras se plantee la discusión como defensa de la totalidad de un sistema social frente a lo que parece que representaría su negación histórica, no cabe posibilidad de discusión racional y de discernimiento ético del orden social. Sería un planteamiento de alineamiento bélico entre el bien y el mal, o se está conmigo (en su totalidad) o se está contra mí. Señala un dicho popular, que si te dan a elegir entre dos caminos, elige el tercero. Ese tercero, hoy, es negado y deslegitimado como una forma de cooperación y complicidad con la barbarie. Y sin embargo, creemos que es la única salida a la destructividad de la situación y no un alineamiento con ningún mal.

Si volvemos a la pregunta de anterior podemos considerar, ¿es siempre el cristianismo una religión en sí misma "buena", y el Islam "mala"?, o expresado con términos más actuales, ¿el fundamentalismo está en el Islam y el cristianismo siempre está a favor del ser humano?

Esta forma de preguntarse por la esencia ética de la religión, toma el hecho religioso como si de un producto invariable se tratara, como algo con cuyo contacto los sujetos se vieran siempre mecánicamente abocados a reproducir un único sentido del mismo. Se niega la historicidad y contextualidad constitutiva de la religión en tanto que hecho humano. Este hecho cobra diversos sentidos según los contextos en los que se va actualizando, y los sujetos que viven y recrean esta dimensión humana va resignificando la tradición en la que pretenden insertarse. No se trata de ningún problema de relativismo, sino de la apertura que estas tradiciones tienen, y por tanto de la complejidad y pluralidad de formas y de interpretaciones que van cobrando a lo largo de la historia humana.

Para tratar de esbozar una respuesta a la pregunta anterior podemos tomar, por ejemplo, las palabras de Bin Laden ante el 11-S, que bien podrían parecer una transposición actual de la agresividad cristiana desplegada en las cruzadas⁴¹.

civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Barcelona, 1997.

⁴¹ Tomamos para ello las siguientes citas de un ensayo de Franz Hinkelammert sobre esta cuestión, "La caída de las Torres" en *Revista Pasos*, nº 98, DEI, Costa Rica, noviembre-diciembre 2001. En un sermón donde se llama a las cruzadas, dice Bernardo de Claraval en el siglo XIII: "Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al

Ahora bien, como ha señalado Franz Hinkelammert⁴², cualquier cristiano con algo de criterio siente rechazo frente al texto de Bernardo y al hecho de las cruzadas, como cualquier musulmán con criterio siente rechazo frente a la interpretación que los terroristas hacen del Islam y frente a los atentados terroristas. El texto de Bernardo muestra un disfraz cristiano de la agresividad del imperio medieval europeo en su afán de conquistar Oriente Medio en nombre de una cruzada e igualmente la religión de los terroristas es un disfraz islámico de su negación de la civilización dominante.

Por ello, como resultado *la religión es completamente ambivalente*. Desde un punto vista *ético*, no podríamos decantarnos por las cualidades acerca de una religión de forma abstracta, descontextualizada y despersonalizada, por ejemplo, si hubiese siempre una religión "verdadera" y "buena" y otras su contrario. Por ello, *en* la religión tomada como algo separado de la experiencia humana no podríamos encontrar un criterio de discernimiento relevante sobre la misma al margen de la posición y disposición que adoptan los sujetos al tratar vivir religiosamente⁴³. De ahí que el criterio

enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el malhechor*. No peca como homicida, sino – diría yo – como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y *ven-gador de Cristo* en los malhechores. y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se le infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo" (*Obras Completas de San Bernardo*, Madrid, 1983, I, p. 503). Por otra parte, un cronista árabe del siglo XIII decía lo que sigue sobre los cruzados cristianos: "Aquí el Islam está confrontado con un pueblo enamorado de la muerte... Celosamente imitan a aquel que adoran; desean morir por su sepulcro... Proceden con tanta impetuosidad, como las polillas de la noche vuelan a la luz" (según cita de Deshner, K., *Kirche und Krieg*, Stuttgart, 1970, p. 266). Y Bin Laden, en nuestros días, parece retomar esa posición del "cristianismo" cuando tras el atentado de las Torres Gemelas declaró: "Aquí está América golpeada por Dios Omnipotente en uno de sus órganos vitales, con sus más grandes edificios destruidos. Por la gracia de Dios... Dios ha bendecido a un grupo de vanguardia de los musulmanes, la primera línea del Islam, para destruir América. Dios les bendiga y asigne un supremo lugar en el cielo...".

⁴² *Ib.*, p. 42.

⁴³ No se trata de un problema que dependa simplemente de los elementos fundantes de una tradición religiosa, sino de cómo esos elementos son vividos e interpretados en cada

estaría en su respectividad con el ser humano⁴⁴. Es decir, con el uso o manejo que los *sujetos* hagan de la religión para la construcción de las relaciones entre los seres humanos, bien al servicio de lógicas sociales inclusivas y respetuosas o por el contrario para articular relaciones sociales de dominación y destrucción entre individuos.

Por ello, frente a Fukuyama o Huntington habría que señalar que la lectura, vivencia y práctica de una religión como el cristianismo o como el Islam no depende simplemente de un problema de corrección teológica desvinculado de la eticidad propia que se despliega en toda manifestación religiosa, sino de su empleo al servicio de las lógicas de poder y de confrontación entre sujetos o bien de un uso emancipador de las mismas.

La otra parte de la pregunta que nos hacíamos al inicio de este apartado era si, en el caso de que no fuera el conflicto estrictamente religioso, lo fuera entonces de carácter cultural. Es decir, sería el conflicto entre una cultura (buena), como la moderna occidental; avanzada, secularizada, respetuosa de la libertad y de los seres humanos, frente a otras, como la cultura islámica que no ha desarrollado suficientemente la separación entre la esfera religiosa y la social, es decir, como diría Fukuyama, su ausencia de "laicismo"⁴⁵, que entorpecería el reconocimiento de valores universales que están en la base de la cultura moderna.

Así las cosas, volveríamos otra vez a estar decantados en una polaridad maniquea. Si queremos estar de parte de un programa cultural de base humanista frente a otra que permite desarrollar el fundamentalismo religioso, ya estaríamos supuestamente alineados para luchar desde la primera.

momento de su historia. Seríamos completamente ingenuos si para juzgar la "calidad moral de las religiones" se atendieran, por ejemplo, a sus textos fundacionales. La historia de las religiones es, también la historia de la inversión ideológica de sus preceptos fundamentales. Del "no matarás" como precepto religioso, se ha derivado en no pocas ocasiones la "obligación" de matar en nombre de Dios. La libertad humana en relación con las instituciones religiosas es en buena medida lo que otorga la significación real e histórica de éstas.

⁴⁴ Tomamos aquí el planteamiento de Zubiri en relación con la des-sustantivización que opera de los fenómenos morales y del mundo humanizado. No hay entidades moralmente buenas "en sí", si no por la relación con el ser humano: "Todo bien y todo mal es bien o mal para alguien. Pero no son relativos. No se trata de relatividad sino de respectividad" (*Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992, p. 225).

⁴⁵ Como defiende Fukuyama "Hobbes, Locke y Montesquieu respondieron a los horrores de la Guerra de los Treinta años, y otras contiendas, afirmando que era preciso separar la religión de la política para asegurar, ante todo y por sobre todo, la paz civil", "No hay choque de civilizaciones", op. cit.

Siendo esto así, las culturas subalternas (por su relación con la cultura hegemónica en el orden mundial) tendrían ya un mandato imperativo de transformación conforme al proceso habido por parte de la cultura superior⁴⁶. "La" cultura "buena" tiene la legitimidad para corregir o castigar a culturas mal desarrolladas, de donde volvemos no ya a una situación de guerra entre religiones sino de guerra entre culturas⁴⁷. Por ello no hay simplemente diversas posiciones legítimas confrontadas, sino realmente una jerarquización axiológica y racional que no permite escapar a la prelación entre el bien y el mal.

¿Cómo desarmar esta guerra cultural? Creo que debemos volver a inventar una tercera opción que escape a la destructividad de las otras dos.

Por ello, podemos señalar, que del mismo modo que desde un punto de vista ético, la religión es completamente ambivalente, también, la cultura, o mejor, *las culturas son completamente ambivalentes*; porque su significado *lo generamos nosotros*, si sirve para la guerra o sirve para la paz, para la reproducción de la vida o para la producción de la muerte. Podríamos decir que se trata de un problema general del ser humano de *su relación* con las mediaciones institucionales, sean religiosas, culturales, legales o económicas, lo que va decidiendo la significación ética de las mismas. En este sentido, cuando estas mediaciones se absolutizan y operan *como si* estuvieran por encima de los seres humanos pueden destruirlo, porque se elimina "la vida humana concreta como fuente de discernimiento"⁴⁸.

Ello supone que al igual que se ha operado la "desacralización" de la religión al centrar el criterio de su discernimiento en la subjetividad⁴⁹ del ser humano, también debemos operar una "desculturización" de la cultura⁵⁰,

⁴⁶ Sobre este asunto, puede verse el interesante trabajo de Srinivasa Rao en "Las perspectivas filosóficas de la asimetría cultural y los retos de la globalización, en Fernet-Betancourt, R., (ed.), *Culturas y Poder*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

⁴⁷ Este parece ser uno de los temas fuertes de nuestro tiempo, que muchos siguen amplificando en la actualidad. Véase, v. gr., el número monográfico sobre las "guerras culturales" del ABC. *Cutural*, nº 538, mayo de 2002, Madrid.

⁴⁸ Cf. Hinkelammert, F., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José, 1998.

⁴⁹ Como ha señalado Franz Hinkelammert, "la libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con las instituciones, en la cual el sujeto somete a éstas a sus condiciones de vida", *Crítica de la razón utópica*, 2ª ed. rev., Bilbao, 2002, p. 306.

⁵⁰ Véase Fernet-Betancourt, Raúl, "Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Una introducción", texto de la conferencia tenida en el IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Bangalore, India, Sep-

que debe ser entendida no como algo sustantivo y dado que está más allá de los sujetos que son constituidos desde ella, para poderla entender como un proceso social complejo y ambiguo, abierto a la transformación y a la resignificación de las propias tradiciones desde los autores del proceso cultural: los seres humanos. Por ello la significación ética de una cultura depende de la posición y de la disposición que los sujetos adopten en sus prácticas con respecto a sus tradiciones culturales.

Desde lo anterior, podemos entonces plantear la cuestión de la supuesta bondad *intrínseca* de la cultura moderna, en tanto que defensora de la libertad y de la igual dignidad de los seres humanos frente a otras formas opresivas de cultura. El supuesto base que dotaría de superioridad a esta cultura y la hace expandirse e ir transformando otras culturas es su humanismo. Es la defensa del ser humano, que originalmente se interpreta como un legado religioso (propia de su tradición judeo-cristiana) pero que después se asumiría en clave meramente moral y secularizada. En definitiva sería su "antropocentrismo" y la prohibición de matar (su rechazo a los sacrificios humanos) lo que la dota de fuerza y de universalidad, según se nos dice por la propia visión hegemónica acerca de la misma.

Sin embargo, no consideramos que ese sea el signo decisivo de lo que realmente esa modernidad ha desplegado en el mundo en su relación con otros pueblos en los últimos siglos. Señalaba Ellacuría que desde los pueblos del tercer mundo se rebelaba una "indignación hacia la modernidad"⁵¹.

tiembre de 2001, y publicado en *Culturas y Poder. Interacción y asimetría entre culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, 2003.

⁵¹ Si como postulaba Ellacuría se mira la realidad de la sociedad mundial desde las mayorías populares, se pone al descubierto realmente la función que los altos ideales de la modernidad jugarían realmente en la configuración de la sociedad mundial.. Y es que el Primer Mundo, desde la lógica que rige la sociedad global, no se dirige al Tercer Mundo, para extender universalmente sus logros éticos políticos. Para afirmar su compromiso con la "democracia" y los "derechos humanos". Detrás de estas generosas proposiciones, se encierra un proyecto económico y político muy distinto. El cual se observa cuando se mira fuera de sus fronteras, que es donde se está manifestando la realidad del proyecto que ideológicamente se dice tener. Y es que dentro de las sociedades desarrolladas, y en el mejor de los casos, se podrán generalizar estas propuestas, pero en cambio, no les interesa como valor universal. Por ello, tendrán que defender y asegurar estas "conquistas", manteniendo en la sociedad global una postura antidemocrática y el desconocimiento o violación de los derechos más básicos de las mayorías de la sociedad global. Para un análisis de esta cuestión, puede verse de este autor: "Quinto Centenario de América Latina" (1989), *Cuadernos Cristianisme i justícia*, nº 31, 1991; "Utopía y profetismo" (1989) en *Mysterium Liberationis*.

¿Por qué?, ¿es que estos otros pueblos están en contra de la emancipación humana de las diversas formas de opresión, es que son "antropófagos"?

Creemos que no. La resistencia frente a la modernidad no es a la propuesta humanista que contendría, sino más bien a la larga historia de agresiones contra los diversos pueblos, en diversas épocas y regiones que se le pueden imputar a los "occidentales"⁵².

Todas esas agresiones, se han hecho en cambio con la conciencia limpia y sin culpa de ningún tipo, antes bien, se presenta y se entiende a sí misma como portadora de salvación para la humanidad, siendo los pueblos sometidos los verdaderos responsables de su destrucción cultural, social, económica y ecológica⁵³.

¿Cómo se ha operado ese proceso, cómo se pasaría de la defensa universal del ser humano a su negación, teniendo en su origen un carácter anti-sacrificial?

Como ha señalado Franz Hinkelammert, se ha operado un uso despótico de las instituciones de las que se predica que son absolutamente justas y racionales, y desde ellas se da la exigencia de dominar al mundo entero como si de fieras salvajes e irracionales se tratara⁵⁴.

Esas instituciones sacrosantas de la modernidad, como no deja de recordarnos Fukuyama, son la democracia liberal y el respeto de los derechos humanos de un lado, y la instauración del mercado libre o del capitalismo, del otro. En nombre de la racionalidad y de la justicia de unas instituciones superiores se ha desplegado a lo largo de los últimos siglos una voluntad de poder y dominación sobre diversos pueblos, culturas y sobre la propia naturaleza.

En la sociedad burguesa el derecho central que jerarquiza y regula al resto de derechos es el de propiedad. La persona entendida como individuo, tiene el derecho a vivir en una sociedad burguesa, lo que implica, a su vez, que se le niegue cualquier derecho a vivir en otro tipo de sociedad. Vivir (en el supuesto de las culturas *subalternas*) o buscar (en el caso de los dis-

Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación, J. Sobrino y I. Ellacuría (eds.), Madrid, 1990.

⁵² Desde el reverso de esa lógica que se pretende triunfante, se evidencia, en cambio, el alto grado de violencia cultural, económica y ecológica a la que se ha sometido y se somete a otras sociedades.

⁵³ Cf. Hinkelammert, F. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", *El vuelo de Anteo. Crítica de la razón liberal*, J Herrera (ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 80-81.

⁵⁴ *Ib.*, pp. 104-105.

conformes con esa jerarquización) una sociedad diferente a la burguesa, se transforma entonces en la negación del sistema de derechos humanos. Por tanto, la oposición a la sociedad burguesa es considerada como una renuncia a la vigencia de los derechos, y los opositores a la misma son convertidos en *enemigo absoluto* sin derechos humanos reconocidos por la sociedad burguesa⁵⁵. Con ello, esta sociedad reproduce el despotismo y la intolerancia, en contra de las cuales se levantó frente a la sociedad feudal⁵⁶.

De igual forma, la imposición del "mercado libre" o "capitalismo" como institución suprema de la vida económica frente a las cuales los seres humanos tienen una condición subalterna conlleva formas de exclusión humana. El actual proceso de globalización neoliberal sólo permite reconocer, para que el mercado funcione *sin distorsiones* (sin límites éticos, sociales y ecológicos que alteren o restrinjan la propia dinámica del mercado) derechos del propietario en el mercado. Con ello, se reconocen derechos tanto a personas jurídicas como a las personas naturales, de modo que la empresa aparece como sujeto de derechos humanos, con la tendencia a reducir los derechos humanos fundamentales a aquellos que sean compartidos por las mismas. Los derechos que se refieren a la satisfacción de las necesidades básicas o que se vinculan con el respeto a la naturaleza, son olvidados o directamente negados en cuanto entrarían en conflicto con el ámbito de acción de la "libertad de mercado", y por ello, pueden ser sacrificados⁵⁷. Si frente a otras sociedades y frente a los reformadores de la propia sociedad moderna se desató el fundamentalismo cultural que occidente desplegó con el colonialismo y con la persecución de la disidencia; ahora con el sometimiento de la sociedad global a las leyes del mercado, se está generando una forma de "imperialismo económico"⁵⁸, y que no es sino una forma de fundamentalismo del mercado⁵⁹.

⁵⁵ Hinkelammert, F., "La rebelión en la Tierra, rebelión en el Cielo: el ser humano como sujeto", en *Anuario Iberoamericano de Derechos Humanos (2001-2002)*, Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2002, p. 283.

⁵⁶ Como ha recordado este autor, "el colonialismo con sus destrucciones de todas las culturas no-burguesas, genocidios y etnocidios en el mundo entero, el trabajo forzado de siglos de esclavitud liberal, la guillotina de la revolución francesa y la masacre de la comuna de París forman un gran conjunto que atestigua este despotismo e intolerancia de la cultura burguesa" (ib.).

⁵⁷ Hinkelammert, F., "El proceso actual de globalización y los derechos humanos", en *El vuelo de Anteo*, op. cit.

⁵⁸ Tullock, Gordon, "Economic Imperialism" en *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*, Buchanan, James (ed.), Michigan, 1972.

⁵⁹ Cf. Stiglitz, Joseph E., *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid, 2002.

En estas condiciones, la única relación permitida a los individuos frente a las instituciones sociales es la del sometimiento ciego. Por ello, la justicia sólo es entendida como conformidad y cumplimiento de la legalidad que marca la sociedad de mercado. En este sentido, como define Friedrich Hayek, “la justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta”⁶⁰. Las reglas a las que se refiere Hayek son las leyes del mercado, el derecho de propiedad y la libertad contractual, lo cual constituye las “únicas reglas morales”⁶¹. Por tanto, lo que se hace en el mercado y se produce desde él, es justo por sí mismo. Por ello no es posible una crítica del mismo en nombre de sus resultados, aunque genere condiciones de muerte para muchos seres humanos y para la propia naturaleza.

En esta sociedad, lo único que se permite es una racionalidad de tipo instrumental y fragmentaria, donde no se cuestiona la racionalidad de los fines ni la corrección de las consecuencias humanas o ecológicas de la actividad social; y que tiene como correlato una idea de justicia funcional a la reproducción de este tipo de orden social, por la cual la corrección de las acciones se evalúa por el cumplimiento estricto de las reglas impuestas por la racionalidad de mercado sin tener en cuenta razones de índole humanitaria o de factibilidad social como criterio de discernimiento de la justicia de las reglas.

Por ello, debemos tratar de recuperar la defensa universal del ser humano más allá del tipo de racionalidad y justicia que impone la sociedad moderna y que conlleva la crisis del ser humano en nombre de la sociedad de mercado.

3. Más allá del arte de la guerra: la recuperación de los derechos humanos

Frente a la guerra en diversos subsistemas por la hegemonía total que está generando una crisis de las relaciones sociales en la sociedad global necesitamos postular la igual dignidad de cualquier persona humana, como fundamento de la convivencia en la sociedad global, y con ello, postular también el horizonte ético de la democracia, que excluye la construcción y funcionamiento de un orden social que considera a los individuos, particu-

⁶⁰ Hayek, Friedrich A.: “El ideal democrático y la contención del poder”, en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 56. Cita tomada de Hinkelammert, F., *Crítica de la razón utópica*, op. cit.

⁶¹ “Entrevista”, *Mercurio*, Santiago de Chile, 19 de abril de 1981.

larmente a los que habitan en el Sur de la humanidad, como meros objetos de dominación económica, política, social, cultural o religiosa.

El artículo 1 Declaración Universal de Derechos Humanos establece como correlato de la igual dignidad de los seres humanos el deber de fraternidad: “dotados como están los seres humanos de conciencia y razón deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. A pesar del enunciado que puede ser criticado desde el realismo político por su ingenuidad y candidez, se revela hoy en el contexto de la sociedad global como camino para un *nuevo realismo político*. Tomar como presupuesto práctico para la convivencia la dignidad humana, la fraternidad en la común dignidad se revela no como una propuesta ingenua sino perfectamente realista. A estas alturas de la experiencia histórica de la humanidad, podemos reconocer que no se trata sólo de un ideal normativo para *bien vivir*, fundamentado en buenas razones; sino de un ideal para *poder vivir* que hay que tomar en serio si se quiere no sólo ser justos frente a los demás, sino simplemente, seguir existiendo humanamente, y por ello, en sociedad. Sin este presupuesto, que rechaza tratar despóticamente a los demás, y por tanto, como meros objetos de explotación y dominación, y que impide universalizar el paradigma de la guerra como pauta de comportamiento social, la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”⁶². Por ello, debemos maximizar la práctica de la fraternidad y no la práctica de la enemistad. Frente a la construcción social de la enemistad dentro del paradigma del arte de la guerra, necesitamos proyectar y practicar la fraternidad en el arte de la paz, como fundamento para articular tramas sociales pacíficas, cooperadoras y emancipadoras entre los seres humanos, en suma, la construcción de un mundo habitable y respirable en el que se pueda vivir. Ello no elimina la posibilidad de tensiones y conflictos, sino que encamina de modo diverso la solución de los mismos, pero excluye las “soluciones” aniquiladoras de las partes en conflicto.

Hobbes percibe con plena lucidez a dónde lleva su planteamiento. Sin embargo, la solución que propone a este horizonte práctico criticado es la traslación del paradigma de la guerra en el estado de naturaleza a la sociedad civil constituida por medio de la obediencia ciega al poder y el temor sacral a su potencia. Los “buenos ciudadanos” que se saben continuamente sujetos al poder que se cierne sobre ellos, pueden continuar ahora la guerra de la naturaleza por medios civiles. La dominación ahora podrá estar san-

⁶² *Leviatán*, op. cit., p. 225.

cionada legalmente, y el poder, será, en su caso, el brazo ejecutor de los que quebrantan los pactos y los contratos civiles. Las víctimas de la depreciación legalizada por los contratos, serán ahora sacrificadas en el altar de las instituciones jurídicas⁶³. También frente a otros pueblos “salvajes” subsiste la condición de guerra. Hobbes permite expandir la guerra a todos los subsistemas sociales más allá del estado de naturaleza. En este sentido, la lógica de la globalización neoliberal, practicando una verdadera “revolución conservadora”, participa de esta extensión que entiende la economía como instrumento de guerra entre los diversos actores; la política como una vuelta a la sumisión en el estado policial; la religión la como práctica del exorcismo para destruir las caras del diablo⁶⁴ en la tierra; la cultura como proceso de modernización impuesta⁶⁵, y por ello, alienador.

Otro camino parece necesario. El respeto a la voz de los otros, incluso de aquellos que siendo más en el planeta carecen de poder para ejercer sus derechos humanos, la promoción de la satisfacción de sus necesidades, como estrategia para confrontar la violencia estructural que multiplica el modelo de globalización impuesto por las grandes potencias. Las amenazas globales, no surgen simplemente de algunos violentos que puedan ejercer el terrorismo indiscriminadamente. La violencia estructural sobre la que se pretende asentar el orden en la sociedad global, donde las mayorías populares del planeta no pueden controlar sus destinos económicos, culturales, políticos y religiosos, posibilita la generación y expansión de esas amenazas. Antes se solía hablar de la amenaza de la pobreza y de la destrucción del medio ambiente. Hoy sólo se permite reconocer como tal la “amenaza del terrorismo”. Creo que hay hoy una fuente de mayor amenaza para el conjunto de la humanidad y que multiplica la expansión de la tres citadas, pobreza, crisis medioambiental⁶⁶, y terrorismo: es la amenaza de la destrucción de relaciones sociales por la proyección del paradigma de la guerra como principio orientador de las interacciones sociales. No necesitamos ni “justicia infinita”, ni “libertad duradera”, buscamos más bien la construc-

⁶³ Hayek, pensador neoliberal, en la línea de la modernidad hobbesiana, como antes indiqué nos recuerda la esencia de la libertad en la “sociedad libre”, cuyas “únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato”.

⁶⁴ Bush, en la lógica del fundamentalismo de los “cristianos renacidos” en auge en EE. UU, veía en Sadam Husein la cara del diablo.

⁶⁵ Cf. J. Habermas y J. Derrida, “Europa: en defensa de una política exterior común”, *El País*, 4 de junio de 2003.

⁶⁶ Como sabemos las guerras (en sentido amplio), no son el mejor camino para una relación adecuada con la naturaleza.

ción de las condiciones de posibilidad del ideal kantiano de la “paz perpetua”, una paz que no sea la que rige en los cementerios. Ello supone, como ha mostrado Franz Hinkelammert, la necesidad de recuperación de los valores humanos en términos cualitativos no reducidos a ningún cálculo de utilidad, más allá de lo que se realiza desde el sistema hegemónico. Ello exige, a su vez, la denuncia de este "cálculo de vidas" en nombre de los derechos de *todas* las personas, lo que abre la vía para el cuestionamiento y el control de esas instituciones y las prácticas sociales con el objetivo *minimizar* y no de maximizar la producción histórica de muertes.

Juan Antonio Senent de Frutos
senent@us.es

Gerd-Rüdiger Hoffmann

Philosophie und Interkulturalität in Afrika

Zu Beginn möchte ich kurz etwas zu den Begriffen *Philosophie* und *Interkulturalität* ausführen, um dann drei Thesen aufzustellen, die von der Themenstellung, vor allem dem vorgegebenen Kontext Afrika, ausgehen, aber im Sinne meines Verständnisses von Philosophie darüber hinaus weisen. Für mich begründet sich dieses Herangehen von daher, dass ich davon überzeugt bin, dass die Beschäftigung mit *Philosophie und Interkulturalität* ausgehend vom afrikanischen Kontext eben nicht nur neue Erkenntnisse und Schlussfolgerungen für Afrika hervorbringen kann, sondern Bedeutung auch für Europa und alle sich *hochentwickelt* und *industrialisiert* oder gar *zivilisiert* nennenden Regionen der Erde hat. Ob es gegenwärtig allerdings ein institutionalisiertes Interesse in diesen Regionen an dieser Fragestellung gibt, das ist zu bezweifeln.

Wenn sich dann doch ein Interesse im akademischen Bereich herausbildet, dann könnten das neuhegelianische *Programm vom Ende der Geschichte* bzw. die *tina-Politik* (*there is no alternative*) dazu beigetragen haben. Denn das ist manchmal der Vorteil der Ideologieproduktion in der Demokratie, dass nämlich auch Gegenentwürfe möglich sind. Letztlich ist es unerheblich, ob das *Bewusstsein von der Krise* oder die Müdigkeit *nach den endlos langen Siegen* den Blick auf tatsächliche oder vermeintliche Alternativen zur *mcdonaldisierten abendländischen Überlegenheit* lenkt.

Dass die Alternativen sich in einer Spannweite zwischen Romantisierung (Léopold Sédar Senghor: *Car tu es noire, et tu es belle.*) und friedlicher wie bewaffneter Revolution (Kwame Nkrumah: *The tactics of guerrilla warfare must be subordinate to the strategy of the revolutionary war.*) bewegen, das muss einkalkuliert werden, macht die Sache aber nicht leichter. Denn ob die Gegenentwürfe selbst lediglich im Ideologischen befangen bleiben, das hat m.E. nicht unwesentlich damit zu tun, ob philosophisch-reflektierend **und** politisch der Gegenstand behandelt wird oder eben nur auf der Grundlage aktueller partikulär-politischer Interessen nach dem Nutzen innerhalb eines überschaubaren Zeitraumes, der sich im Einklang mit Medienkonzernen und Großindustrie immer mehr in Legislaturperioden misst, gefragt wird.

„Philosophie“

Eine wortgeschichtliche Ableitung von *Philosophie* führt über *Φιλοσοφία* zu der ursprünglichen Bedeutung *Φιλοσοφος* (*Freund der Weisheit*), also zum Griechischen. Was banal scheint, ist im Kontext Interkulturalität Afrikas bereits ein Problem. Denn methodisch könnte sich die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie Philosophie und Interkulturalität in Afrika sich zueinander verhalten von zwei unterschiedlichen Prämissen ausgehen:

Die erste mögliche Prämisse: Der aus dem Griechischen hergeleitete Philosophiebegriff wird als allgemeingültig unterstellt, um dann zu überprüfen, ob in Afrika sich Denkformen entwickelten, die darunter zu fassen sind.

Alternativ dazu die zweite mögliche Prämisse: Der aus dem Griechischen hergeleitete Philosophiebegriff wird als Spezialfall anerkannt, gleichzeitig aber als vorläufiger Arbeitsbegriff jeder heute praktizierten akademischen Philosophie akzeptiert, um dann zu überprüfen, ob nach dem Zurkenntnisnehmen afrikanischer Philosophien ein weiter zu fassender allgemeinerer Philosophiebegriff notwendig wird, der das Denken des *Freundes der Weisheit* (*Φιλοσοφος*) wie auch das Denken des *mwenye hekima* (Swahili: wörtlich *Besitzer von Weisheit*) erfasst, oder ob Philosophie dann nur noch im Plural in dem Sinne gedacht werden darf, dass keine invarianten Merkmale im Vergleich von afrikanischen und europäischen Philosophien sich feststellen lassen.

Nach einer langjährigen Beschäftigung mit afrikanischer Philosophie hat sich bei mir der in klassisch-westlich-marxistischer Philosophieausbildung erworbene Begriff von Philosophie und der Begriff davon, was Philosophieren bedeuten sollte, deutlich gewandelt. Dennoch verstehe ich unter *Philosophie* nach wie vor alle Versuche, die auf rationale Erkenntnis gerichtet sind – also Nachdenken, das Denken über das Denken, zum Gegenstand haben –, universelle Erkenntnis anstreben und die Stellung der Menschen zueinander und zur Natur – also ihre Tätigkeit und ihr Verhalten in der Welt – begreifen und begründen wollen. Dabei schließe ich selbstkritische Reflexion ein, die Merkmal eines jeden Philosophierens ist.

Dieses Vorgehen steht nun allerdings konträr zu Positionen, die meinen, es wäre dem Gegenstand afrikanische Philosophie unangemessen mit einem (europäischen) Vorbegriff von Philosophie sich afrikanischer Philosophie zu nähern.

Unter *Philosophie* verstehe ich ebenfalls eine Disziplin, in der sich Philosophinnen und Philosophen in der Regel professionell mit den bisherigen Resultaten eines so definierten Denkens in Lehre und Forschung beschäftigen und an der systematischen Fortführung als philosophisch bezeichneter Fragestellungen arbeiten.

Die zweite Variante bezüglich des genannten Verhältnisses zwischen Philosophie und Interkulturalität im Kontext Afrikas schien deshalb für mich die einzig praktikable im Rahmen eines Projektes von interkultureller Philosophie zu sein. Allerdings dürfte auch sie inzwischen stärker an einige Bedingungen geknüpft sein.

A) Zuerst müsste eine radikale These zumindest als Möglichkeit akzeptiert werden, nämlich, dass auch in Afrika entstandenes philosophisches Denken legitimiert ist, ausgehend von hier entstandener Begrifflichkeit Philosophien aus europäischer Tradition kommend genauso grundsätzlich infrage zu stellen, wie das von Europa aus gegenüber afrikanischen Philosophien selbstverständlich ist. Anders gesagt, wenn ich behaupte, dass ein allgemeiner und interkultureller Begriff von Philosophie wesentlich nur mit einem Vorbegriff von Philosophie möglich ist, dann muss das auch ausgehend von einem in afrikanischer oder asiatischer oder südamerikanischer Tradition gewonnenen Vorbegriff von Philosophie möglich sein.

Auch hierbei wären, grob gesagt, ebenfalls zwei Varianten möglich:

Erstens, ausgehend von den aus afrikanischen Traditionen gewonnenen Begriffen von Philosophie und Weisheit, die de facto jeweils als allgemeingültig unterstellt werden, wäre dann zu überprüfen, ob außerhalb Afrikas sich Denkformen entwickelten, die als weise oder philosophisch zu bezeichnen sind und deshalb in afrikanischer Begrifflichkeit aufgehen könnten.

Zweitens könnte es um die Frage gehen, ob nicht auch von afrikanischem Philosophie- bzw. Weisheitsverständnis ausgehend und in Auseinandersetzung mit europäischer Philosophie es möglich wäre, einen neuen Philosophiebegriff zu entwickeln, der allgemein genug sein müsste, um afrikanische wie europäische Traditionen und alle anderen Philosophien zu umfassen. Es ist also die Frage, ob auch ein afrikanischer Philosophiebegriff als Arbeitshypothese Ausgangspunkt für einen noch zu erarbeitenden allgemeinen zeitgemäßen Philosophiebegriff sein könnte, der Besonderheiten anderer Traditionen nicht dadurch eliminiert, indem er die eigene Besonderheit zur Allgemeinheit erhebt.

B) Weiterhin sollte als Bedingung beim Verwenden des in der Variante 2 genannten Vorbegriffs von Philosophie im Kontext Afrikas gelten, dass *afrikanische Philosophie* nicht meinen kann, es gäbe nur eine Philosophie, die für den gesamten Kontinent Geltung hätte. Auch diese Feststellung ist banal, weil niemand auf die Idee käme, dass das Benutzen des Ausdrucks *europäische Philosophie* meinen müsste, dass so etwas wie eine einheitliche oder gar einzige europäische Philosophie existierte. Mit Bezug auf Afrika ist das nicht selbstverständlich. Allerdings macht es m.E. unter dem Gesichtspunkt von Genesis und Ideologiekritik einen bedeutenden Unterschied, ob die Einheit bzw. eine einheitliche afrikanische Philosophie als Reaktion auf die Dominanz „abendländischer Philosophie“ begründet werden soll, wie etwa bei Cheikh Anta Diop, oder ob *afrikanische Philosophie* die von Afrikanerinnen und Afrikanern selbst zwar nicht zu erkennende, aber kollektiv von ihnen gelebte Philosophie bezeichnen soll, wie von Placide Tempels behauptet. Noch etwas anderes ist, wenn *afrikanische Philosophie* als Begriff für Nicht-Philosophie in Afrika erhalten muss, die Behauptung nämlich, dass das Typische der afrikanischen Philosophie darin bestehe, dass sie nach westlichem Verständnis keine Philosophie sei.

C) Schließlich, es sollte mit größerer Selbstverständlichkeit unterstellt werden, dass Philosophie in Afrika ein interkulturelles Projekt war und ist. Das gilt ohne Zweifel in doppelter Bedeutung: *Erstens* betrifft es das Verhältnis Afrika – Europa. Es geht um die Tatsache, dass Philosophie in Afrika vielleicht stärker als in anderen Regionen seit der Kolonialisierung durch die Europäer im Schatten der vermeintlich siegreichen Werte – Religion, Philosophie, Recht – stand und vielleicht deshalb sich u.a. dadurch behaupten musste, Beziehungen zwischen kulturellen Leistungen Europas, einschließlich der Philosophien, und originären Denkansätzen herzustellen, die den Bedürfnissen nach Emanzipation und Befreiung Afrikas entsprachen. *Zweitens* betrifft es die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Kulturen, Religionen und philosophischen Ansätzen innerhalb Afrikas.

Afrikanische Philosophinnen und Philosophen, so lässt sich vermuten, haben deshalb mehr Erfahrung als ihre europäischen Kolleginnen und Kollegen im Umgang mit ursprünglich fremden Philosophien. Allein die daraus resultierende notwendige Sicht im Spannungsverhältnis von Kritik und Aneignung sollte lehrreich auch für westliches Philosophieren sein.

Angemerkt sei an dieser Stelle, dass die anregenden und verdienstvollen Arbeiten Paulin J. Hountondjis, in denen er von der These ausgeht, *afrikanische Philosophie* sei eine *Gesamtheit von Texten, die von Afrikanern*

verfasst und von den Autoren selbst als philosophisch qualifiziert werden, in mindestens zwei Punkten problematisch ist. Einmal könnte damit eine Aufgabe philosophiehistorischer Forschung zu gering bewertet werden, nämlich indigene philosophische Traditionen, einschließlich oraler Traditionen, zu rekonstruieren bzw. ihre Wandlungen unter interkulturellen Aspekten zu erforschen. Zum anderen könnte der Eindruck entstehen, dass *afrikanische Philosophie* an Hautfarbe gebunden sei.

Letzteres würde zum Beispiel bedeuten, dass die Arbeiten zur äthiopischen Philosophie von Claude Sumner nicht zur afrikanischen Philosophie zu rechnen wären. Es würde auch bedeuten, dass die *Aristotelesdebatte in der afrikanischen Philosophie* lediglich um den Nachweis bemüht sein dürfte, dass Aristoteles schwarze Hautfarbe hatte und deshalb, nicht wegen des Einflusses seiner Ideen auf Afrika, als afrikanischer Philosoph zu bezeichnen sei. Hountondji selbst hat in seinen Schriften die „Definition“ zur afrikanischen Philosophie nicht nur relativiert, sondern *Kultur*, *Pluralismus* und *afrikanische Philosophie* als Problembegriffe eingeführt.

Manche Debatte wäre heute leichter zu führen, wenn die Philosophie der alten Griechen als interkulturelle Angelegenheit eingeführt worden wäre. Das wäre angemessen und hätte immerhin den Vorteil, dass Debatten über „Aristoteles als Afrikaner“, die Bedeutung der wissenschaftlichen Leistungen der alten Ägypter für die griechische Philosophie oder die Leistungen Aspasia aus Milet bei der Entwicklung der politischen Philosophie Athens nicht konfrontativ geführt würden.

Damit bin ich bereits beim Begriff *Interkulturalität*, der im Kontext der afrikanischen Philosophie zu erklären ist.

„Interkulturalität“

Zu akzeptieren, dass – wie Kant es mit dem originellen Wort *Überschritt* ausdrückt – Unterschiedliches und scheinbar Gegensätzliches sich in einer *neuen Ordnung* wiederfinden können, eine von vernünftigen Menschen nach *reifer Überlegung* geplante und zur Ausführung gebrachte Ordnung, die wie die *Dämmerung* den alten Tag verlängert, aber die neue Nacht bereits zulässt und *durch allmähliche Zwischengrade* diesen *Wechsel unschädlich* gestaltet, das könnte Anliegen von Interkulturalität im Zusammenhang mit Philosophie und Philosophieren sein.

Der aus dem Griechischen kommende lateinische Ausdruck für *Zwischenwelten* – *inter-mundia* – könnte passen, um das Problematische, nicht Endgültige zu erklären. Auf jeden Fall steht *inter* für Relationen.

Offensichtlich ist, dass die Herausbildung einer globalen Menschheitskultur nicht nur Konferenzen und Seminare beschäftigt, sondern im *richtigen Leben* in sehr problematischer Form stattfindet. Philosophie hat sich dazu zu verhalten, was aber kritische Selbstreflexion voraussetzt.

Deshalb werden es vor allem **drei Programmpunkte zur interkulturellen Philosophie** sein, die uns interessieren sollten:

1. Interkulturelle Philosophie wird das Komplizierte im **Globalisierungsprozess** für die innerphilosophische Debatte und für die gesellschaftliche Entwicklung selbst mit Analysen und Argumenten begleiten müssen, wenn sie Humanität und Befreiung befördern will. *Befreiungsphilosophie* in diesem Sinne kann sich eben nicht nur fernab von wirtschaftlicher und politischer Bedrängnis mit abgehobenen Debatten über Freiheit an sich leisten. Befreiungsphilosophie hat die Bedingungen für Freiheit mitzudenken und wohl auch den Anspruch, dass die Akteure dieser Philosophie auch Akteure im praktisch Politischen sind. Das aber verlangt methodisch und inhaltlich unter den Bedingungen der Globalisierung nach dem *Inter*, nach *inter-mundia* und nach – wie Bloch sagt – *Multiversa der Kulturen*.

2. Zu schreiben ist eine **neue Geschichte der Philosophie**. Dabei kann es nicht nur darum gehen, unter der weiter wirkenden Dominanz abendländischer Philosophie auch andere Philosophien (hier die afrikanischen Philosophien) zuzulassen. Der eurozentristische Standpunkt wäre nicht überwunden, wenn die Auswahl weiterhin einzig von westlicher Philosophie als Institution getroffen werden dürfte. Zu akzeptieren ist in diesem Zusammenhang, dass es nicht nur eine einzige für alle Philosophien gültige Sprache gibt.

3. Wenn Philosophie dialogisch sein will, was den bisher beschriebenen Sachverhalten nur angemessen wäre, dann kann es nicht nur um Verhältnisse jeweils unterschiedlicher Philosophien zur westlichen Philosophie gehen, sondern um viele Dialoge ohne nur einen Fixpunkt. So gesehen geht es tatsächlich um **Polylog** und die Entwicklung entsprechender **Methoden** und einer internationalen **Konferenzkultur**, die Dialog nicht mit wechselseitigen Monologen und daraus folgender Vereinbarungen zur Toleranz gleichsetzt.

Philosophie ist nie nicht-interkulturell

Die folgenden Thesen müssen (leider) von der Prämisse ausgehen, dass interkulturelles Philosophieren sich gegenwärtig noch immer gegen die Dominanz „westlicher“ Philosophie erst durchsetzen will. Dabei schließe ich nicht einmal aus, dass auch im interkulturellen Philosophieren selbst europäische Philosophien dominant sind. Deshalb, nicht etwa weil afrikanische Philosophien als marginal betrachtet werden, richten sich die Thesen und Aufgabenstellungen mit kritischer Komponente stärker an europäische Philosophien als an afrikanische. Damit ist formuliert, afrikanische Philosophinnen und Philosophen zukünftig eben nicht mehr lediglich als Objekte interkultureller Forschungen zu betrachten, sondern sie als gleichberechtigte Partnerinnen und Partner innerhalb von Projekten interkulturellen Philosophierens zu akzeptieren.

Andererseits wird auch für Afrika gelten müssen, dass *Philosophie* sowohl durch inhaltliche als auch durch methodische Kriterien bestimmt ist. Auch gilt, dass jeder Vorbegriff von Philosophie – egal ob in Afrika oder in Europa entstanden – bereits interkulturell angelegt ist.

Ich stelle also hiermit meine drei knapp gehaltenen Thesen vor, um die Diskussion im Arbeitskreis I „Philosophie und Interkulturalität in Afrika“ herauszufordern:

These 1: Es gibt keine rein nicht-interkulturelle Philosophie, weder in Afrika noch irgendwo auf der Welt. Invariantes Merkmal einer jeden Kultur ist es, aufnahmefähig für Neues, also ursprünglich Fremdes, zu sein. Philosophie als Teil und Moment jeweils konkreter Kultur ist in herausragender Weise damit befasst, diesen Prozess und die eigene Rolle dabei zu reflektieren. Jede Philosophie hat allein deshalb stets interkulturelle Elemente, hat sie diese nicht, dann ist sie kein Teil bzw. Moment von Kultur. Dann handelt es sich, streng genommen, nicht um Philosophie.

These 2: Wenn wir Afrika auf der Landkarte der Weltphilosophie haben wollen, und das wollen wir, dann ist eine neue Einstellung in der geschriebenen Philosophiegeschichte notwendig. Afrikanische Philosophie ist dann nicht nur auf diese Landkarte aufzunehmen, sondern auch sowohl arbeitsteilig als Spezialisierungsrichtung innerhalb der akademischen Philosophie wie als Bestandteil allgemeiner Philosophiegeschichte neu zu verorten.

These 3: Im systematischen Bereich der Philosophie ist methodisch eine neue Form des Dialogs einzuführen, wenn Interkulturalität als konstitutives Merkmal von Philosophie entwickelt werden soll. Das heißt zuerst, in allen philosophischen Disziplinen afrikanische Philosophie zur Kenntnis zu neh-

men und nicht wie bisher, afrikanische Philosophie neben den einzelnen philosophischen Disziplinen als exotische Spezialdisziplin lediglich zu dulden.

Die m.E. aus diesen Thesen abzuleitenden **Aufgaben** möchte ich in drei Punkten zusammenfassen:

1. Es ist notwendig anzuerkennen, dass Interkulturalität ein normales Phänomen und die tatsächliche Bewegungsform von Philosophie in der globalisierten Welt von heute ist. Die Aufgabe wird sein, auch in institutionalisierter Form diesen Prozess so zu gestalten, dass die Vielzahl der Sprachen der Philosophie als produktive Herausforderung und nicht als durch Dominanz einer philosophischen Sprache zu überwindendes Hemmnis betrachtet wird. Zu überwinden sind verbreitete Einstellungen, die afrikanische Philosophie als Gefahr für „abendländische“ Rationalität sehen oder als Rettung vor der Diktatur der Vernunft romantisch verklären. Vorläufig könnte auch afrikanische Philosophie an afrikanischen Universitäten wie an europäischen als Spezialgebiet ein stärkeres Gewicht erhalten, weil zuerst einmal in Afrika wie in Europa und überall ein Nachholbedarf im Wissen bezüglich afrikanischer Philosophie besteht.

2. Notwendig ist eine neue Sicht auf die Geschichte der Philosophie, die ganz selbstverständlich die Geschichte philosophischen Denkens auf dem afrikanischen Kontinent in eine Weltgeschichte der Philosophie einbezieht. Gelöst wäre diese Aufgabe, wenn es möglich wäre, eine nach regionalem Ordnungsprinzip konzipierte Weltgeschichte der Philosophie mit dem ersten Band unter dem Titel *Die Geschichte der afrikanischen Philosophie – Ursprünge und Entwicklung einer vergessenen Philosophie im Multiversum der Weltphilosophie* zu beginnen, gefolgt von Asien, Europa, Amerika und Australien. Vielleicht wäre es sogar notwendig, auch nach chronologischem Ordnungsprinzip mit dem alten Ägypten, also Afrika, zu beginnen, nach Europa (dem alten Griechenland) bzw. Asien (u.a. Kleinasien) zu kommen und außerdem teilweise parallele Entwicklungen in China und Indien abzuhandeln.

3. Philosophie in ihrer systematischen Form von Lehre und Forschung muss neue Formen des Dialogs entwickeln. Afrikanische Philosophie kann nicht als monoliter Block gegenüber der ebenfalls als monoliten Block aufgefassten „abendländischen“ Philosophie ins Spiel der Interkulturalität geworfen werden. Sicher werden nach wie vor auch regionale Gesichtspunkte und Ordnungsprinzipien in der neu zu schreibenden Philosophiegeschichte eine Rolle spielen müssen. Dabei wird dann mehr zu Bewusstsein kommen,

dass auch die abendländische Philosophie eine regionale Geschichte der Philosophie ist, die allerdings genau wie die afrikanische Philosophie immer dann besonders interessant war, wenn sie auf andere philosophische Traditionen traf, ob im Dialog, mit Herrschaftsanspruch oder ursprünglich Fremdes aufnehmend. Wichtiger aber wird werden, innerhalb der philosophischen Disziplinen Leistungen afrikanischer Philosophinnen und Philosophen als afrikanische Philosophie zur Kenntnis zu nehmen. Einfach gesagt, das hieße, Erkenntnistheorie oder Logik, Rechtsphilosophie oder politische Philosophie, Philosophiedidaktik oder Technikphilosophie, feministische Philosophie oder Ästhetik usw. wären als Disziplinen auch innerhalb der afrikanischen Philosophie zu verorten.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: *Interkulturelles Philosophieren* bezeichnet das Unterfangen, sich zu vereinbarenden inhaltlichen wie methodischen Kriterien unterwerfend aus unterschiedlichen Perspektiven mit *Horizontabschreitung* und *Horizontüberschreitung* kritisch und selbstkritisch zu beschäftigen und besonders über die so denkbaren Überschneidungen zu kommunizieren und die dabei entstandenen Resultate systematisch zu publizieren, zu lehren und als Ausgangspunkt für neue Fragestellungen in philosophiehistorischer und systematischer Forschung zu setzen.

Professionelle Bemühungen dieser Art fasse ich unter dem Begriff *interkulturelle Philosophie* zusammen. Afrikanische Philosophie dürfte dabei einen herausragenden Platz einnehmen, weil gerade sie – neben den philosophischen Entwürfen von Frauen – zu den am meisten vernachlässigten und als Nicht-Philosophie denunzierten Philosophien gehört. Diese systematischen und philosophiehistorischen Aspekte sind dabei nicht Selbstzweck, sondern es geht um den Beitrag der Philosophie zur bewussten Gestaltung der Globalisierung durch Befreiung von scheinbaren Sachzwängen.

Was hier die Form einer Definition angenommen hat, kann dennoch lediglich Erklärung sein. *Interkulturelle Philosophie* wird Problembegriff sein müssen, was bedeutet, dass das Philosophische und Kulturelle auch in der Verbindung *interkulturelle Philosophie* nicht nur besonders Wertvolles oder Edles oder Vernünftiges hervorhebt. Nicht zum *Offiziellen erniedrigt*, nicht nur Definition vom *Stachel der Kritik* befreit (Theodor W. Adorno), sondern auch das nicht unbedingt Faktische, das nicht bis zuletzt Berechenbare und das nicht planmäßig Steuerbare werden erklärt werden müssen. *Interkulturelle Philosophie* wird sich nicht darauf beschränken dürfen, lediglich eine planmäßig aus unterschiedlichen Philosophien unterschiedlicher kultureller Kontexte erzeugbare neue Philosophie zu bezeichnen.

Literatur zum Thema (Auswahl)

Adorno, Theodor W. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1977

Bloch, Ernst. Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main 1985

Blumenberg, Hans. Matthäuspassion. Frankfurt am Main 1988 (Horizontabschreitung, S. 7-20)

Diop, Cheikh Anta. Nations Nègres et Cultures. Paris 1955

Eboh, Marie Pauline. The Woman Question : African and Western Perspectives. In: Nagl-Docekal, Herta; Wimmer, Franz M. (Hrsg.). Postkoloniales Philosophieren: Afrika. Wien/München 1992. S. 206-214

Fornet-Betancourt, Raúl. Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität – Band 4). Frankfurt am Main 1998. S. 148-166

Hoffmann, Gerd-Rüdiger. Afrikanische Weisheitsphilosophie. Anmerkungen zu den Arbeiten von Henry Odera Oruka (Kenya) und Kwame Gyekye (Ghana). In: Perspektiven afrikanistischer Forschung. Beiträge zur Linguistik, Ethnologie, Geschichte, Philosophie und Literatur – X. Afrikanistentag, Zürich, 23. - 25. September 1993. Köln 1994. S. 173-186

Hoffmann, Gerd-Rüdiger. Afrikanische Philosophie im Dialog mit westlicher Philosophie. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität – Band 4). Frankfurt am Main 1998. S. 60-88

Hoffmann, Gerd-Rüdiger. Afrikanische Weisheitsphilosophie und Philosophiebegriff. In: Conceptus. Wien, XXII. Nr. 56 (1988). S. 77-91

Hountondji, Paulin Jidenu. Sur la philosophie africaine – Critique de l'ethnophilosophie. Paris 1977 (dt.: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Hrsg. von Gerd-Rüdiger Hoffmann. Berlin 1993)

- Kant, Immanuel. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsberg 1763 (Werke in zwölf Bänden. Band 2. Frankfurt am Main 1977)
- Kimmerle, Heinz. Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg 2002
- Konersmann, Ralf (Hrsg.). Kulturphilosophie. Leipzig 1996
- Lölke, Ulrich. Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität – Band 10). Frankfurt am Main 2001
- Mabe, Jacob Emmanuel. Stichwort „Philosophie, afrikanische“. In: Mabe, Jacob Emmanuel (Hrsg.). Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichworten. Wuppertal/Stuttgart 2001. S. 493-496
- Madu, Raphael Okechukwu. Intercultural Conflicts in African Philosophy. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität – Band 4). Frankfurt am Main 1998
- Moritz, Ralf; Rüstau, Hiltrud; Hoffmann, Gerd-Rüdiger (Hrsg.). Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin 1988
- Neugebauer, Christian. Die Aristotelesdebatte in der afrikanischen Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin, Nr. 11 (1990). S. 1091-1099
- Nkrumah, Kwame. Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution. London 1964
- Nkrumah, Kwame. Handbook of Revolutionary Warfare. London 1968
- Senghor, Léopold Sédar. Liberté 1. Négritude et Humanisme. Paris 1964
- Senghor, Léopold Sédar. Wir werden schwelgen, Freundin. Gedichte. Hrsg. von Rainer Arnold. Berlin 1984
- Sumner, Claude. The Source of African Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man. Stuttgart 1986

Tempels, Placide. Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956

Tradition et modernisme en Afrique Noire. Rencontres Internationales de Bouaké. Paris 1965

Ugirashebuja, Octave. Perspective pour le développement d'une pensée interculturelle en Afrique. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie (Concordia Reihe Monographien). Aachen 1996. S. 55-66

Unesco (ed.). Teaching and Research in Philosophy: Africa (Studies on Teaching and Research in Philosophy Throughout the World – I). Paris 1984

Wenzel, Hans-Eckardt. Gras in S. In: Booklet zur CD „Wenzel & Band. Grünes Licht“. Berlin/Hamburg 2001. S. 22

Wimmer, Franz Martin. Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie. In: polylog. Wien, Nr. 1 (1998). S. 5-12

Gerd-Rüdiger Hoffmann

Gerd-Ruediger.Hoffmann@t-online.de

