

**ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: FILOSOFÍA
INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD**

***INTERVIEW WITH RAÚL FORNET-BETANCOURT:
INTERCULTURAL PHILOSOPHY FACING POST-TRUTH***

ENTREVISTADO: RAÚL FORNET-BETANCOURT

Aachen, Alemania

ENTREVISTADOR: RAÚL LINARES-PERALTA

Veritas. Observatorio de la verdad

Fecha: 15-03-2023

BREVE CURRICULUM VITAE



Raúl Fornet-Betancourt, nacido en Cuba, es doctor en filosofía por las universidades de Aachen y de Salamanca. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen.

Es además catedrático honorario en la Universidad de Aachen así como profesor honorario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Actualmente

es director del Instituto ISIS, de Eichstätt, y de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (www.eifi.one).

Ha recibido, entre otras distinciones, el Premio Internacional de Filosofía Karl –Otto Apel, el Doctorado Honoris Causa por la Universidad del Zulia en Venezuela y la Universitätsmedaille de la Universidad de Eichstätt. Es fundador y director de Concordia. Revista Internacional de Filosofía. Es el iniciador y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur así como del Programa de Diálogo con Cuba. Es además el iniciador y organizador de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Es también miembro de la *Société Européenne de Culture*.

Entre sus trabajos destacan: *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México 1992), *José Martí* (Madrid 1998) ; *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil 1995), *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte* (Frankfurt 2000), *Transformación intercultural de la filosofía*, (Bilbao 2001); *Transformación del marxismo en América Latina* (México 2001); *Filosofía e interculturalidad en América Latina* (Aachen 2003); *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid 2003); *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (Aachen 2004); *La interculturalidad a prueba* (Aachen 2006); *Interculturalidad y religión* (Quito 2007). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* (Barcelona 2009); *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (Aachen 2009); *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde* (Paris 2011). *Interculturalidad, crítica y liberación* (Aachen 2012); *Interkulturalität und Menschlichkeit* (Aachen 2013); *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (Aachen 2016); *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica* (Aachen 2017); *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías* (Aachen 2019); *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz* (Aachen 2021), *De la soledad* (Granada 2023).

Trabajos suyos ha sido traducidos al coreano, francés, inglés, italiano, polaco, portugués, ruso, serbio, español y alemán.

ENTREVISTA

BOLETÍN VERITAS: En su obra Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual (Madrid: Trotta, 2004) entabla un diálogo con algunos de los filósofos latinoamericanos más reconocidos: Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro, y llega a la conclusión de que sus análisis

padecen una suerte de ‘déficit de interculturalidad’. Casi 20 años después ¿Cómo valoraría la situación actual de las filosofías latinoamericanas?

Raúl Fornet-Betancourt: Agradezco la pregunta; y especialmente agradezco que en ella se me pregunte por la situación actual de la filosofía en América Latina en plural. Pues, como en otras regiones del mundo, también en América Latina el desarrollo de la filosofía sigue un curso marcado por una innegable diversidad de planteamientos, enfoques, perspectivas de solución de las cuestiones discutidas y, por supuesto, de las posturas o convicciones personales desde las que se reflexiona. Es bueno, pues, hablar en plural de “filosofías latinoamericanas”. Sin entrar en detalles sobre esta pluralidad de la filosofía en América Latina, diría, para empezar mi respuesta por este punto, que dicha pluralidad se ramifica obviamente en múltiples manifestaciones, pero que, a mi parecer, se puede “agrupar” en dos grandes líneas que marcarían los polos de la tensión central que caracteriza, siempre desde mi punto de vista, la vida filosófica en la actual América Latina. Me refiero, por una parte, a la línea que, por razones de brevedad, llamaré la línea tradicional que trabaja desde el convencimiento de que la filosofía latinoamericana es hija de la filosofía occidental y que, en consecuencia, su quehacer debe obedecer al esfuerzo por aportar al desarrollo de la tradición de la que viene y de la que ha recibido sus cuestiones fundamentales y sus métodos de investigación. Y, por otra parte, me refiero a la línea que, también por razones de brevedad, llamaré la línea contextualizadora y que entiende que el pensar filosófico debe articularse siempre como un pensar que encuentra sus cuestiones y sus métodos en los correspondientes contextos o mundos de vida en los que se desarrolla, sobreentendiéndose que esos mundos no son “mudos” sino que representan órdenes de vida y convivencia humana que interpelan con sus memorias y narrativas de búsqueda de sentido y esperanza. Dentro de cada una de estas dos líneas se pueden comprobar a su vez naturalmente muy diferentes acentuaciones que son el reflejo real de la pluralidad aludida. Prosigo mi respuesta limitándome a la pluralidad de la segunda línea mencionada y dentro de ella destacando solo uno de los acentos que la configuran, a saber, el que representa la filosofía intercultural latinoamericana. Ateniéndonos, pues, a este campo, y respondiendo directamente a la pregunta, diría que en los últimos 20 años esta cara de la filosofía latinoamericana ha contribuido de manera sustancial al movimiento de apertura de la reflexión filosófica a la diversidad cultural del Subcontinente americano, al promover prácticas de ejercicio del filosofar a partir de y con los pueblos originarios, con los pueblos afrodescendientes o con las nuevas culturas populares emergentes en movimientos sociales donde se cruzan muy diversas tradiciones. Y significativo es que este proceso de transformación de la filosofía en América Latina ha

logrado tener consecuencias claras incluso en el nivel formal, digamos, de la institucionalización de la filosofía o de las estructuras institucionales que conforman el marco para el estudio académico de la filosofía. Hablo en concreto de la creación de programas de grado, como maestrías, diplomados e incluso doctorados, que tienen como eje la perspectiva de la interculturalidad. Tres ejemplos representativos de este positivo cambio: El “Doctorado en Estudios Interculturales” en la Universidad Católica de Temuco, en Chile; el “Diplomado Internacional de Interculturalidad” en la ODU CAL (Organización de Universidades Católicas de América Latina y el Caribe) y La “Cátedra Carlos Astrada de Filosofía Intercultural” en la Universidad de Buenos Aires, en la Argentina. Lo que a su vez ha impulsado un fuerte incremento de publicaciones (tesis doctorales, libros, números monográficos sobre filosofía intercultural en revistas filosóficas, etc.) en los últimos años. Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el “diagnóstico” del ‘déficit de interculturalidad’ tendría hoy que ser revisado en buena parte, al menos en lo que se refiere al desarrollo que ha seguido en este último tiempo esta “cara” de la filosofía en América Latina. Al mismo tiempo hay que decir sin embargo que esta “recuperación” en el campo de la interculturalidad va pareja con un proceso de signo contrario en el interior de lo que llamé antes la línea tradicional. Pues aquí se nota una creciente preocupación por poner la filosofía “a la altura” de los criterios internacionales de excelencia académica que lleva, a fin de cuentas, al fortalecimiento de hábitos imitativos de patrones del “Norte”, tanto en lo sistemático como en lo metodológico.

B.V.: Podría decirse que uno de los problemas principales de las filosofías latinoamericanas pasa por la búsqueda de una identidad cultural propia en el contexto de lo que se ha denominado ‘crisis de la modernidad’. En este sentido, se ha recurrido a los saberes tradicionales y cosmologías ancestrales de los ‘pueblos originarios’, criticando en muchos casos con dureza la ideología oficial del ‘mestizaje’ que ha servido a los Estados-nación como legitimación. ¿Cómo puede gestionarse desde la Filosofía intercultural esa tensión existente entre modernidad y tradición? ¿Tiene sentido hablar de una ‘Modernidad alternativa’ o inclusive de una convivencia entre ‘Modernidades múltiples’ (Pluriverso de sentido) sin por ello ser acusado de posmoderno o relativista?

R.F.: Adelanto una observación: cuando hablamos ahora de “filosofías latinoamericanas” y decimos que uno de sus problemas centrales “pasa por la búsqueda de una identidad cultural propia”, creo que conviene tener en cuenta, sobre el trasfondo de lo dicho antes sobre este plural, que ahora lo referimos concretamente al grupo de lo que llamé la línea contextualizadora. Pues son las filosofías que se enmarcan en este grupo (por ejemplo la filosofía de la sabiduría

popular, la ética de la liberación o la filosofía de la historia de la historia latinoamericana – que se podrían ilustrar con los nombres de Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Leopoldo Zea, respectivamente–) las que manifiestan con toda claridad que en sus planteamientos y perspectivas late lo que Carlos Beorlegui ha llamado “una búsqueda incesante de la identidad” (Cf. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2004). Teniendo esta acotación en cuenta diría que, en efecto, las filosofías latinoamericanas, en el sentido de filosofías contextualizadas en sus mundos de vida, son filosofías que se caracterizan, en buena parte de su esfuerzo reflexivo, por la búsqueda de formas de expresión para una identidad cultural propia y que esa búsqueda de una expresión propia de lo propio y desde lo propio ha llevado justamente a la crítica a la apuesta de los estados nacionales, desde sus primeras manifestaciones como estados independientes, por una modernidad que yo llamaría modernidad reducida porque el horizonte moderno al que recurren los estados nacionales latinoamericanos para la “modernización” de las instituciones, entre ellas la de la enseñanza pública, es el de una modernidad centroeuropea y de corte positivista, centrada en el culto del “progreso”. El problema no es, pues, tanto la modernidad como su reducción y su aplicación reductora que lleva a la exclusión de otras tradiciones, justo porque se consideran no aptas para seguir el curso del progreso. En esto es muy ilustrador el conocido planteamiento de Sarmiento con su dicotomía de “Civilización y barbarie”, que pone precisamente la civilización del lado de la modernidad progresista del “Norte” e identifica barbarie con la herencia española y, por supuesto, con la de los pueblos originarios. A la luz de este proceso histórico la filosofía intercultural se esfuerza por mostrar que el conflicto entre modernidad y tradición es, bien mirado, un falso conflicto. Pues a su juicio no hay conflicto entre modernidad y tradición sino entre tradiciones. Lo que quiere decir que la modernidad debe ser vista también como una tradición o, mejor dicho, como un giro en la historia europea en el que no nace una única tradición, la moderna, sino que en él se abren varias formas de buscar nuevos caminos. En tal sentido se han entendido, por ejemplo, el barroco o el romanticismo como otras formas de modernidad. De donde se sigue, para la filosofía intercultural, que el diálogo con la llamada modernidad, al menos desde la experiencia histórica de América Latina y los reclamos de reconocimiento de los pueblos originarios que en ella están presentes, debe plantearse como un diálogo entre tradiciones que ofrecen referencias de sentido o, lo que es más, que se presentan como indicadoras de fuentes de sentido para la vida y la convivencia. Este diálogo, para ser real, exige por su parte, como condición indispensable precisamente la convivencia de una

multiplicidad de tradiciones —que se entiendan como modernas o no es secundario. Lo decisivo es que se vean como contemporáneas en la convivencia. Y a ello añade todavía la filosofía intercultural el momento siguiente: que el diálogo entre tradiciones que reconocen su contemporaneidad en el mundo tiene que apuntar a la superación de la coexistencia indiferente entre las mismas, porque se entiende como un verdadero encuentro, esto es, que no se queda en el intercambio de palabras sino que avanza hacia la profundización de la palabra del otro y de la propia y, con ello, también hacia un terreno común donde no puede quedar descartada la corrección mutua. Dicho en otros términos: para la filosofía intercultural no es el reconocimiento de la multiplicidad de tradiciones lo que lleva al relativismo o a posturas posmodernas del “todo vale”, sino el aislamiento de las tradiciones en sus respectivos horizontes. Y justo por ello apuesta por el diálogo como camino para evitar el aislamiento y la pretensión de autosuficiencia, que quiere decir apuesta por un diálogo donde cada uno *comparece* ante el otro para dar razón de sí mismo y escuchar las razones del otro. De ahí que en esa *comparecencia* de tradiciones puedan abrirse caminos de comprensión mutua, de crecimiento común y, con ello, de afirmación de valores comunes.

B.V.: Nos preocupa especialmente el auge de aquellas impugnaciones radicales de la modernidad. Al tiempo, tenemos presente la existencia de esa ‘herida colonial’ provocada por el proyecto civilizatorio moderno. Desde una Filosofía intercultural, ¿cree que puede seguir apelándose a los ‘valores ilustrados’ y las ‘promesas de la modernidad’ como ‘horizonte emancipador’ en el contexto latinoamericano? En caso afirmativo, ¿qué elementos considera que pueden seguir resultando operativos y de cuáles sería conveniente prescindir?

R.F.: Ante esta pregunta, si he entendido bien el trasfondo de la misma, lo primero que hay que decir es que la filosofía intercultural no se entiende como una de las manifestaciones del pensamiento decolonial. Se desarrolla más bien en la línea del pensamiento antiimperialista latinoamericano y en diálogo con las filosofías latinoamericanas de la liberación, que son tradiciones que, a mi modo de ver, hacen una crítica de la modernidad mucho más diferenciada que la que hacen algunos autores decoloniales con planteamientos que resultan un tanto maniqueos. Dicho esto, lo segundo a decir es que la filosofía intercultural, justo porque tiene como programa, por decirlo de esta forma, la búsqueda de una universalidad itinerante que se obra por los diálogos de toda la humanidad, argumenta a favor de la necesidad de hacer resonar los “valores ilustrados” en otras tradiciones como las latinoamericanas. Y es en ese espacio de resonancia donde se debe decidir, mejor dicho, discernir lo que conviene dejar de lado o asumir como perspectiva de sentido que puede ayudar al mejoramiento moral, político, social, etc. En esa línea creo que se puede afirmar que hay valores o

ideas regulativas discutidas y fundadas argumentativamente en el horizonte de tradiciones europeas, y lo expreso así por no reducirlo a la llamada modernidad ilustrada europea, que no conviene perder de vista en un diálogo intercultural. Por ejemplo, justicia, reconocimiento, tolerancia, paz, ecumenismo, sin olvidar, en un plano más concreto, la idea humanista del perfeccionamiento del ser humano.

B.V.: Desde hace ya varias décadas, en el horizonte de la Filosofía intercultural que usted propone, vienen desarrollándose los ‘Diálogos Norte-Sur’, en el que han tenido lugar encuentros tan significativos como, por ejemplo, el que han mantenido Enrique Dussel y Karl-Otto Apel. Uno de los puntos centrales de ese debate pasaba por discutir el sentido y la posibilidad de articular una ‘ética universal’ desde la que poder encontrar respuesta a los problemas actuales de alcance global como puedan ser, en nuestro caso, el calentamiento global o futuras pandemias como la causada por la SARS-CoV-2. ¿Se dan en la actualidad las condiciones necesarias para que pueda articularse una ‘ética universal’ que sea verdaderamente intercultural?

R.F.: No me siento ni autorizado ni capacitado para responder a una pregunta de tan amplio alcance. Me limitaré por ello a resumir la impresión que tengo desde la experiencia en los Seminarios del aludido Programa de Diálogo Norte-Sur. Este programa de debate filosófico, que se ha considerado por cierto como la primera manifestación de un diálogo directo, “cara a cara”, entre dos corrientes representativas de la filosofía en el “Norte” y el “Sur”, se inició en noviembre de 1989 en un ambiente cultural y político marcado directa y fundamentalmente por dos acontecimientos muy dispares. Me refiero, por una parte, al resurgir de las esperanzas en un nuevo orden mundial con la caída del muro de Berlín y el final de la Guerra Fría; y, por otro, al asesinato de Ignacio Ellacuría y sus compañeros en El Salvador. Estos dos acontecimientos se vivieron en aquel momento inicial como llamados a intensificar la búsqueda de criterios éticos universales para el diálogo como única respuesta capaz de parar la violencia así como para la reestructuración de la convivencia política en el mundo. Es más, el ejemplo de Ellacuría como “mediador” entre las fuerzas enfrentadas y el ejemplo de la “revolución pacífica” en el Este de Europa se interpretaron como un respaldo histórico al esfuerzo, por parte de la filosofía, de trazar líneas éticas de entendimiento universal de cara a la organización de un orden mundial justo. Desde este comienzo hasta el día de hoy han transcurrido más de tres décadas y, aunque el Programa de Diálogo Norte-Sur sigue fiel al llamado inicial de buscar una ética mundial en perspectiva intercultural, mi impresión es que en el tiempo transcurrido ha crecido la adversidad de las condiciones históricas, debido entre

otros factores, a la fragmentación de la conciencia de pertenencia común, la subsiguiente singularización de la lucha por la diferencia o la militarización de la política internacional. Si esta impresión es acertada, creo que la articulación de una ética universal intercultural tendría que empezar por la tarea de despertar la conciencia de pertenencia común o, si se prefiere, la conciencia de que el ser humano, donde quiera que nazca y crezca, nace y crece como miembro del “género humano”. Pero esto no tiene nada de nuevo. Es la idea antigua de la unidad del género humano.

B.V.: En este mismo sentido, nos parece muy valioso el intento que desde la teoría de la racionalidad comunicativa se ha realizado por alcanzar soluciones consensuadas a través de un diálogo horizontal. Ahora bien, como denunciaba Foucault la relación entre saber y poder se refleja tanto en la no neutralidad de los espacios propiciadores de esos diálogos como en las jerarquías que, de facto, se han establecido previamente entre los diferentes participantes del discurso (capital cultural). ¿Cómo pensar la relación entre verdad y poder y la posibilidad de consensos desde la filosofía intercultural?

R.F.: Aquí estamos ante la famosa “fuerza de las cosas” que es, en este caso, la fuerza sorda de las estructuras de poder en que, de hecho, se mueve la convivencia social y, dentro de ella, especialmente la convivencia y el diálogo entre culturas. La filosofía intercultural es lo suficientemente “realista” como para reconocer este hecho y deducir de las asimetrías estructurales a que lleva que una búsqueda intercultural de la verdad no se puede dar dentro de ese marco, ya que una búsqueda realmente intercultural de la verdad requiere simetría entre los que buscan la verdad. De donde se sigue para la filosofía intercultural que repensar la cuestión de la relación entre verdad y poder requiere, primero, la crítica de las asimetrías sancionadas hoy en día por el llamado curso real del mundo y de la historia y denunciar esas asimetrías, recurriendo a un término de Ignacio Ellacuría, como lugares que no da verdad o que nos alejan de la verdad, En una frase, en este primer momento la filosofía intercultural propone trabajar por la supresión de las asimetrías. Y aprovecho para recordar en el contexto de esta pregunta que este fue precisamente el tema central del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Bangalore, India, en el 2001. (Cf. Raúl Fornet- Betancourt (Ed.), *Cultural y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003). Y en un segundo momento la filosofía intercultural trata de precisar la tarea indicada en el primero subrayando que la relación entre verdad y poder, justo en el desequilibrado mundo actual, tiene que ser planteada, aclarada y redimensionada en la lucha por la justicia. Sin un marco de relaciones justas, tanto a nivel nacional como internacional, no se puede, a mi modo de ver, pensar la relación

entre verdad y poder desde un horizonte normativo que permita comprender que el poder, sobre todo cuando lo entendemos como poder político de organización de la convivencia humana, tiene que ejercerse desde la “observancia” de al menos ciertas “verdades”. Sobre esto, se permitirá intercalarlo como final de mi respuesta, resulta iluminador el texto de la ponencia de Kar-Otto Apel en el VI Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur. Cf. Karl-Otto Apel, “Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M. 1998, páginas 106-130.

B.V.: En otro orden de fenómenos sociales de actualidad tenemos la denominada “posverdad”. ¿Cómo caracterizaría usted este fenómeno?

R.F.: Aquí seré muy breve pues, aunque pueda resultar polémico para algunos, mi opinión es que el actual fenómeno de la “posverdad” debe verse como uno más de los movimientos ideológicos que sacuden nuestro tiempo. Quiero decir que lo veo como un movimiento que responde a los intereses de grupos de opinión a los que les conviene fomentar, para sus fines de dominio, la indiferencia ante valores fundamentales que nos han servido hasta ahora como puntos cardinales en la orientación de nuestro pensar y hacer. Indiferencia que comprendo además como la condición básica para que se pueda llevar a cabo una solapada suplantación axiológica en nuestras sociedades actuales.

B.V.: Algunos autores auspician que este fenómeno es un signo de la “muerte de la verdad”. ¿En qué medida es o puede ser cierta tal aseveración? ¿Es posible vivir sin verdad?

R.F.: Tal auspicio me parece un despropósito, además de contradictorio. Pues, ¿qué pretensión de validez podría tener el anuncio de la “muerte de la verdad”, si con tal proposición no se pretende anunciar una nueva “verdad”? Y por lo que hace a la posible certeza de la aseveración de la muerte de la verdad, quiero dar a pensar lo siguiente: Si la verdad es una de esas cuestiones, ideas, valores o como queramos llamarla, que con mayor persistencia acompaña a toda la humanidad en toda su historia, no creo que ninguna generación tenga la autoridad para extenderle el certificado de defunción, no solo por respecto a la historia vivida en la búsqueda de la verdad por las generaciones pasadas sino también por respecto al carácter constitutivamente abierto de la historicidad de la contemporaneidad que somos los que hoy vivimos. Mientras haya apertura histórica y se vean futuros posibles, habrá tiempo para que la verdad acontezca o la obtengamos como una de esas “cosas” que el tiempo puede deparar. En referencia al último aspecto de la pregunta de si es posible vivir sin verdad, mi

respuesta es que no. Creo que, si nos referimos a una vida humana con sentido -que quiere decir vida llevada por una buena convivencia con la naturaleza y con nuestros semejantes y abierta a dimensiones trascendentales de la realidad-, la verdad, al menos como horizonte que nos mueve a mantenernos en camino, nos es indispensable. Pero, hablando más concretamente, la vida, precisamente como convivencia, necesita la memoria de la verdad porque necesitamos en el vivir diario necesitamos confiar, autenticidad, fiabilidad.

B.V.: ¿Cómo ha afectado o puede afectar la posverdad a la relación de unas culturas con otras?

R.F.: La ideología de la posverdad, si gana influencia en el contexto del mundo actual, afectaría, a mi manera de ver, negativamente el diálogo entre culturas porque tendría, evidentemente, la consecuencia de que desaparecería del encuentro entre culturas la cuestión de la búsqueda de un punto de posible convergencia y de reconocimiento de lo que, *en verdad*, une en y por más allá de las diferencias. Y ausente dicha cuestión en la relación entre culturas, ésta sería, como ya señalaba antes, una relación en la que bajo la bandera del “todo vale” lo que se promueve, quiérase o no, es la indiferencia frente al otro. En otras palabras, la ideología de la posverdad tendría, en este nivel, del diálogo intercultural la para mi nefasta consecuencia de que declarar imposible o sin sentido cualquier intento de un juicio ético de las culturas.

B.V.: ¿Qué puede o debe aportar la filosofía ante la posverdad? Y más concretamente, ¿cómo responder a tal fenómeno desde la filosofía intercultural? ¿Cabe algún criterio de verdad desde sus coordenadas al que aferrarse ante la posverdad?

R.F.: Creo que una de las aportaciones que puede y debe hacer la filosofía en general ante el fenómeno de la posverdad es precisamente enseñar a tratar de manera crítica con este relativamente nuevo concepto de posverdad. ¿Cómo? Pues, por ejemplo y siguiendo la idea de Ignacio Ellacuría de los lugares que dan verdad, mediante una fenomenología de los lugares que en el mundo actual nos interpelan con la verdad que se hace en ellos y que nos llaman a sumarnos a la tarea de hacer manifiesta la verdad en y de la historia humana. Esta fenomenología sería la mejor manera de poner de manifiesto que la posverdad tiene también ciertamente sus lugares en este mundo, pero que no por ello se debe considerar como el reflejo de lo que acontece en todo el mundo, es decir, que es un fenómeno que, en el mejor de los casos, es parcial, y que, por tanto, su generalización o extrapolación nos da lo que en lenguaje marxista se llama una “conciencia falsa” del mundo. Mostrar esto sería realmente importante hoy

como tarea de la filosofía en general. Y en su vertiente más específica de filosofía intercultural le correspondería destacar que frente a la ideología de la posverdad se levanta la práctica de un diálogo de culturas en cuya dinámica se refleja una preocupación central por llegar a un conocimiento de lo propio y de lo ajeno que pueda ser compartido como verdadero, esto es, como un conocimiento que nos devela lo que en realidad somos o estamos llamados a ser. En este sentido la filosofía intercultural no propone ningún criterio, digamos, formal de verdad, pero por la experiencia de su práctica dialógica puede afirmar frente a la posverdad que la misma facticidad de los diálogos en que nos empeñamos, es reveladora de que no nos resignamos a que el mundo deje de ser un lugar en el que resuene la verdad

Gracias por colaborar con *Boletín Veritas*.