



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

**C O N C O R D I A**  
**Reihe Monographien - Band 62**  
**Serie Monografías - Tomo 62**

**Raúl Fornet-Betancourt**

**Justicia, Restitución, Convivencia**  
**Desafíos de la filosofía intercultural**  
**en América Latina**

**Digitale Version – Digital Edition - Edición digital – Edition digitale**

**C O N C O R D I A**  
**Reihe Monographien - Band 62**  
**Serie Monografías - Tomo 62**

**Raúl Fornet-Betancourt**

**Justicia, Restitución, Convivencia**  
**Desafíos de la filosofía intercultural**  
**en América Latina**

***ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL***



Für die Druckversion: Wissenschaftsverlag Mainz

Aachen 2014

**CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie**  
**Reihe Monographien / Serie Monografías**  
**Band / tomo 62**  
**Herausgeber / Editor: Raúl Fornet-Betancourt**

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über [http:// dnb.ddb.de](http://dnb.ddb.de) abrufbar

Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung ist ohne die Zustimmung des Herausgebers außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verbreitung in elektronischen Systemen.

Bibliographical information from the German Library

A catalogue record for this book is available from the German National Bibliography. For more information see: <http://dnb.ddb.de> .

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, translated or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by an information storage and retrieval system, without permission from the editor.

Digitale Edition:

© 2020 beim Herausgeber

Druckversion:

ISBN 978-3-86073-836-4

Verlagsgruppe Mainz in Aachen

Süsterfeldstr. 83, 52070 Aachen, Deutschland

[www.verlag-mainz.de](http://www.verlag-mainz.de)

Raúl Fornet-Betancourt

JUSTICIA, RESTITUCIÓN, CONVIVENCIA  
DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL  
EN AMÉRICA LATINA

Wissenschaftsverlag Mainz 2014

## ÍNDICE

Prólogo	7
Capítulo 1	9
Cultura e identidad cultural. Una aproximación desde la filosofía intercultural	
Capítulo 2	25
Sobre el concepto de tradición desde la perspectiva de la filosofía intercultural	
Capítulo 3	47
¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?	
Capítulo 4	61
Universalidad como convivencia, o un intento de replantear la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. Tesis	
Capítulo 5	73
Liberación e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano actual	

Capítulo 6	95
La filosofía intercultural en América Latina. Apuntes para su historia	
Capítulo 7	125
Meditación intercultural sobre la “adversidad de la época”	
Capítulo 8	141
Desafíos de la filosofía intercultural a la racionalidad filosófica tradicional o eurocéntrica. Aspectos temáticos para la discusión	

## Prólogo

Los textos reunidos en el presente volumen son la versión actualizada o ampliada de trabajos que fueron concebidos todos ellos o bien como conferencias para congresos a los que fui invitado o bien como contribuciones solicitadas para alguna obra colectiva. En total se reúnen aquí ocho estudios que pueden agruparse de la manera siguiente:

Primero, el grupo que conformarían los estudios documentados en los capítulos primero, segundo, tercero y cuarto. En ellos se analizan, desde el punto de vista de la filosofía intercultural, cinco conceptos relevantes en el marco del debate actual, cuales son, los de cultura, identidad, tradición, reconocimiento y universalidad. Pero el análisis de los mismos, como es de notar, no pretende únicamente clarificar la visión intercultural de dichos conceptos sino que quiere también mostrar que es posible comprenderlos como momentos de un proceso relacional finalizado por la búsqueda de una universalidad alternativa. Y por eso es significativa la secuencia que sigue el análisis de los mismos.

Segundo, el grupo que compondrían los estudios de los capítulos quinto, sexto y séptimo. Son trabajos que, escritos desde la preocupación de fondo por el destino de la filosofía en América Latina, quieren manifestar la necesidad de fomentar un consecuente giro intercultural y contextual de la reflexión filosófica en esta región del mundo, mostrando al mismo tiempo el esperanzador camino que ya se está recorriendo en esta nueva dirección.

Y tercero, el trabajo recogido en el capítulo ocho que mencionamos por separado por ser un texto en el que, volviendo a un plano más general, intentamos resumir los desafíos que plantea el desarrollo de una filosofía intercultural a la racionalidad filosófica tradicional.

Raúl Fonet-Betancourt





## **CAPÍTULO 1**

### **Cultura e identidad cultural. Una aproximación desde la filosofía intercultural**

#### **Nota introductoria**

Hay, sin duda alguna, muchas formas de entender, definir y, lógicamente, también de practicar la filosofía. Por tanto, cuando en el título de esta ponencia<sup>1</sup> se hace la indicación de que se tratará el tema desde la filosofía intercultural, nos estamos refiriendo con ello a una de esas formas en que de hecho se nos presenta siempre la filosofía.

Presentada en rasgos sumamente esquemáticos se puede decir que la filosofía intercultural responde a un modo de filosofar que se articula desde la pluralidad contextual y cultural de los mundos concretos en que vive la humanidad, tomando explícitamente ese punto de partida de la pluralidad como un compromiso con los esfuerzos por mejorar la vida y la convivencia humanas en todos sus contextos. Es, dicho en otros términos, una forma de filosofía que nace de la experiencia de que la pluralidad del mundo le concierne. Es más, que le concierne por derecho propio en el sentido de aquello que, como problema y tarea a la vez, “in-forma” y encamina su pensar. Y para nuestro tema la consecuencia es la siguiente:

---

<sup>1</sup> Texto de una conferencia dada en la Universidad de Tours, Francia, el 30 de enero de 2014.

Hablar sobre cultura e identidad cultural desde esta manera de entender la filosofía quiere decir entonces que se habla ante todo de expresiones históricas de la pluralidad de la humanidad a la que se ha aludido; y que, por tanto, no se habla de dos “cuestiones” que la reflexión filosófica “asume” y “eleva” a la dignidad de material filosófico. Desde la perspectiva que tomamos, pues, cultura e identidad cultural representan más bien dos lugares de origen y de discernimiento, tanto teórico como práctico, para el pensamiento filosófico. La filosofía está siempre concernida por culturas e identidades, incluso en aquellas formas que se dicen “puras” y creen que la abstracción las protege de la contaminación del mundo. El mundo y la humanidad, en su contingencia contextual y cultural, no son un peligro de contaminación para la filosofía sino la condición que provoca su necesidad en la vida de los hombres. Pero conviene observar que esa condición provoca pluralísticamente la necesidad del filosofar, ya que no surge en abstracto, sino que concretizada espacial y temporalmente en culturas e identidades culturales determinadas.

En consecuencia la aproximación que aquí intentamos se hace desde una reflexión filosófica que confiesa culturalmente su vínculo con la realidad humana como un dato primario, y no derivado, porque el hontanar vital humano de donde emerge no puede carecer ni de cultura ni de identidad. Tratemos de explicarlo.

## **1. Vida humana, cultura e identidad cultural**

### **1.1 El continuo “vida humana – cultura”**

La condición humana es constitutivamente una condición cultural. La condición humana, para ser tal condición, tiene que estar siendo en una cultura. De manera que la cultura no es una dimensión que se añade sino que es más bien la dimensión en la que la condición humana se encuentra con su constitución o, si se prefiere, la dimensión que *instituye* la condición humana como tal condición. Esta experiencia de *institución* cultural, de *investidura* cultural, es una vivencia primordial que está a la base de todas las actividades humanas, incluidas evidentemente las reflexivas.

Si la condición humana es constitutivamente condición cultural, ello significa que su actividad vital *testifica* la cultura en que está. Y es este momento primario y vital, pasivo, si se quiere, de estar participando ya en la cultura desde la que vemos “la luz del mundo”, lo que funda la condición de la posibilidad para desarrollar una relación consciente de pertenencia cultural y comenzar, eventualmente, un proceso de comprensión conceptual e interpretación de la cultura mediante la cual tenemos entrada a la condición humana.

Este proceso es un movimiento emotivo e intelectual de carácter reflexivo que encuentra su primera expresión explícita justamente en el momento en que una persona o comunidad traza las fronteras del ámbito cultural que desde entonces reconoce, identifica y nombra como cultura propia.

La emergencia de esta conciencia explícita de estar viviendo la condición humana como condición cultural en una cultura que ya se puede reconocer como propia, es, por su parte, la que hace posible que busquemos en las culturas la respuesta a la pregunta por la identidad (cultural), que es, a mi modo de ver, una pregunta que se plantea siempre en el nivel reflexivo de las experiencias de crisis o inseguridades de pertenencia, o de tiempos de cambios y transformaciones de las referencias habituales.

Pero lo que más interesa aquí es reparar en el hecho de que la afirmación “esta es nuestra cultura propia”, justo en tanto que expresión de una naciente y consciente identidad cultural determinada, implica un cierto distanciamiento de lo propio como “don vital” espontáneamente familiar y compartido.

Esta toma de distancia significa la pérdida de la inmediatez del estar viviendo participativa y fácticamente la cultura; y, a mi modo de ver, debe interpretarse como el momento en el que se rompe la unidad del continuo “condición humana – cultura”, y se abre la posibilidad de considerar la cultura como una herencia que, aunque nos sostiene y orienta en lo que somos y hacemos, podemos, sin embargo, juzgar e interpretar, es decir, que podemos comportarnos *frente* a ella y contrastar su legado.

## 1.2 La distinción entre cultura vivida y cultura interpretada

Muchas teorías multiculturalistas y transculturalistas actuales suelen tomar como punto de partida de sus reflexiones y análisis precisamente ese momento de la conciencia cultural que se articula ya como relación reflexiva con lo propio, y que, en la perspectiva de la filosofía intercultural, constituye un segundo momento. Por esta razón lo que encontramos en dichas teorías de la cultura no es realmente una *fenomenología* del continuo histórico “condición humana – cultura” en su curso real, muchas veces opaco y resistente al trabajo de clarificación y clasificación conceptuales, sino más bien una *analítica* de las interpretaciones y representaciones que ofrecen las culturas de sí mismas. Los mundos de la vida concretos, con la específica movilidad de sus relaciones, quedan fuera del foco de atención, y en su lugar se considera sobre todo el perfil simbólico-cognitivo que una cultura ha ido dibujando en sus procesos de interpretación de sí misma y por el cual ha ido también trazando fronteras, más o menos claras y estables, entorno a lo que ha hecho familiar, motivando así al mismo tiempo un deslinde frente a otros universos culturales.

De esta suerte, según mi punto de vista, muchas de las teorías de la cultura actuales – y aquí está su mérito, pero también su limitación fundamental, que es lo que ahora destaco – nos ofrecen ante todo interpretaciones de interpretaciones culturales. Su centro y foco de atención son, en suma, las culturas, pero como universos reflexivamente *interpretados*.

¿Pero por qué razones es importante esta distinción entre “cultura vivida” y “cultura interpretada” para la consideración de nuestra relación con las culturas y las identidades culturales?

En primer lugar quiero destacar que es importante porque a la luz de esta distinción se comprende que en la mayoría de los casos hablamos de las culturas y de las identidades culturales recurriendo a las representaciones o imágenes que éstas van construyendo de sí mismas mediante el desarrollo de mediaciones reflexivas en sus universos de vida concreta. O sea que se atiende menos a la “vida cultural”, en su vivo y variado ocurrir en el día a día, para fijarse más en lo que se dice sobre lo que es o debe ser.

Y en segundo lugar cabe subrayar que es también importante porque esta distinción nos ayuda a comprender que ni una cultura ni una identidad cultural tienen que coincidir necesariamente con lo que se dice de ellas, es decir, con las teorías o visiones que se desarrollan sobre ellas. Si no hay vida humana sin cultura ni cultura sin el respaldo de un quehacer vital, entonces es lógico suponer que la cultura y las identidades culturales se “encuentran” ante todo allí donde está la vida haciendo su historia, y no en las teorías, imágenes o interpretaciones que se han elaborado sobre las mismas.

En realidad, las interpretaciones de las culturas, sobre todo cuando pretenden ser completas, van siempre con retraso en relación al curso histórico del continuo “vida – cultura”.

Por ello la filosofía intercultural, sin desconocer las aportaciones de las teorías sobre las culturas,<sup>2</sup> prefiere centrar su atención en el plano de la realidad vital, histórica, y hablar de realidades o experiencias culturales así como de vivencia y convivencia de procesos reales de identidad. Pasemos, por tanto, a nuestro segundo apartado.

---

<sup>2</sup> Entre otras obras citemos: H. K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 1994; 1997; Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée, Bilbao 2003; Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, FCE, México 1990; Dora Elvira García (coordinadora), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas. Horizontes y encrucijadas*, Editorial Porrúa, México 2011; Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1990; Clifford James, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (MA); Christian Krijnen / Massimo Ferrari / Pierfrancesco Fiorato (Hrsg.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014; Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris 1979; Mario Teodoro Ramírez (coordinador), *La filosofía de la cultura en México*, Plaza y Valdés, México 1997; Andreas Reckwitz, *Transformation der Kulturtheorien*, Vellbrück Wissenschaft, Weilerswist 2000; Britta Saal, *Kultur, Tradition, Moderne im Spiegel postkolonialer Differenzbewegungen: eine interkulturelle Kritik der Moderne*, Verlag Mainz, Aachen 2013; David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid 1998; Hamid Reza Yousefi/Klaus Fischer/Regine Kather/Peter Gerdson(eds.), *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Verlag Bautz, Nordhausen 2008.

## 2. Cultura e identidad cultural: una aproximación desde la filosofía intercultural

### 2.1 El arraigo vital de las culturas o experiencias culturales y sus consecuencias

En el continuo “condición humana – cultura” el primer rasgo fundamental que presenta la experiencia cultural<sup>3</sup> es, como ha subrayado certeramente José Ortega y Gasset<sup>4</sup>, la de su arraigo completo en el proyecto diario de “ganarse la vida”, de sostener la vida resolviendo los problemas que esta empresa implica y afrontando las “contrariedades” de la vida misma, que pueden ir desde el hambre o el desempleo hasta el luto por la pérdida de algún ser querido, pasando por un pleito con un vecino. Pero, justo en tanto que confrontación con la realidad en la que nos encontramos, la experiencia cultural no es nunca una experiencia de solitarios; no es la experiencia de un sujeto aislado que se siente ser centro de lo que acontece. Es más bien una experiencia que trasmite de modo directo la co-presencia con la que estamos en nuestros mundos de vida. La experiencia cultural es experiencia de presencia en el mundo, pero en el modo de la co-presencia, esto es, en el modo del estar “entre” las cosas y las personas, en el intercambio intenso y continuo que significa la vida cotidiana y que testimonia el fondo *participativo* de la experiencia cultural originaria. En la experiencia cultural, a este nivel encontramos, pues, que la condición cultural de la condición humana significa que ésta despierta a lo humano en el modo de la presencia compartida. La confrontación con la vida, con la realidad, es así testimonio de que estamos y somos en la cultura participando en ...<sup>5</sup>

El segundo elemento fundamental que quiero apuntar es que la co-presencia o participación que nos trasmite la experiencia cultural ori-

---

<sup>3</sup> Como ya se indicó, preferimos esta expresión al concepto de “cultura”.

<sup>4</sup> Cf. José Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en: *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983, págs. 397 y sgs.

<sup>5</sup> Cf. Oswald Schwemmer, “Was ist Kultur?“, en: Wolfram Högrefe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, XIX. Deutscher Philosophie Kongress, Akademie Verlag, Berlin 2004, pág. 549.

ginaria, precisamente porque está inserta en la preocupación por y en la ocupación con la vida, es además indicadora de que para la condición humana su condición cultural implica compartir espacio y tiempo. Dicho con otras palabras: La experiencia cultural es experiencia situada en el espacio y en el tiempo y, como tal, es una experiencia en la que compartimos contextualidad e historicidad. La co-presencialidad que señalaba en el momento anterior se precisa así en este segundo elemento en el sentido de vecindad y contemporaneidad. En la experiencia de la actividad cultural enraizada en el mundo de la vida reconoce la condición humana, por tanto, que su condición cultural es manifestación de la vivencia de que ser humano quiere decir encontrarse siendo y estando en contextos y tiempos compartidos.

Este compartir contextualidad e historicidad en el sentido concreto de vecindad y de contemporaneidad en un mundo de la vida determinado es, por cierto, la condición que posibilita la gestación de tradiciones culturales en la actividad cultural originaria de los seres humanos. Pero esta cuestión de la tradición pertenece, de hecho, al nivel reflexivo. Por eso preferimos volver sobre ella más adelante. Continuemos, pues, con el tercer elemento.

Que la experiencia cultural haga que la condición humana se encuentre en el mundo compartiendo un espacio y un tiempo y, con ello, también participando en procesos de convivencia, esto no excluye sin embargo que ella sea al mismo tiempo el lugar donde se hace sentir el peso de la lucha por la demarcación de esferas privadas y por la consiguiente apropiación de lo comúnmente compartido. Dejemos ahora abierta la cuestión de si el origen de esta lucha por lo mío y lo tuyo – que es anterior a la delimitación entre lo propio y ajeno en sentido intercultural – se explica mejor, por ejemplo, mediante la idea del pecado original de la teología cristiana, por la teoría marxista de la propiedad privada y de la lucha de clases o por la teoría de la escasez de Jean-Paul Sartre. Pues lo decisivo aquí es el hecho que evidencia que la experiencia cultural se afinsa en la materialidad de la vida y que se articula en una determinada forma social.

No hay experiencia cultural sin condiciones materiales de vida ni tampoco sin relaciones sociales. Por esta razón la vida cultural está

marcada, desde sus primeras manifestaciones, por un proceso de diferenciación social que se refleja luego en diferencias culturales al interior de una cultura ya reconocida como tal. En la cultura llamada propia se participa según el lugar social que se tenga.

En relación con este aspecto está el cuarto elemento que me permito destacar en esta breve enumeración de algunos elementos fundamentales de la experiencia cultural. Me refiero a lo siguiente: En la socialidad que articula la experiencia cultural opera una tensión compleja que se hace manifiesta en conflictos de diversa índole, como son, por ejemplo, conflictos de propiedad, conflictos de y por la autoridad, conflictos políticos o conflictos por la igualdad entre hombres y mujeres. En este sentido la experiencia cultural concreta en los mundos de la vida es portadora también de una dialéctica de agresión y resistencia, de dominación y liberación, que ayuda a explicar la génesis de los mecanismos de diferenciación y de exclusión en un determinado universo cultural.

Y, por último, quisiera señalar todavía un quinto elemento: La conflictividad señalada como componente esencial de la experiencia cultural debe ser considerada, por otra parte, como condición de la posibilidad de que la experiencia cultural represente también un proceso de participación abierto, cuyo desemboque final no es previsible con toda seguridad. La conflictividad es la cara de la inseguridad de la experiencia cultural en referencia a la dirección en que se inclinen sus contenidos o las posibilidades que abre. Pero, ya que en los conflictos se suelen buscar decisiones de una u otra forma, la conflictividad es sobre todo aquella componente de la experiencia cultural que confronta a la condición humana con las posibles heridas y humillaciones que dejarán huella, cicatrices, en la memoria de sus mundos de vida.

Creo que los elementos que acabo de presentar, a pesar de la brevedad con que se ha hecho, ponen en claro una idea que me parece decisiva, a saber, que en el continuo “condición humana – cultura” hay vida cultural con anterioridad a cualquier teoría de la cultura e incluso con anterioridad a cualquier cultura establecida y regida por un determinado orden simbólico o axiológico.



Esta idea es a su vez básica para poder desarrollar una perspectiva crítica que haga posible no solamente comenzar con la “desculturización” de las teorías de las culturas sino también, y acaso ante todo, con la “desculturización” de la vida o actividad cultural de los seres humanos, en el sentido de liberarlas de los patrones interpretativos establecidos. Hay que devolver las culturas y , sobre todo, las identidades culturales de las personas y las comunidades a los mundos de la vida y a sus historias locales. Pues son la vida y la historia de la gente las que generan diversidad, pero también el fluir de lo diverso, el tránsito de las formas y la interacción que implica toda convivencia, aunque sea en la forma deficitaria de mala convivencia.

Mas este momento que destaca la dimensión dinámica, el ser acción vital e histórica, es sólo una cara de las culturas y las identidades culturales. Otra de sus caras nos la presenta la cuestión aludida de la tradición. O sea que hay un arraigo en la realidad histórica de la vida, pero también un arraigo en la tradición.

Para ilustrar esta perspectiva de trabajo que resumo con la fórmula de la “desculturización” de las culturas (y de sus respectivas teorías), se me permitirá volver a la cuestión de la tradición que apunte anteriormente. A mi juicio la cuestión de la tradición representa un punto verdaderamente fundamental en el nivel reflexivo de la vida cultural en general; y en este sentido ofrece una buena base para ejemplificar la perspectiva de trabajo que propongo. Éste será, por tanto, el tercer apartado de mis reflexiones en este trabajo.

## **2.2 El significado de las tradiciones en las culturas e identidades culturales, o del sentido de la relación entre ellas**

Si, como se apuntó antes, el reconocimiento de lo propio y su demarcación frente a lo ajeno suponen un cierto distanciamiento reflexivo de la inmediatez de la experiencia cultural, del mismo modo el reconocimiento de una tradición como referencia identitaria en y para una cultura supone un proceso de apropiación que se cumple en términos de un movimiento dialéctico de discernimiento, selección y de exclusión. En este nivel de un horizonte de sentido reconocido más o menos reflexivamente como propio, no hay cultura, ciertamente, sin

tradición. Pero las tradiciones culturales no caen del cielo sino que crecen con el desarrollo de la memoria de experiencias compartidas y con la transmisión de esa memoria. De suerte que las tradiciones, que en un momento determinado pueden configurar el perfil de una cultura y dar sentido a una identidad cultural, son el resultado de un proceso de gestación y de transmisión de memoria que es complejo y ambivalente porque en él se refleja la conflictividad social antes mencionada y que aquí concretamente se manifiesta como lucha por la interpretación y la documentación de lo que la “tradición” debe transmitir. (En adelante usaré el singular “tradición”, pero pensando siempre en la pluralidad).

Ello significa que la “tradición” transmitida y reconocida como tal en y para una cultura pudo haber silenciado o excluido otras posibilidades igualmente *memorables*. Detrás de toda “tradición” reconocida e instalada en una cultura hay, de hecho, un conflicto por la hegemonía de la interpretación y por el poder de la transmisión de sus contenidos. Sin olvidar, lógicamente, la lucha por la *representación* y la *protección* de la “tradición”. (De aquí que “tradición” signifique también la lucha por recuperar la *memorabilidad* perdida).

En este sentido debo precisar lo siguiente: No hay cultura sin “tradición” reconocida, como tampoco identidad cultural sin referencias de tradición. Pero éstas no se agotan en la “tradición” reconocida que les permite trazar sus contornos, porque en su fondo vital guardan experiencias reprimidas que pueden irrumpir en su historia y porque la socialidad en que se enmarcan sus prácticas, obliga a un continuo reajuste de la memoria de las tradiciones.

La relación entre “tradición”, cultura o identidad cultural se nos presenta, por consiguiente, como una relación inestable. Y es que la relación que se da entre ellas es inseparable de la contextualidad e historicidad que caracterizan la actividad cultural. He aquí una primera consideración sobre el punto que nos ocupa en este apartado.

La segunda consideración continúa esta línea argumentativa haciendo observar que, aún en el caso hipotético o ideal de que una cultura o identidad cultural se identifique plenamente con la “tradición” reconocida en ellas como propia, la relación entre ellas no es una re-

lación de simple repetición afirmativa ni tampoco una relación de equilibrada correspondencia, ya que entre ellas está siempre el mundo de vida concreto, la convivencia de la vida cotidiana con sus exigencias específicas y las interferencias de las alteridades co-presentes en ellas. Es verdad que los mundos de la vida son mundos que llevan el sello de la “tradicición” que mayoritariamente los ha perfilado en su estructura, pero es innegable que en ellos el curso real (social, político, económico, religioso, etc.) de la vida confronta a los miembros de una cultura con la experiencia de que “hay que inventar”, que hay que “ingeniárselas”, para salir adelante. Dicho de otro modo: En toda cultura e identidad cultural la contextualidad y la historicidad de las experiencias culturales concretas significan para la “tradicición” reconocida una tensión de reajuste cuyo polo extremo es la rebeldía de la ruptura. Pero importante en este punto es notar que la relación entre “tradicición”, cultura e identidad cultural no solamente es inestable, como se observó antes, sino que es también una relación tensa, en el sentido de que es una relación configurada por la tensión de prácticas culturales que se mueven entre la fidelidad y la ruptura, al tener que decidir si y cómo hay que innovar o romper, o si y cómo se ha de conservar la herencia hasta entonces transmitida o las referencias de identidad aceptadas como tales

Por consiguiente, y con esto paso a la tercera consideración, la “tradicición” no significa nunca el punto final de una cultura o de una identidad cultural. La “tradicición” es, indudablemente, orientación; pero no es ni la prescripción de un itinerario fijado de antemano ni una suerte de estación de avituallamiento en la que está guardado y disponible todo lo que se necesita para las prácticas culturales en un determinado mundo de la vida. Por eso si el olvido o la pérdida total de la “tradicición” es un exceso que lleva al suicidio cultural, la tradicionalización de una cultura representa por su parte un exceso de signo contrario, con la no menos trágica consecuencia de la parálisis cultural. Falla, por tanto, una cultura o, más exactamente dicho, fallan los miembros de una cultura cuando, bajo la presión de la actualidad de la contextualidad e historicidad que comparten, se despiden sin más de la “tradicición”. Pero igualmente falla a su vez la “tradicición” en su función

de orientación, cuando se presenta o impone como una memoria colectiva que se apodera de la vida de la cultura y la convierte en un instrumento para su celebración sacralizante.

De aquí, por lo demás, que la filosofía intercultural critique tanto las teorías multiculturalistas como las transculturalistas. A las primeras porque considera que las culturas y las identidades culturales no son realidades fijas que coexisten manteniendo estable lo que las separa; y a las segundas porque la historicidad no indica que las tradiciones y las identidades culturales desaparecen en un indistinto “universalismo” sino que son más bien realidades que se transforman sin dejar por ello de guardar la memoria de momentos de referencia fundante para su vida e historia.

Mi cuarta consideración apunta al esclarecimiento del trasfondo de la observación anterior, indicando que la contextualidad y la historicidad que caracterizan a la actividad cultural, implican que la relación entre “tradicición”, cultura e identidad cultural se da y se despliega en un marco social y temporal que ninguna de ellas determinan en su integridad. Precisamente en el contexto de nuestro llamado mundo global, con su incesante flujo de informaciones, pero sobre todo con sus estrategias de globalizar ciertas “necesidades” y hábitos de consumo así como de ocupación del tiempo de la humanidad, se ve claro que muchas tradiciones y culturas, con las respectivas identidades que a ellas se remontan, se viven hoy en un espacio y en un tiempo que en gran parte les son ajenos y que, en cuanto tal, ejercen una fuerte presión sobre ellas.

Sobre el trasfondo de esta configuración del mundo y de la historia, cuyo dominio actual refleja el impacto planetario que ha tenido y tiene la modernidad capitalista, se comprende entonces que hoy en día la contextualidad y la historicidad de las culturas y sus identidades confronten a éstas, en sus mismos mundos de la vida, con el imperativo de la modernización y del desarrollo en su sentido occidental capitalista, y no con un llamado a la universalidad. De modo que la “fuerza de las cosas” o lo que Hegel llamó el “espíritu de la época” no parece dejar más que la alternativa del sometimiento, que es renuncia

a tener mundo y tiempo propios, o del repliegue defensivo sobre la “tradición”, que hace esclavos del pasado.

En el contexto de este supuesto dilema la idea de que la “tradición” puede y debe cumplir una función de orientación para la cultura y su identidad – y esta es mi quinta consideración – quiere decir que las culturas y las identidades culturales no deben buscar en sus tradiciones lo que éstas, por lo que decía antes en la primera consideración, no son, a saber, esencias que encierran todo lo que una cultura puede ser. Al contrario, las culturas y las identidades que generen, deben relacionarse con su “tradición” como si ésta fuera un punto de apoyo o, si se prefiere, una ventana para salir al mundo y a la historia. Que la función de la “tradición” es orientar, significa, por tanto, que la “tradición” no detiene sino que *encamina*, indicando una posición y una dirección. Y en este sentido es condición para la comunicación y el diálogo con las alteridades que nos encontramos por el camino.

Por último una sexta consideración para señalar que la otra cara de la idea de que la “tradición” cumple una función de orientación, es que la puesta en camino de la cultura y de la identidad cultural por la emergencia de la “tradición”, justo en tanto que ventana al mundo y a la historia, representa la posibilidad para que la cultura y la identidad cultural se conviertan en el lugar en el que la “tradición” de origen puede ser *capacitada* con nuevas experiencias y/o redimensionada en sus perspectivas. La función de orientación es así también una función de comunicación.

Por la relación dialéctica e histórica que he presentado debería, pues, quedar claro que, en la visión que propone la filosofía intercultural, no se trata ni de la defensa de un tradicionalismo ciego ante la historia ni de la afirmación provinciana de un particularismo insensible frente a lo que acontece en sus confines (fronteras).<sup>6</sup> Es más bien el peligro cierto de la nivelación de la diversidad de identidades culturales en una civilización cuyo modelo de vida lo dicta la lógica del ca-

---

<sup>6</sup> Las reflexiones en estos últimos puntos se inspiran en parte en el libro del filósofo cubano Jorge Mañach, *Teoría de la frontera*, Editorial de la Universidad, San Juan de Puerto Rico 1961.

pital, lo que nos mueve a defender las culturas e identidades llamadas regionales. Dicho positivamente: la razón es la esperanza de que la humanidad pueda convivir en y con sus diferencias proyectando una universalidad concreta que tenga como eje de su dinámica la realización de la justicia.<sup>7</sup>

Pero por ello mismo la filosofía intercultural no cae en la ingenuidad de reducir el debate sobre cultura e identidad cultural a una discusión meramente de teorías culturales. A su modo de ver este debate no cumple su función en el mundo actual si no se prolonga en la política, considerando concretamente esta pregunta: ¿Quién tiene hoy interés en la desaparición de las culturas e identidades culturales llamadas tradicionales? A esta pregunta dedicamos la observación con la que cerramos estas reflexiones, que, por razones obvias de espacio y tiempo, no podrá ser más que un breve apunte.

### **Observación final**

Aunque, como dije, tenga que ser breve, quiero terminar recordando la pregunta política por las fuerzas históricas que hoy tienen un interés específico en la desaparición de la diversidad cultural, para subrayar con ello la dimensión política desde la que la filosofía intercultural considera el debate actual sobre culturas e identidades culturales. Y es que parece históricamente inadecuado mantener este debate en un nivel teórico que no contemple las consecuencias de las estrategias de globalización de un sistema atado a los intereses del llamado mercado mundial.

Hay, pues, que complementar el debate con esa pregunta política; y, desde el horizonte histórico de la lucha actual por la hegemonía mundial que nos abre, reconsiderar el sentido de la diversidad cultural y de las identidades en que se expresa como fuente de resistencia, es

---

<sup>7</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt/Hans Schelkshorn/Franz Gmainer-Pranzl (eds.), *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Begründungen und politische Perspektiven*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2013.

más, como manifestación concreta de la existencia de un mundo y de una humanidad plurales en sus realidades contextuales. Así, situada políticamente en nuestro contexto histórico, la cuestión por la identidad se nos revela como un foco de pensamiento y acción alternativos frente a un programa de hegemonía imperial que, precisamente para disfrazar su fuerza represiva, necesita criminalizar y/o ridiculizar todo modo de vida que no se ajusten a los dictados de sus procesos de modernización mercantil. Lo cual implica justamente la propagación planetaria de una ideología de lo “nuevo” y lo “híbrido” que desplaza lo “tradicional” o lo “propio”, que los hace aparecer como momentos superfluos hoy y que, por consiguiente, pueden ser olvidados.

La pregunta política que planeamos como horizonte para complementar el debate teórico por la identidad, se nos revela así como un aspecto necesario para no ser ingenuos asumiendo diagnósticos culturales que en realidad reflejan los intereses políticos de una hegemonía que se proyecta también como colonización de las memorias históricas de personas y comunidades. Pero, para terminar, insistimos en que el objetivo de esta defensa de las identidades y de la diversidad cultural como expresión de resistencia y realidad alternativa no es la celebración de la tradición como terquedad tradicionalista<sup>8</sup> ni la complicidad con la complacencia autosuficiente del aldeano vanidoso, ya criticados por José Martí.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre el concepto de tradición ver el capítulo dos en este libro

<sup>9</sup> Cf. José Martí, “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, Editora de Ciencias Sociales, La Habana 1975, pág.15.





## CAPÍTULO 2

### Sobre el concepto de tradición desde la perspectiva de la filosofía intercultural

#### I. Observación preliminar

Las reflexiones que presentamos a continuación<sup>1</sup> han sido motivadas explícitamente por la concepción de la tradición que ha propuesto el reconocido teólogo “latino” Orlando O. Espín en su reciente libro: *Idol and Grace. On Traditioning and Subversive Hope*<sup>2</sup>, en el que recurre frecuentemente a planteamientos de la filosofía intercultural. Las presentes consideraciones se entienden, por tanto, como una contribución al diálogo crítico con esta obra, es decir, con la concepción de la tradición que en ella se expone. Por eso comienzo citando algunos pasajes de este libro que me parecen especialmente ilustradores de la manera en que plantea y explica el tema de la tradición.

He aquí, pues, un primer pasaje:

“Traditioning focuses on and refers to what occurs when we understand ‘tradition’ as a verb or process much more than a content.

In fact, the ‘contents of tradition’ are not and cannot be reduced to propositional doctrinal statements, not even when we claim that these

---

<sup>1</sup> El texto es, en lo fundamental, la traducción española de una conferencia dada el 2 de abril de 2014 en la Universidad de Münster, Alemania, en el marco de un seminario internacional sobre la obra citada de Orlando O. Espín.

<sup>2</sup> Cf. Orlando O. Espín, *Idol & Grace. On Traditioning and Subversive Hope*, Orbis Books, New York 2014

doctrinal statements are part of revelation. The contents that are traditioned by Christians have been and still are molded and affected by human histories and human cultures, by power asymmetries and conflict, by ethnic bigotries and social prejudices, by racism and gender biases, as much as by courageous attempts at compassion and truthfulness, by dogged hope and self-giving, and by a faithfulness to revelation that is far greater than mere obedience or repetitious orthodoxies. All contents traditioned by Christians, in other words, are shaped by the same dynamics and processes that mold and impact all things human. It cannot be otherwise....

The contents of tradition exist only as contents of traditioning in the process of traditioning and reception.”<sup>3</sup>

Y en otro pasaje, igualmente significativo para entender su concepción, destaca el punto siguiente:

„Christian doctrines, to some degree, assume hope – the hope that they still support and help understand *verosímilmente* the subversive hope of the Reign. But doctrinification, the turning of doctrine into the definitive measure or object of faith, requires the end of hope”.<sup>4</sup>

En estos pasajes citados se puede apreciar, a mi modo de ver, que para Orlando O. Espín la tradición o, dicho con el término que él prefiere, el “tradicionar”, debe ser entendido como un proceso que, justo por ser humano e histórico, “ocurre” siempre en el marco de condiciones contingentes. Con lo cual estoy *fundamentalmente* de acuerdo. (Aunque para matizar este acuerdo habría que discutir una cuestión central que en una teoría de la tradición, sobre todo cuando se hace sobre la base de la experiencia del cristianismo, no se puede obviar, a saber, la cuestión de lo que implica para la contingencia del proceso contingente de la tradición ser al mismo tiempo portador de una promesa revelada de esperanza de salvación. Pero esta difícil cuestión de la tradencia de lo necesario en lo contingente tiene que quedar aquí sólo anotada).

Y debo añadir que comparto además que en la argumentación del libro dicho proceso se encarna contextualmente en los muchos mun-

---

<sup>3</sup> Orlando O. Espín, *Ibid.*, págs. 8 - 10.

<sup>4</sup> Orlando O. Espín, *Ibid.*, pág. 113.

dos de la vida cotidiana de la gente sencilla y que se hable, con todas las consecuencias que ello implica para el “tradicionar”, del „*Kairos in Lo cotidiano*“.<sup>5</sup>

Siguiendo el hilo conductor de estas ideas rectoras, que acabo de subrayar, Orlando O. Espín, expone en su libro una teoría que interpreta aspectos *fundamentales* del concepto de tradición y, muy especialmente, de la tradición cristiana. Y, como ya he anotado, comparto sus afirmaciones, en *lo fundamental*. Partiré, pues, de ese acuerdo en *lo fundamental* para exponer algunas observaciones que pretenden mostrar que un acuerdo en *lo fundamental* no hace superfluo un diálogo crítico. Pues, desde mi perspectiva, todo depende también de cómo una teoría interpreta lo que ha reconocido como *fundamental o fundante* y de las consecuencias que saque para su propia discursividad, esto es, de la manera en que relaciona sus proposiciones interpretativas con lo que ha asumido como *fundamental*.

En este sentido, y como ya decía al comienzo, mis reflexiones en estas páginas se entienden como una aportación al diálogo crítico con la teoría de la tradición propuesta por Orlando O. Espín en su nuevo libro.

## II. Cuestiones para un debate

### 1.

De acuerdo con Hegel lo que somos, lo somos al mismo tiempo históricamente („... was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich“<sup>6</sup>). Y si tiene razón en ello, como creo, podemos asumir, por tanto, que no hay presente sin tradición. Si somos seres *históricos*, eso quiere decir que, para nosotros los seres humanos, el presente nos es dado primeramente como el *resultado* de la actividad histórica transmitida por otras generaciones. La tradición o, mejor dicho, las tradiciones son siempre parte de la realidad de nuestro presente correspondiente. Es más, son

---

<sup>5</sup> Orlando O. Espín, *Ibid.*, pág.114.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, en *Theorie Werkausgabe*, tomo 18, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971, pág. 21.

aquella parte de la realidad por la que el ser humano empieza a formar parte de y a tomar parte real en la realidad de su presente. Los seres humanos nunca estamos de una manera inmediata o espontánea en la realidad de nuestro tiempo sino que lo estamos de una manera “mediada” por las relaciones y condiciones que transmiten justamente las tradiciones.

La tradición (usaré en lo que sigue el singular, pero connotando siempre el sentido plural) no está “antes” ni “fuera” del lugar de la realidad con la que el ser humano se las tiene que haber en su ser y hacer en su presente correspondiente. La tradición es más bien un elemento constitutivo de la realidad generada y determinada de la que es parte el ser humano.

Dicho en breve: Quien toma parte en la realidad de su “época” no puede menos que estar pisando suelos de tradición. La tradición es, si se prefiere este giro, el otro rostro de la realidad que somos. (Y, sea permitido anotar lo entre paréntesis, acaso en ello radique el rasgo un tanto trágico que conlleva la experiencia de la tradición en este nivel existencial; pues somos esa realidad, pero con conciencia de que ya no la seremos nunca como fue).

## 2.

De lo anterior se desprende que en todo presente histórico la tradición representa mucho más que la simple presencia inerte de un „pasado“ que a lo sumo nos puede incumbir en el modo de lo que “una vez fue”. Indudablemente, la tradición tiene que ver con el pasado, pero no con el pasado de lo que simplemente ya pasó, que ha sido retirado del curso de lo histórico para ser depositado como algo “acabado” en el museo y ante el cual nos podemos comportar como espectadores pasivos. No, la tradición tiene que ver sobre todo con aquel pasado cuya transmisión conlleva para todo presente también la exigencia de “responder por” lo que ha guardado como legado a entregar. Es verdad que la conciencia de ese sentir que hay que “responder por...” a veces no se nota más que en las formas opacas de la mala conciencia de una época histórica frente a sus estrategias del olvido interesado de la memoria, pero aún así no se puede negar que en ese

sentido la tradición trasmite también “obligaciones”. Quiero decir con esto que la tradición debe considerarse, a la vez, como lugar y hogar de las “obligaciones” que se transmiten mediante la vinculación y las relaciones que un presente determinado mantiene con la historia de la que es deudor justo en cuanto tal presente. O sea que, en un presente, la tradición representa también el ámbito de realidad que nos comunica con “exigencias” normativas cuya observancia connota límites de cara a lo que en ese presente se cree poder poner a la “disponibilidad” de la actualidad.

Dicho en otros términos: todo presente está en una relación de “deuda” con la historicidad de la humanidad, con la “memoria”, y no puede desconocer las “exigencias” que esa relación trasmite si no es al precio del vaciamiento de su propio tiempo, es decir, al precio de la reducción de su historicidad a un tiempo meramente cronológico que busca, cada vez más aceleradamente lo novedoso y sensacional.<sup>7</sup> En este sentido la tradición en tanto que transmisión de “obligación” representa la condición de la posibilidad para que el hombre se viva como comunidad por más allá de los límites temporales de su propio presente, y que lo pueda hacer además con conciencia del deber de generar el tiempo de manera histórica y solidaria, que es conciencia de la vivencia del tiempo como lazo que une la vida humana como “historia de convivencia”.

### 3.

Como herencia que recuerda “obligaciones” y que, con ello, mueve a recordar en todo presente histórico la “memoria humanitatis” acumulada, la tradición no cumple solamente ese papel de fuerza integradora del tiempo vital de una comunidad sino que es además un documento de la conexión del tiempo en la historia de la humanidad. La tradición funda de este modo comunidad de tiempo, en el sentido antes apuntado. De donde se sigue:

---

<sup>7</sup> Cf. Peter Seele (Hrsg.), *Philosophie des Neuen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008; y el libro de Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, Beck, München 2002.

#### 4.

Para el ser humano concreto, consciente del tejido de historicidad de su existencia, la tradición representa igualmente el horizonte a cuya luz puede vivir su vida contingente confiando en que su contingencia tiene un soporte que la cuida. La tradición no suprime la contingencia ni de la existencia ni de la historia, pero representa la fuerza que, precisamente en virtud de su dinámica de recolección del tiempo, ayuda a evitar la fragmentación y el aislamiento de la finitud humana en el tiempo de vida individual de cada ser humano .

#### 5.

La tradición, sobre todo cuando nos referimos a ella en el sentido de la tradición de la fe cristiana, significa tradición „arcaica“; es decir, tradición que encamina en la historia al género humano como comunidad hacia el “Principio” u Origen, y que le indica de este modo el último fin a que está destinado el hombre. La tradición es, pues, indicadora del “señorío” del Principio en el tiempo y conlleva así la indicación normativa de que el camino hacia el Principio, que se presenta además como el camino para sanar la contingencia del tiempo que es constitutiva de la condición humana, no es un camino para “solitarios” ni para el culto de prácticas de solipsismo. Pues el hombre, como decía, está encaminado a su destino en el Principio como comunidad. O sea que es un camino comunitario. Lo que quiere decir que el hombre realiza en su vida la “vida principal” viviendo la comunidad como camino y meta al mismo tiempo.

Y me parece relevante subrayar aquí de cara a un diálogo con la teoría de la tradición que propone Orlando O. Espín en su trabajo que, desde mi punto, es esa exigencia de configuración de la existencia humana a la luz del llamado de la “communio” lo que en última instancia constituye el fundamento de la esperanza subversiva que Espín considera, y con razón, como el verdadero hilo conductor de una forma viva de tradicionar la fe cristiana. Pues considero que la esperanza que trasmite la tradición cristiana es subversiva, mejor dicho, liberadora porque es esperanza en la realización plena de aquel otro orden que en esta misma tradición se ha calificado como *ordo amoris*; que es

el orden en el que la lógica dominante de la economía del dinero y de la política del poder es superada gratuitamente por el espíritu comunitario de la economía de la salvación, y que es así anuncio del Reino de Dios prometido a los justos y misericordiosos.<sup>8</sup>

## 6.

Como experiencia orientadora de ese “ haber sido encaminado” la tradición (cristiana) trasmite también la confianza (en lo prometido) que es necesaria para no desesperar ni resignarse en una historia que sigue abierta todavía, pero que es altamente contradictoria y ambivalente. Esta confianza es, pues, necesaria, para seguir caminando e intentado mejorar el curso de la historia. Este significado de la tradición (cristiana) sería sin embargo falseado si se comprendiese esa confianza en el sentido de una actitud de comodidad acrítica que lleve a la renuncia de asumir con responsabilidad la conducción de la propia existencia o al olvido incluso de toda actitud de búsqueda.<sup>9</sup> Y por eso:

## 7.

La exigencia de presentizar la memoria con que la tradición confronta a todo presente histórico no debe entenderse como un llamado a la simple „celebración” complaciente de lo tradicional ni tampoco

---

<sup>8</sup> Cf. Ruben Dri, *La utopía de Jesús*, Editorial Nueva América, Buenos Aires 1987; Antonio González, *Reinado de Dios e imperio*, Sal Terrae, Santander 2003; y Luiz Carlos Susin (Org.), *Teologia para outro mundo possível*, Paulinas, São Paulo 2006..

<sup>9</sup> Esta forma inauténtica de recurrir a la tradición ha sido analizada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*. Ver por ejemplo este pasaje: “Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie »übergibt«, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden...Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist, wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab“. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, tomo 2, Klostermann, Frankfurt/M. 1976, págs; 27-29.

como una invitación a la mera “repetición”, pues trasmite al mismo tiempo la inquietud de una “petición”, esto es, de un reclamo de revisión y crítica de las formas en que se ha legado y recibido lo tradicional. Se trata, por tanto, de una memoria que, alimentada también por la crítica, incluye en su dinámica del recuerdo la revisión de las llamadas “grandes líneas” que han dado un perfil determinado a lo tradicional y que han condicionado la recepción del legado transmitido. El objetivo de esta “petición” es, por una parte, la averiguación y la explicación de porqué, cómo y en qué momentos se han establecido líneas de continuación en el proceso de la tradición, cuya otra cara es precisamente la provocación de rupturas en el mismo. Mas por esto se trata, por otra parte, de analizar también concretamente porqué y cómo la tradición empieza a privilegiar el cuidado de fijaciones doctrinales, desplazando de su centro la tarea de la transmisión de la memoria de lo vivenciado en la vida concreta de las comunidades. De donde podemos deducir que:

## 8.

La tradición, sobre todo cuando subraya desde una experiencia de fe cristiana, como hace Orlando O. Espín en su teoría, la memoria viva de la esperanza subversiva, es una instancia con capacidad para cumplir una función correctora en el curso de la historia, pero también para ser fuente de renovación de sí misma. Esa peculiar dialéctica de “celebración” y “petición” que le es propia, hace en efecto posible que desde su mismo interior la tradición se levante contra las fijaciones que han endurecido y oscurecido los momentos vivenciales liberadores originarios. O sea que en todo presente histórico puede irrumpir un proceso de recuperación renovadora de las experiencias fundantes de la tradición.

En este sentido la forma de tradición que José Ortega y Gasset llamó la “in-tradición”<sup>10</sup> y que consideraba como una nota caracterís-

---

<sup>10</sup> Cf. José Ortega y Gasset, “A »Historia de la Filosofía«, de Èmile Bréhier. (Ideas para una historia de la filosofía)”, en *Obras completas*, tomo 6, Alianza Editorial, Madrid 1983, pág. 404, donde nos dice: “El sistema de la tradición viene a ser, en el hombre, un sucedáneo del sistema de los instintos que como



tica del pensamiento crítico filosófico, no es del todo desconocida para la tradición cristiana. Para ilustrar esta idea baste ahora con recordar que la esperanza subversiva, que está en el centro del tradicionar de la fe cristiana, es una fuente inagotable de inspiración y animación proféticas a la contradicción del orden establecido y a la resistencia frente a toda forma de opresión, como bien muestran los movimientos liberadores a lo largo de toda la historia del cristianismo. Y por ello, insistiendo en la idea que estamos presentando, proponemos considerar también este otro punto:

## 9.

La tradición, como se desprende de lo que se lleva dicho, no implica, para los que reciben y aceptan su legado, el encerramiento en la estructura de un sistema cultural ni la sumisión a un orden de sentido intocable. Por el contrario, la tradición es más bien un documento que testifica la historicidad abierta del hombre, un río que crece.

Pero observemos que si partimos de esta visión, tenemos que tomar en consideración las consecuencias que se desprenden de ella para un debate actual sobre la tradición. Pienso concretamente en que entonces se hace necesaria la pregunta por el estado de nuestra conciencia histórica o, si se prefiere, por nuestra relación con la memoria de la humanidad. Quiero decir con ello que tendríamos que comenzar el debate con la pregunta inquietante sobre nuestra propia condición humana y su relación con la historicidad o “memoridad” que, a juicio nuestro, le es constitutiva.

Deberíamos, pues, comenzar por preguntarnos: ¿Vivimos nosotros nuestra existencia con conciencia histórica? ¿Tiene el ser humano de nuestra época conciencia de su historicidad? ¿O vive “atraído” por una “actualidad” que empobrece su historicidad porque vacía el tiempo de su gravidez histórica?

---

animal perdió. En la medida en que estamos sumergidos dentro de una tradición vivimos sus formas »instintivamente«. Esta es la vida del »creyente«, de la radical »fe«. Pero la verdad es que la filosofía no es, a su vez, sino la tradición de la in-tradición”.

Y tendría sentido hacernos también, no por afán de simple comparación sino para comprender mejor nuestra relación con la tradición, preguntas como éstas:

¿Podemos decir de nosotros mismos que nos comprendemos hoy todavía como hijos e hijas de la tradición y que reconocemos en ella además el legado de la religión como la dimensión más sagrada de la misma?, como asumía para su época, por ejemplo, Johann Gottfried Herder.<sup>11</sup>

¿O nos reconoceríamos más bien en la situación de ahistoricidad diagnosticada por Martin Heidegger cuando sostiene: “Wir selbst sind geschichtslos geworden. Keine Zeit kannte so einen Zustrom von Tradition, und keine war so arm an wirkliche Überlieferung“?<sup>12</sup>

¿O deberíamos incluso confesar con Walter Benjamin: “Arm sind wir geworden. Ein Stück des Menschheitserbes nach dem anderen haben wir dahingegeben, oft um ein Hundertstel des Wertes im Leihhaus hinterlegen müssen, um die kleine Münze des »Aktuellen« dafür vorgestreckt zu bekommen.“?<sup>13</sup>

Pienso que el hacernos preguntas semejantes al inicio de un debate sobre la tradición nos puede ayudar a comprender que un importante “signo de los tiempos” en nuestra época radica precisamente en su precaria conciencia histórica. Y de ahí, a mi parecer, la necesidad de tomar en serio esta situación en el debate sobre la tradición hoy. Es evidente que nos remite a un fenómeno que influye de manera decisiva en nuestra relación con la tradición, es más, que decide si seguiremos teniendo condiciones para acceder a ella o levantaremos un mundo en el que quedará bloqueada.

---

<sup>11</sup> Cf. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Werke in fünf Bänden*, Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar 1982.

<sup>12</sup> Martín Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en *Gesamtausgabe*, tomo, 29/30, Klostermann, Frankfurt/M.1983, pág. 508.

<sup>13</sup> Walter Benjamin, “Erfahrung und Armut“, en *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Suhrkamp, Frankfurt/M.1980, pág. 219.

Me estoy refiriendo, para decirlo con un concepto, al fenómeno o, mejor dicho, a la situación que en su día Walter Benjamin caracterizó certeramente con el significativo nombre de “Traditionsarmut”.<sup>14</sup>

Son muchos los factores que a los que se puede remontar el comienzo de este proceso que nos llega hasta hoy. De ellos sea permitido destacar en estas notas uno que nos luce especialmente relevante: el predominio, desde hace ya más de tres siglos, de la ideología del progreso de la modernidad europea, puesto que es en este marco en el que la tradición aparece como una realidad antitética que debe ser combatida.<sup>15</sup>

En esta constelación (moderna) de la sociedad, que necesita la constante aceleración del tiempo<sup>16</sup>, la tradición frena el progreso y debe ser, por tanto, neutralizada en su capacidad de influir en la configuración social y política de la realidad, y ello con tanto más razón cuanto que se asume que la tradición está en contradicción con el funcionamiento racional de lo social, y con la racionalidad en general.<sup>17</sup>

Mas en el contexto de estas notas no es necesario adentrarse en la historia social y cultural que ha llevado a esta situación de falta de conciencia de historicidad, cuya expresión extrema, dicho sea de paso, es el nihilismo frívolo que se pasea por la época. Pues lo que nos interesa aquí es ampliar el horizonte para hacer ver la necesidad de complementar la contextualización que hace Orlado O. Espín del debate sobre la tradición en nuestros días.

Los contextos que analiza en su libro (historia, cultura, globalización y diversidad cultural) son, sin duda alguna, esenciales, pues responden a procesos que son fundamentales para la comprensión de la realidad de nuestro mundo de hoy.

---

<sup>14</sup> Cf. Walter Benjamin, *Ibid*; pág. 215.

<sup>15</sup> Cf. Hermann Lübbe, “Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem“, en su libro: *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Reclam, Stuttgart 1978, págs. 123 y sgs.

<sup>16</sup> Cf. Harmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005; y Jesús Vicens (ed.), *Tiempo y cambio social*, Editorial Germania, Valencia 2004.

<sup>17</sup> Cf. Theodor W. Adorno, “Über Tradition“, en *Gesammelte Schriften*, 10.1, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1998, págs. 310-320.

Con todo, sin embargo, y especialmente si se toma en serio lo que él mismo escribe sobre la historia,<sup>18</sup> creo que cabe preguntarse si en sus análisis del contexto actual ha desconocido la amenaza de esta nueva situación caracterizada por lo que hemos llamado la falta de conciencia de la historicidad en el hombre de hoy o si por lo menos no ha visto el alcance real de sus consecuencias de cara precisamente al proceso del tradicionar hoy la esperanza cristiana en el liberador Reino de Dios. Pienso que es así, y que, por no haber tenido en cuenta esta situación, falta en la contextualización que nos ofrece un aspecto o problema fundamental. Tratemos de explicarlo.

## 10.

De acuerdo con el diagnóstico que nos presentan muchos sociólogos, filósofos e incluso teólogos<sup>19</sup> sobre la situación de nuestra época, la humanidad se encontraría hoy en medio de un proceso de profundos cambios sociales y culturales. Esta nueva situación se suele resumir en el controvertido “título” de situación postmoderna, que indicaría justamente el giro postmoderno que da la historia hoy. Dejemos ahora abierta la justificada cuestión de si esta apreciación es correcta o no, y, sobre todo, si es aceptable como una caracterización universal, valedera para explicar la situación espiritual de la humanidad entera. Pues lo importante en el contexto de estas reflexiones es que con la indicación de ese posible giro postmoderno de la historia humana se quiere subrayar la idea de que en las actuales sociedades modernas las condiciones sociales y espirituales de subjetivización y de convivencia del ser

---

<sup>18</sup> Cf. Orlando O. Espín, obra citada, págs. 40 y sgs..

<sup>19</sup> De la abundante bibliografía disponible cabe citar a título de ejemplo: Perry Anderson, *Los orígenes de la postmodernidad*, Anagrama, Madrid 2000; Jesús Ballester, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989; Zygmunt Bauman, *Ansichten der Postmoderne*, Argument, Hamburg 1995; Jacques Derrida, *Marges – de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972; Michael Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997; Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris 1979; y *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993; Gianni Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi Editori, Turin 2009; y Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 2002..

humano están sufriendo un cambio realmente profundo, ya que se trataría de sociedades cuyas estructuras e instituciones fundamentales se despiden no sólo de los “grandes relatos” que ofrecían ideales y valores, sino que consideran cualquier tradición que se perciba sospechosa de “metafísica” como un equipaje demasiado pesado que hay que tirar por la borda.<sup>20</sup> Serían además sociedades que borran del horizonte de su historia „real“ cualquier forma de esperanza „utópica“. Dichas sociedades actuales serían así sociedades que fomentan una visión del mundo, de la historia y del mismo ser humano, que en su propia percepción se define con los elocuentes adjetivos de “postradicional”, “posthistórica” e incluso “posthumana”.

Pero, como decía, independientemente del valor que concedamos a este diagnóstico postmoderno de nuestra situación actual, creo que es importante tomarlo en cuenta en el contexto de nuestro debate sobre la tradición, ya que nos desafía a considerar, al menos como posibilidad, que el hombre de hoy vive en una constelación social y cultural cuyo tiempo ya no está ligado ni a la tradición ni a procesos de identidad fuerte, y ni siquiera a la historia como memoria que nos sostiene. Sin olvidar que en este supuesto giro de la historia esa desvinculación del tiempo de la memoria histórica, del “pasado”, se celebra como un hecho “liberador”, en el sentido de que con ella se posibilita justamente la dedicación exclusiva del tiempo vital a mantenerse en lo “actual”, esto es, el saldar el tiempo con un acelerado, espontáneo e individual activismo que se pretende la nueva encarnación de una vida libre.

Frente a estas expectativas de nueva y ligera “liberación” me parece sin embargo que es un deber de responsabilidad intelectual, y especialmente filosófica, invitar a tener en cuenta también la posibilidad de que una constelación semejante lo que genera no es tanto la liberación sino más bien el empobrecimiento de la historia y del tiempo. Primero porque, como ha señalado Martin Heidegger, “...alle Befreiung von etwas ist nur dann eine echte, wenn sie das, wovon sie sich befreit, beherrscht, sich aneignet. Die Befreiung von der Tradition

---

<sup>20</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, pág. 270.

ist Immerneuaneignung ihrer wiedererkannten Kräfte.“<sup>21</sup> Y segundo porque en dicha constelación la historia y el tiempo quedan atrapados en el horizonte cerrado de una “actualidad” mercantilizada en la que lo que finalmente “vale” es lo que tiene valor económico de cambio, es decir, lo que “cuenta” (precisamente pare el empleo del tiempo) es lo que promete tener éxito en el mercado.

No olvidemos que todo este proceso de transformación y cambio que sacude nuestra época y nuestras formas de ser en ella, se lleva a cabo en el contexto mayor (cultural, político, social, económico, etc.) que configura hoy la civilización capitalista dominante. Y si tenemos presente este hecho decisivo, creo que se ve todavía con más claridad la necesidad de tomar en serio el diagnóstico postmoderno. Por ello nos permitimos añadir lo siguiente:

Cuando la historia y particularmente el tiempo del hombre son sometidos de tal manera a la dictadura de la “civilización del capital”<sup>22</sup> que la tradición se convierte en un obstáculo porque necesita que el tiempo tenga su propio ritmo y dure; cuando la tradición no solamente resulta demasiado pesada y lenta para el tiempo social preso en la maquinaria de la acelerada lógica del dinero, sino que además se la exilia de las perspectivas de futuro del proyecto de vida de la gente; cuando la tradición deviene en gran parte inaccesible, tanto social como existencialmente, porque el curso de la transmisión viva se interrumpe privada y públicamente; cuando, dicho en una frase, la tradición ya no encuentra lugar alguno en el presente de la gente porque en su “presente” ya “no hay tiempo” para la “memoria” y su rememoración, en una situación semejante el ser humano corre entonces el peligro de caer en una radical ahistoricidad y convertirse en una sombra muda, sin trasfondo ni asiento.

---

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed cit.. pág. 511 (cursiva en el original)

<sup>22</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador 2000, págs. 272 y sgs.

Este peligro, que a mi modo de ver está latente en el aludido giro postmoderno de la historia, insisto, debe ser tomado en serio. Creo que es uno de los “signos de los tiempos” en nuestra época. Y por ello precisamente quiero complementar en sentido crítico el análisis propuesto por Orlando O. Espín en su libro con las observaciones que hago en el punto siguiente.

## 11.

En una constelación hegemónica de la vida social y cultural como la actual, que expone al hombre al peligro real de la pérdida de la conciencia de su historicidad, no creo que sea suficiente con hacer una revisión crítica del concepto de tradición y proponer su renovación subrayando, por ejemplo, el momento de la interacción entre los contenidos transmitidos y los receptores o su carácter procesual. Es necesario ir más allá. Y esto significa, a mi modo de ver, que en la situación actual una teoría de la tradición no solamente tiene que plantearse la pregunta por la concepción que tiene el hombre hoy de eso que llamamos “tiempo”, sino que debe asumirla incluso como el verdadero punto de partida de sus consideraciones y análisis. Esta pregunta se podía formular en estos términos:

¿Cómo puede tradicionar un ser humano que ya no tiene conciencia histórica? O también: El hombre que vive su vida sin experiencia del horizonte de la historia, vale decir, sin vivencia de la historicidad del tiempo, ¿cómo puede este tipo de hombre descubrir en la tradición posibilidades vivas de orientación, cómo puede descubrir y apropiarse la “esperanza subversiva” que late en ella, y transmitirla?

Creo que esta pregunta no puede ser obviada hoy por ninguna teoría sobre la tradición, y mucho menos todavía cuando se elabora desde el horizonte de la fe cristiana. Pues me parece innegable que la tradición, precisamente entendida en términos de un proceso histórico interactivo del tradicionar (esperanza subversiva), es una forma de ser y estar en la realidad que sólo puede tener sentido para un tipo humano que sabe todavía de la constitución histórica de su existencia.

Y, si he entendido bien, esta pregunta se nos impone, por cierto, como una consecuencia de la misma teoría desarrollada por Orlando O. Espín.

Recordemos, por ejemplo, que en su libro se insiste en la idea de que: “The contents of tradition exist only as contents of traditioning in the processes of traditioning and reception. It is reception that allows what was held by one generation or community to be ‘our faith’ to become, for another generation or community, also ‘our faith’.”<sup>23</sup>

Por tanto, si la recepción es tan decisiva y si, en ese sentido vale, como parece que asume también el autor, lo del antiguo axioma formulado por la filosofía medieval a partir de una idea de San Agustín de que “quiquid recipitur ad modum recipientis recipitur“, si suponemos esto, creo que la pregunta por las condiciones de la recepción hoy y muy particularmente por el “estado” de los receptores actuales, es una cuestión que salta de inmediato al primer plano. Pues, para hablar hoy sobre la tradición y su sentido, es necesario saber cuál es la real situación antropológica en que se encuentra el hombre en el llamado mundo global del presente y preguntarse por las consecuencias de esa situación para la humana actividad del tradicionar. Ocuparse de esta tarea sería, por tanto, necesario para complementar la visión que motiva estas reflexiones. La dejamos apuntada, permitiéndonos remitir a una aproximación intentada en otro lugar.<sup>24</sup>

Otro de los puntos que, a mi juicio, debe ser complementado, es el relacionado con la crítica a la “doctrinificación” de la tradición de la fe cristiana que nos ofrece nuestro autor en su libro. Su crítica es indudablemente legítima e importante. Pero una teoría de la tradición (cristiana) debe y tiene que ir más lejos. No creo que en nuestro presente histórico sea suficiente abrir caminos para una liberación (teórica) de la tradición de las fijaciones doctrinarias y de los endurecimientos autoritarios que ha sufrido o sufre, para promover un tradicionar vivo de la esperanza subversiva cristiana. Pues pienso que hoy el impedimento mayor para ello no reside tanto en las definiciones dog-

---

<sup>23</sup> Orlando O. Espín, obra citada, pág. 10.

<sup>24</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Mainz Verlag, Aachen 2013.



máticas como en la pérdida de la intensidad del vivir y convivir, y en la frivolidad de las expectativas que la llamada “sociedad de la sensación” programa sistemáticamente para el hombre de hoy.

Tendríamos que continuar, por tanto, la pregunta anterior sobre el “estado” humano del hombre en las sociedades actuales con la pregunta por la capacidad de tradición que tiene el hombre hoy. El primer contexto de la tradición no es otro que el hombre concreto mismo. Pero que el hombre es contexto, y por ello también portador de tradición, quiere decir que el hombre puede representar al mismo tiempo el límite de la tradición, esto es, el lugar en el que se interrumpe y quiebra el curso de la tradición. Y por ello hace bien hoy toda teoría de la tradición, en especial la que reflexiona sobre la tradición de la fe cristiana, en confrontarse con la pregunta de si la forma de vida del hombre en nuestro presente no es configurada y “entretenida” de manera tal que su facticidad conlleva el peligro real de poner fin a la capacidad existencial e histórica de recepción y de transmisión de la tradición.

Por último me permito indicar un tercer punto cuya consideración me parece igualmente importante para complementar en sentido crítico la teoría de la tradición con que nos ocupamos en estas líneas. Como en el caso de los dos anteriores, haré sólo un apunte del mismo. Me refiero al recurso a “lo cotidiano” y, más concretamente, a su acertada valoración como lugar de vida real privilegiado para el acontecimiento de la experiencia de momentos caiológicos.

Se recordará, sin embargo, que al comienzo de estas reflexiones decía que ese era uno de los puntos en que veía un acuerdo fundamental con la visión propuesta por Orlado O. Espín. Creo, en efecto, que la verdadera vida del hombre así como la historia realmente profunda de la humanidad acontece en “lo cotidiano”. (Cabe señalar de paso que la idea de reconocer el verdadero sentido de la vida cotidiana se encuentra ya en el concepto de “intrahistoria” de la filosofía española, que lo desarrolla justamente para distinguir esa historia profunda de la vida diaria de los pueblos de la otra “Historia” como narración de las gestas y hazañas de las grandes figuras que supuestamente hacen la “Historia”. Frente a esta “Historia” de los grandes nombres y de los titulares espectaculares de los medios de comunicación está la otra verdadera historia, la “intrahistoria”, que representa la callada, pero realmente

fundante vida de la gente sencilla que con su “sentido memorante” del diario es la que posibilita la continuidad real de la vida de la humanidad).<sup>25</sup> Pero volvamos al punto.

Creo que no se puede menos que saludar que en su teoría de la tradición Orlando O. Espín subraye el arraigo de la tradición de la fe cristiana en “lo cotidiano” y que hable en consecuencia del “Kairos in Lo cotidiano”. Tiene esta visión además el mérito de que hace su propuesta sin ignorar lo que podríamos llamar la cara sombría de la vida cotidiana.<sup>26</sup> Y destaco este aspecto porque sirve para hacer ver que el objetivo de mi observación crítica no puede consistir entonces en proponer que se tomen en cuenta también los momentos negativos e inhumanos que generan los mundos reales del cotidiano. Esto también lo encontramos en *Idol & Grace*.

¿Cuál es entonces el propósito de la observación crítica en este punto? Se trata de indicar la cuestión siguiente: Desde hace años se denuncia la colonización de los mundos de la vida cotidiana por parte de la racionalidad y la técnica occidentales, del mercado mundial y de las realidades virtuales, en resumen, por parte de la llamada nueva “cultural global”<sup>27</sup>, pero ahora se trataría de ver si como consecuencia

---

<sup>25</sup> Para el concepto de „intra-historia“ ver, por ejemplo, los trabajos de Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Espasa-Calpe, Madrid 1995; *Andanzas y paisajes españoles*, Espasa-Calpe, Madrid 1992; y „La crisis del patriotismo“, en *La dignidad humana*, Espasa-Calpe, Madrid 1944, págs. 19 y sgs; así como el documentado estudio de Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Espasa-Calpe, Madrid 1947.

<sup>26</sup> Cf. Orlando O. Espín, obra citada, págs. 114-115.

<sup>27</sup> Sobre este tema se pueden ver, entre otros, los estudios de: Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Gallimard, Paris 1947; Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, México 1967; Agnes Haller, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1978; Ada M. Isasi-Díaz, “Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid 2003, págs. 365-383. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, tomo 2, Frankfurt/M. 1988, especialmente págs. 171 y sgs. Y para una aproximación internacional al debate actual desde la perspectiva de las tensiones Norte-Sur ver además: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg), *Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd*, Verlag Mainz, Aachen 2010.

de la intensificación a nivel mundial de los procesos de globalización de la civilización capitalista y del consiguiente aumento de la expansión de una cultura fetichista, la colonización del cotidiano no adquiere hoy una dimensión de tal alcance vital que nos confronta con una nueva situación, a saber, la situación de un debilitamiento o agotamiento radical del “sentido memorante”, de la tenacidad vital e histórica, de la “memoria”, de los mundos cotidianos de la humanidad. Un claro indicador de esta situación, por poner un ejemplo, se puede ver en el hecho del predominio de la imitación de las modas globales en las formas concretas de ser en lo cotidiano en las más diferentes regiones del mundo.

Y frente a esta situación cabe preguntarse: ¿Sin su “tenacidad” o “memoria” no pierde el cotidiano el interés por su propio mundo de vida? ¿No se convierte de esa manera en un mero escenario para la reproducción de los estilos de vida que hoy se globalizan? ¿Quién habla en un cotidiano que ha perdido el sentido para el carácter de su propia singularidad si no es el espíritu del tiempo cronológico que impone la civilización hegemónica? ¿Y qué resonancia puede tener la palabra del espíritu que libera en el hombre de un cotidiano que está bajo el dictado y las exigencias del espíritu de ese tiempo vacío? Es decir: ¿Qué receptividad puede haber todavía en esta situación para el otro tiempo al que nos hemos referido como tiempo grávido con promesas de liberación cuya irrupción en la historia es la única fuerza capaz de posibilitar la interrupción del predominio del tiempo cronológico que agota al hombre?

Como es de suponer, estas preguntas se formulan sólo con el objetivo de ilustrar el problema que nos preocupa. Planteado brevemente se puede presentar así: Considerando que la expansión planetaria de la civilización capitalista conlleva serias consecuencias tanto para la configuración de las condiciones contextuales y estructurales de la vida como para la transformación de los modos de ser humanos en la vida cotidiana, hay que preguntarse si para la fundamentación de la tesis del “Kairos in Lo Cotidiano” es suficiente hoy con el tener en cuenta la ambivalencia que es constitutiva de todo cotidiano. Mi respuesta es que no lo es. Pues ello supone dejar de lado un aspecto que me parece

decisivo en la nueva constelación en que nos movemos: Que la balanza en esa ambivalencia de los mundos del cotidiano ha sido quebrada por el predominio del sistema global en la vida diaria. Nos parece que el “medium” en lo cotidiano no es la “esperanza subversiva” sino las expectativas que genera e impone el sistema. Por eso habría que preguntarse si no es mucho más exacto hablar más bien de la posibilidad del Kairos en una vida cotidiana bajo el sello del sistema, tomando conciencia además de que con esta precisión se intenta dar cuenta de un proceso altamente peligroso para la continuidad en la tradición de la esperanza del hombre en su plena humanidad: el proceso de que el sistema convierte la vida cotidiana en un engranaje que conmina al hombre a la aceptación de las funciones que se espera que cumpla en el sistema. De esta suerte el cotidiano se convierte en el cementerio de los últimos restos de la libertad humana.

Así presentaría, muy brevemente, el problema sobre el que quiero llamar la atención para invitar a profundizar en el mismo. Pues creo que es central para continuar una reflexión que nos ayude a ver de manera más amplia el dramático desafío que debe afrontar hoy una teoría de la tradición. Pero detengo aquí estas notas para pasar a la observación final.

### **III. Nota final**

Como se dice en el título que lleva este capítulo, las reflexiones presentadas aquí se hacen „desde la perspectiva de la filosofía intercultural”. Sin embargo nada se ha dicho todavía sobre lo que significa hablar desde esa perspectiva filosófica. Aprovecharé, pues, esta breve nota final, para resumir su significado.

Y empiezo aclarando que optar por dicho punto de partida significa pensar la tradición desde una filosofía que supone que tanto la formación de las tradiciones como la recepción y la transmisión de las mismas conforman un proceso contextual e histórico; un proceso que, por ese mismo carácter contextual e histórico, discurre además en condiciones de diversidad social, cultural, lingüística, religiosa, etc. Con

ello la filosofía intercultural quiere expresar la idea de que la tradición o las tradiciones deben ser interpretadas a la luz de la historicidad y contingencia de los respectivos procesos multidimensionales por los que se van configuran.

Lo anterior quiere decir que para la filosofía intercultural (y acaso radica aquí el matiz de su posición) las tradiciones no son meramente gratuitas o accidentales. Si son históricas, son, ciertamente, contingentes. Pero con esto no se afirma si no que son “relativamente imperfectas”, como ha dicho sobre las monadas Ortega y Gasset comentando una idea de Leibniz.<sup>28</sup> Y es precisamente esta constitución de imperfección relativa la que explica y funda la necesidad de dialogar con todas las tradiciones y del diálogo entre ellas.

Destaquemos por último que hablar desde la perspectiva de la filosofía intercultural significa en este punto transmitir la idea de que la historicidad de las tradiciones nos confronta con el devenir fáctico de la vida humana, y que en tal sentido las tradiciones representan caminos recorridos que no podemos obviar si queremos tener acceso a la vida esperanzada acumulada de la humanidad y aprender de ella.

---

<sup>28</sup> Cf. José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras Completas*, tomo 8, Alianza Editorial, Madrid 1983. Ver igualmente el trabajo de Agustín Andreu, “Principios para la vida”, en: Javier Zamora Bonilla (ed.), *Ortega y Gasset*, Comares, Granada 2013, págs. 147-168.



## CAPÍTULO 3

### **¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?**

#### **1. Observaciones preliminares**

Permitan que subraye de entrada que entiendo mi exposición como una invitación a pensar en común los problemas que trataré en ella y que he intentado resumir aproximadamente en la pregunta que da título a mi exposición.<sup>1</sup>

Asimismo debo observar que, para mí, esta pregunta que sirve para orientar las reflexiones que deseo compartir con ustedes en esta ocasión, no es una pregunta que tenga un carácter y/o interés simplemente académicos. Pues en su centro de inquietud está un llamado de atención sobre cuestiones que son de urgencia vital para millones de personas en el mundo de hoy, ya que las viven, en sentido literal, como cuestiones de vida o muerte. Por ello, a mi juicio, esta pregunta nos debiera poner en una situación incómoda, de descontento antropológico, ético y político. Y creo además que debiera ser visto como vergonzoso tener que ocuparse del reconocimiento como demanda de justicia a estas alturas de la historia de la humanidad. Pues me parece evi-

---

<sup>1</sup> El Texto se remonta a la ponencia presentada en el XIV Congreso Nacional de Filosofía del Perú: “Justicia, Reconocimiento y exclusión”, celebrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, del 19 al 23 de agosto de 2013. Con algunos cambios el texto se expuso también el 30 de octubre de 2013 en el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile, en Santiago, gracias a una invitación del profesor José Santos Herceg. El texto se publica según esta última versión.

evidente la pertinencia de esta pregunta: ¿Qué ha sucedido en esta historia humana que hemos hecho que tenemos todavía tales problemas con nuestros semejantes?

Por último quiero observar que ante los problemas con que nos confronta la pregunta que quiero discutir con ustedes hoy, me parece inoportuno, fuera de lugar e irreverente con respecto a los que sufren desconocimiento, injusticia o exclusión, filosofar sobre estas cuestiones haciendo ruido con las palabras y las teorías que nos separan, tirándonos dogmas a la cabeza, litigiando por principios supuestamente absolutos que nos alejan de los conflictos reales del mundo, o exacerbando la crítica que se agota en el vanidoso y, por ello, estéril, placer de la refutación de otra manera de pensar.

Creo más bien que es la hora de filosofar para fundar calladamente desde las inquietudes que nos unen, para promover fundaciones de humanidad que no ocupen el lugar del otro, esto es, que no nos priven de su parte de realidad, y que de este modo nos abran a la posibilidad de ser enteros en una humanidad integrada en la peregrinación hacia su integridad. Por eso es también sobre todo la hora de filosofar con la “cabeza inclinada” ante las víctimas de la historia y asumir, desde la deuda que tenemos los vivos con ellos, la tarea de humanizar el mundo.

Las reflexiones que presento a continuación quieren ser, pues, una invitación a un ejercicio filosófico en ese sentido de apostar por un pensamiento que funde, entendiendo por éste un pensamiento que, en la perspectiva martiana de ejercer el “oficio” de pensar como un acto de servicio a la humanidad<sup>2</sup>, no inventa ni construye autosuficientemente desde sí mismo ni eleva lo que le da que pensar a conceptos abstractos ni reduce a “ciencia” lo que sabe con pretensión de fundamentarlo, sino que abre a la original enteridad de la vida en tanto que fundación gratuita que nos gratifica y que con ello nos capacita para fundarnos en ella y fundar realidad histórica buena desde ella.

---

<sup>2</sup> Cf. José Martí, *Nuestra América*, en *Obras Completas*, tomo 6, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, pág. 22.



## 2. ¿Por qué la pregunta que da título a estas reflexiones?

La pregunta se hace evidentemente sobre el telón de fondo del debate actual sobre el reconocimiento, y asumiendo además que se trata de un debate importante en la filosofía de nuestros días.

Y, ciertamente, quien haga un repaso de la bibliografía existente podrá comprobar que tanto la filosofía política como la ética, pero no solamente ellas, centran hoy, en efecto, gran parte de sus reflexiones en la discusión de cuestiones relacionadas con la problemática que resume la pregunta que me orienta.

Pero en esta charla no quiero entrar de manera explícita en el debate actual aludido. Entiendo que adentrarse por ese rumbo significa considerar las cuestiones que tratamos a partir principalmente de las teorías que se ofrecen sobre ellas. Lo cual es, evidentemente, legítimo. Más aún, es necesario para saber cómo se explican hoy estas cuestiones que tanto nos afectan.

Pero creo que se tiene que tratar también de hacer un esfuerzo por *despejar* los límites del horizonte discursivo en que se mueve el debate actual. Y no estoy seguro de que, si tomamos únicamente ese rumbo del estudio de las teorías y del contraste discursivo de las mismas, podamos lograr ese despeje del que hablo y que considero necesario para ver lo que no ven las posiciones en debate o ir más allá de los límites desde los que se piensan los problemas en cuestión. Más bien creo lo contrario: que ese esfuerzo requiere situarse fuera del tejido teórico con que nos envuelven las teorías del debate contemporáneo de las cuestiones que tratamos, al menos en su hilo dominante.

Es decir, temo que, siguiendo ese camino del estudio de las teorías en boga, quedemos atrapados en las exigencias internas de la exégesis e interpretación de posiciones teóricas, y se nos dificulte así, como dijo, ver el debate desde fuera. Y me permito insistir en que esta posibilidad de ver este debate contemporáneo, por decirlo así, desde “otra orilla” que nos sitúe fuera de lo que llamé su marco referencial fundamental, es para mis reflexiones de hoy de importancia decisiva porque de ella depende precisamente que podamos preguntar por lo que falta en ese debate, averiguar sus límites y deficiencias; y para que po-

damos además hacer visibles las ausencias o los silenciamientos que han hecho posible que el debate actual esté precisamente donde está y que presente las alternativas que ofrece, y no otras.

Por no estar seguro, pues, de que la posibilidad de la pregunta por lo que falta o lo que ha sido reprimido u olvidado, se nos presente siguiendo únicamente el hilo de la discusión de las teorías que dominan actualmente el debate de las cuestiones implicadas en mi pregunta, no seguiré, como decía, ese camino que se adentra en las teorías y se esfuerza por analizar los perfiles de su transcurso.

Con la intención de *complementar* el trabajo de los que prefieren el análisis del debate como tal, prefiero partir más bien de una pregunta concreta y puntual que entiendo en el sentido de una interpelación desde esa “otra orilla” a la que me he referido, y a la que luego volveré. Y la entiendo así porque es una pregunta que quiere inquietarnos en nuestros consensos, desconcertarnos, apuntando al *despeje* del horizonte dominante actual con el fin de abrirlo a la memoria de humanidad de tradiciones que son más grandes y densas que el presente de globalizaciones en que estamos y en el que pensamos. Es una pregunta que busca desde ideales pendientes, que expresa en su búsqueda el dolor o tristeza por lo que no hemos sido todavía, que inquiere desde anhelos ocultos, pero que han dejado huellas que, como si fuesen heridas del alma, todavía nos interpelan porque recuerdan que hemos podido ser más *enteros*.

¡Pero que se me entienda bien! No quiero plantear una pregunta nostálgica que conjura quién sabe qué pasado supuestamente mejor. Me orienta una pregunta llena de esperanza y de confianza de cara al futuro; esperanza, porque duda de una de nuestras más nobles teorías desde la memoria de que podemos ser todavía más nobles en nuestras relaciones; y confianza, porque pregunta desde la experiencia de que hay buenas razones para confiar todavía en lo mejor del hombre.<sup>3</sup>

Es la pregunta que da título a estas reflexiones: ¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión? Trataré de explicarla brevemente.

---

<sup>3</sup> Cf. José Martí, *Ismaelillo*, en *Obras Completas*, tomo 16, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, pág. 17.

Como creo que se puede ver por la forma en que se formula y por lo que he adelantado sobre su trasfondo, esta pregunta que, como he dicho, me sirve de punto de partida, relaciona tres conceptos claves en el debate al que me he referido. Son los conceptos de reconocimiento, justicia y exclusión; y los relaciona para poner en cuestión desde esa relación no la necesidad, pero sí la suficiencia del reconocimiento como fundamento y eje de una dinámica finalizada por la idea de la entera humanización de la realidad social. La pregunta que planteo se entiende, por consiguiente, como un cuestionamiento que, en la relación que establece entre los conceptos de reconocimiento, justicia y exclusión, ordena y jerarquiza estos tres conceptos. Sugiere, en efecto, que el reconocimiento debe ser justipreciado desde el fin para cuya realización nos parece ser necesario o indispensable, a saber, para que las relaciones humanas puedan lograr un nivel de humanidad tal que la realidad social genere de por sí una convivencia en la justicia y sin exclusión. Por eso decía que no se cuestiona la necesidad del reconocimiento. Lo que cuestiona mi pregunta no es si necesitamos o no el reconocimiento sino que, entendiendo que su valor es relativo a un fin último que no es él, pone en primer plano el para qué lo necesitamos y desde ahí pregunta si es suficiente para la realización de ese plan de realidad mejorada para lo que lo necesitamos, que representaría el fin último al que se ordena.

Pero: ¿No es impertinente hacer tal pregunta y dudar del valor del reconocimiento como tal?

Pues: ¿No goza acaso la propuesta del reconocimiento de gran prestigio en el debate actual? ¿No se la aprecia, sobre todo por parte del pensamiento crítico contemporáneo, como un aporte del que podemos estar orgullosos? ¿No se valora el reconocimiento incluso como la mejor respuesta que pueden dar nuestras sociedades actuales a los problemas de convivencia que las sacuden?

Si lo que sugieren estas preguntas es cierto, y hay sin duda buenas razones para creerlo así, ¿cómo explicar entonces que no se trata de una simple insolencia y que la pregunta que nos orienta es pertinente?

Ya decía que la pregunta que planteo, con la duda que la sostiene, choca con ciertas evidencias que se comparten ampliamente en el de-

bate contemporáneo. Justamente por ello señalaba también que esta pregunta quería inquietar y desconcertar. Pero este propósito que la anima y que, como estamos viendo, puede parecer impertinente, tiene sin embargo razones que explican su justificación y que la legitiman, aunque debo conceder que hablo de razones que provienen de esa “otra orilla” a la que ya me he referido. Así que, para hacer comprensible la justificación de mi pregunta en el contexto en el que estamos, debo volver brevemente sobre este punto y abundar todavía en lo dicho sobre su trasfondo.

Esa “otra orilla” de la que hablo como el lugar del que viene mi pregunta tiene que ver con la historia que está detrás de nosotros y del debate actual sobre el reconocimiento. En concreto hablo del curso dominante de la historia antropológica y epistemológica que ha ordenado la constelación de humanidad a cuya luz somos, nos comprendemos y conocemos, justo como solemos hacer hoy, esto es, siendo según el modo de la separación, comprendiéndonos desde las fronteras que hemos puesto entre nosotros y conociendo desde esquemas objetivantes que mutilan el acto de conocer de su dimensión reconocedora, o sea, realmente desconociendo lo que decimos que conocemos.

Este curso dominante de la historia cuyo impacto sentimos hasta hoy, remite por su parte al conflicto de antropologías que está en el fondo de la modernidad europea y refleja, en cuanto tal, la apuesta histórica por una concepción del hombre como individuo solitario que se funda en soledad o, mejor dicho, desde el *aislamiento* y que con este acto de fundación de sí mismo posibilita las experiencias de la soledad cósmica, la soledad metafísica y la soledad social que es la que más nos importa en esta ponencia. Es el curso de la travesía del ego europeo moderno que, para hacer una referencia concreta al debate actual sobre el reconocimiento, analiza, por ejemplo, Paul Ricœur<sup>4</sup>, y que en-

---

<sup>4</sup> Cf. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004. Ya he dicho que no entraré aquí en el debate actual sobre las teorías del reconocimiento. Mas es conveniente indicar que en el trasfondo de mis reflexiones se encuentran obras como las siguientes: Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1996; Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kon-*

contró un punto de dramática culminación en la obra *L' être et le néant* de Jean-Paul Sartre.<sup>5</sup>

Al otro lado, en la “otra orilla”, que desde ese cambio de rumbo será la rivera que la potencia de la corriente histórica dominante inundará y no dejará ver, quedará la otra antropología implicada en este conflicto, y lógicamente también su epistemología: la antropología del hombre con sentido de la transcendentalidad de las relaciones que lo sostienen y, por tanto, con experiencia y conciencia de la alteridad como el original *agrario* de compañía y co-presencia que hace posible *responder*: soy yo y estoy aquí. Es la antropología o, acaso mejor dicho, la *antroposofía* del hombre “microcosmos” que conoce la *deferencia* antes que la *diferencia* porque se siente realidad referida o lugar de conjugación de referencias.

A la luz de esta otra antropología que es más propia de culturas con sentido de la transcendentalidad del mundo y fondo cosmológico y que hoy resuena todavía en culturas africanas, asiáticas o amerindias, sin olvidar su influencia en corrientes personalistas europeas, nos luce que las teorías del reconocimiento son un loable intento de corregir las consecuencias a que ha llevado la paradigmatización de la *soledad insolidaria moderna* del hombre como fuente de subjetivización y de humanización. Pero justo visto a la luz de esa otra vertiente antropológica nos aparece como un intento insuficiente, ya que no supera ese paradigma de la subjetividad moderna centrada y anclada en una experiencia de soledad que en su vivencia extrema llega a considerar que el otro puede ser el infierno.<sup>6</sup>

De este trasfondo nace mi pregunta y desde él intentaré en el siguiente tercer paso de mis reflexiones mostrar porqué la respuesta del reconocimiento que encontramos en el debate contemporáneo, aunque

---

*flikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982; Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Frankfurt/M. 1992. Y para la recepción en América Latina mencionemos por ejemplo: Gregor Sauerwald, *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Lit Verlag, Münster 2008; y Ricardo Salas, *Ética intercultural*, Ediciones UCSH, Santiago 2003.

<sup>5</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Gallimard, Paris 1943

<sup>6</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, en *Théâtre*, Gallimard, Paris 1947. pág. 182

represente sin lugar a dudas, la reivindicación de un momento necesario e indispensable en la búsqueda de la justicia y de una convivencia sin exclusión, no es suficiente para realizar ese ideal pendiente que nos impele a continuar en camino, en lugar de dar por clausurada la historia.

### **3. Hacia una respuesta de la pregunta.**

A modo de breve introducción a este tercer paso me parece oportuno llamar la atención sobre un aspecto que está implícito en lo que llevo dicho, pero cuya mención expresa puede ayudar a comprender mejor los puntos que presentaré a continuación para ilustrar la no suficiencia del reconocimiento ante el desafío histórico que vivimos.

Me refiero a que, para mí, la idea de una sociedad justa y sin exclusión que se articula en el debate contemporáneo como horizonte de acción, analizada a fondo, no es sino la expresión específica *contemporánea* de un ideal pendiente que acaso hemos ido rebajando o empujando porque se nos trasmite la idea de que su herencia hoy nos queda grande. Tengo la impresión de que la teoría del reconocimiento no está a la altura de la nobleza del ideal de perfección humana que se nos lega desde esa “otra orilla” de nuestra historia antropológica que he recordado.

Por eso hablé antes de tradiciones de humanidad que son mayores y más densas que nuestra actualidad. Es posible que las hayamos olvidado o marginado como “utópicas”, pero hay olvidos y represiones que siguen molestando, aunque sea en la manera opaca de la mala conciencia. Pero vuelvo al punto de esta breve nota introductoria.

Desde la memoria de esas tradiciones interpreto la expresión de “sociedad justa y sin exclusión” o, como se lee en mi pregunta, de “vivir en justicia y sin exclusión”, en el sentido de nuestra manera de nombrar hoy el ideal de una realidad social tan radicalmente mejorada por la voluntad de hacer el bien de una humanidad reconciliada consigo mismo que el curso de su historia no sigue ya el tacto del capital ni del poder sino el ritmo ético de la humanización recíproca del “con

todos y para el bien de todos”, del que nos hablará José Martí desde la perspectiva de “su humanismo de la dignidad humana”.<sup>7</sup>

La memoria de este ideal pendiente que, como acabo de señalar, nos llega desde la “otra orilla” de lo que hoy somos, explica también la duda que motiva mi pregunta por la suficiencia del reconocimiento o, más exactamente dicho, de las teorías actuales sobre el mismo, para encarar la realización de la enteridad de nuestra humanidad, esto es, para darle al curso actual de la historia el vuelco que necesita a fin de que tome el rumbo de la *conjugación* de lo humano.

Sirva esta breve nota introductoria como aclaración adicional del trasfondo sobre el que se formula mi pregunta y sobre el que deben verse, por tanto, los puntos que presento a continuación para ilustrar porqué no creo que la perspectiva actual del reconocimiento sea suficiente para el vuelco que necesitamos en nuestra convivencia.

Y debo añadir que, intentando ser fiel al llamado martiano de pensar para fundar, en estos puntos no pongo la crítica en primer plano sino que los entiendo ante todo como indicadores de tareas cuyo cumplimiento requiere el momento del reconocimiento, pero incluyéndolo en una dinámica de transformación antropológica que, para llegar a término, necesita desbordar el horizonte de la subjetividad moderna en el que se mantienen las teorías del reconocimiento. Son los siguientes puntos:

3.1 La reconstrucción de la subjetividad humana desde el punto de vista de la intersubjetividad y de la experiencia del ser-en-situación-en-el-mundo, una tarea en la que con tanta razón se insiste después del giro dialógico y fenomenológico con que la filosofía europea busca su renovación en los comienzos del pasado siglo XX, es una tarea loable y necesaria todavía; pero hoy es preciso radicalizar su objetivo y sobrepasarla en la dirección de una teoría y práctica de la *reparación del daño antropológico y ontológico* que se ha causado al otro con la entronización del yo moderno. Pues sólo así se podrá tomar concien-

---

<sup>7</sup> José Martí, “Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868”, en *Obras Completas*, tomo 4, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, pág. 279. Ver también: Liliana Giorgis, *José Martí. El humanismo de la dignidad humana*, Ediciones del ICALA, Mendoza 2006.

cia de que la superación del desconocimiento del otro no se logra únicamente por la cura de sí mismo, por ejemplo, mediante la apertura del yo al otro como ser estimable, sino que tiene que implicar el movimiento de devolver al otro la alteridad que el desconocimiento le ha robado. En este sentido se trata de comprender que quizás lo más problemático en el camino de afirmación del yo moderno no es el peligro del solipsismo sino más bien el hecho de que su aventura de apropiación monológica de la realidad necesita *destituir* al otro de los espacios del mundo. El desconocimiento es *destitución*. De modo que el reconocimiento debiera convertirse en un primer paso hacia la *restitución* del otro en su alteridad. Es más: reconocimiento sin *restitución* es engaño de si mismo y estafa al otro. Y de aquí se sigue:

3.2 La reconstrucción de los sujetos, si quiere realmente subsanar la *destitución* del otro, no puede quedarse en una reconstrucción hermenéutica de las conciencias e identidades que cambie solamente la manera en que se comprenden las relaciones consigo mismo y con el otro. Pues para *restituir* es necesario invertir el orden real de las relaciones mismas en que nos movemos; y esto significa la tarea de reconstruir esa otra cara de la subjetividad moderna que llamamos *mundo moderno*. En concreto se trata de la tarea de la reorganización contextual del espacio de los sujetos. Porque lo primero que se tiene que *restituir* al otro no es un *lugar* supuestamente propio en el mundo que nosotros hemos hecho sino su *espacio* como condición para que él mismo como otro pueda desplegar en el mundo cercanía y distancia. Cualquier “recolocación” del otro, sea jurídica, social, económica o política, requiere y supone la *restitución* del otro en su *espacio*. (este espacio, por cierto, no debe reducirse a eso que se suele llamar “espacio público” porque con ello se indica una dimensión de realidad mucho más fundamental, a saber, la “anchura del mundo” que late en cada alteridad en tanto que realidad que es tiempo y espacio a la vez). Mas de aquí se desprende:

3.3 Hay que ir más allá del esfuerzo por nuevos contratos sociales que amplíen el marco jurídico y garanticen la igualdad y fomenten el reconocimiento del otro como existencia política o ciudadano. Esto es necesario, pero no suficiente; porque el desafío no solamente radica en



equilibrar políticamente el mundo facilitando ciudadanía interculturales o promoviendo el cosmopolitismo. Ese equilibrio político no es de verdad real ni efectivo sino incluye como parte de su agenda la lucha por un equilibrio espacio-temporal de la humanidad que ponga fin a la hegemonía de un sistema capitalista que invade y ocupa los tiempos y los espacios del otro. Dicho en otros términos: No basta con devolverle los derechos de ciudadano al otro. Hay que restituirle además su autonomía espacial y temporal, esto es, devolverle su *asentamiento* en el mundo.

Me permito indicar, por si puede ayudar a comprender mejor esta demanda, que el trasfondo de historia social de esta tarea es, evidentemente, el colonialismo, tanto en sus formas pasadas como presentes. Pero no me refiero a él sólo como un hecho político sino también como una visión del hombre y del mundo en la que se destituye al otro de su autoría de generador de tiempo y espacio en el mundo. Y en este contexto se me permitirá insistir en la importancia que tiene para una convivencia humana verdaderamente intercultural restituir al otro la soberanía espacio-temporal, porque sin ésta la “anchura del mundo” quedará reducida a una superficie de expansión de los dominadores y se hablará de ella sobre todo en términos del “mundo global” donde aparentemente las fronteras se eliminan o pasan a un segundo plano. Mas ya sabemos que el mundo “ancho” en ese sentido es un lugar de mal exilio para “los pobres de la tierra”, pues esa “anchura” será para ellos siempre ajena, como ha mostrado Ciro Alegría en su *El mundo es ancho y ajeno*.<sup>8</sup> Y es que el mundo es ancho no porque sea global sino porque es contextual, porque está habitado por comunidades que lo ensanchan con sus vidas, sus muertos y sus memorias. “Anchura del mundo” significa, pues, en esta otra perspectiva, densidad de habitación, profundidad de arraigo y determinación para acoger la vida y actualizarla en sus posibilidades, incluida la muerte. De ahí justo la importancia de la soberanía espacial y temporal para un verdadero intercambio intercultural, como decía.

---

<sup>8</sup> Cf. Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, Editorial Universo, Lima 1973.

3.4 La *restitución* del otro en su dignidad de persona de y en la “anchura del mundo” pone en evidencia sin embargo la necesidad de redimensionar el centro o el punto de partida de las teorías del reconocimiento, trasladándolo del ámbito de la conciencia de los sujetos al espacio histórico de la “anchura del mundo” como un desafío de reciprocidad y mutualidad en el acompañamiento por el “mundo ancho y ajeno”. El reconocimiento, así entendido, es el imperativo *ético* con que nos confronta la “anchura del mundo” como el bien común o referente fundamental que interfiere las diferencias de nuestras alteridades y las llama a convivir en justicia, entendiendo por ello un vivir ajustándose unas a otras en lo justo para hacer posible realmente que la “anchura del mundo” nunca sea un pretexto para ordenarle al otro, como en la novela de Ciro Alegría, “váyanse a otra parte, el mundo es ancho”, es decir, para que sea el espacio que crece con la acogida y en el que ningún ser humano se siente extraño, o, para que sea, como reclaman los zapatistas, “un mundo en el que quepan todos”.

3.5 Y estaría, por último, una tarea que a primera vista parece estrictamente teórica, pero que está supuesta en todo lo que llevo dicho y que tiene, por consiguiente, una dimensión práctica inherente. Ya la he mencionado de paso al referirme a la constelación dominante hoy en nuestra historia antropológica y epistemológica. Pero vuelvo sobre ella porque su explicitación es central para mi intento de buscar una respuesta a la pregunta que me orienta en estas reflexiones. Por razones obvias me tendré que limitar a un breve apunte del cuestionamiento que plantea como necesario campo de investigación. Se trata de la tarea de examinar críticamente la relación entre antropología y epistemología o, más concretamente, entre nuestra manera de ser y nuestra manera de conocer, para averiguar precisamente si nuestros problemas actuales de reconocimiento del otro no tienen que ver en el fondo con una visión del hombre marcada profundamente por la concepción del conocimiento que se impone con la modernidad burguesa, esto es, con una epistemología objetivante que no sólo agudiza y consolida el dualismo entre sujeto y objeto sino que además expulsa del acto de conocer el afecto y la emoción. Habrá qué preguntar, por tanto, si no ha sido la propagación e interiorización de este tipo de conocimiento del

“Kenner”<sup>9</sup> lo que nos ha llevado a ser de una manera en la que no sentimos que es la *convivencia* la que sostiene nuestras vidas y en la que por ello separamos entre el conocimiento del otro y su reconocimiento. ¿No debería bastar conocerlo para reconocerlo? Pero para esto sería necesario una revolución antropológica que signifique de nuevo el conocimiento en el proceso de humanización y lo ordene al fin del *co-nacimiento* al mundo con el otro. De este modo la razón dejaría de ser un “juez”, un tribunal, que dictamina juicios, para confundirse con la fuerza del amor. Pero pasemos a la observación final con la que quiero terminar mi ponencia.

#### **4. Observación final**

Soy consciente de que las reflexiones que he expuesto, son puntuales y provisionales. Más que presentar respuestas a la pregunta que las motiva, han querido apuntar ciertas tareas que podrían encaminarnos hacia respuestas más precisas y compartidas. Por eso no me preocuparé en esta observación final de formular “conclusiones”. Creo que, en la línea de las reflexiones presentadas, esta nota debe ser más bien el lugar para plantear, por decirlo así, la pregunta mayor en cuyo horizonte cobran sentido en última instancia las preguntas vinculadas con el título de esta charla.

Es la inquietante pregunta que busca saber si los límites de humanidad y barbarie de la historia de la que somos testigos y que en cierta forma hacemos todos, son también los límites extremos de la humanidad y la barbarie que podemos alcanzar. Es decir: ¿Podemos esperar ser más humanos? ¿tendremos que temer poder ser todavía más bárbaros? ¿Nos será dada la posibilidad de relanzar el curso de la historia humana ampliando los límites de la humanización alcanzada de manera tal que en el futuro podamos desequilibrar ese ambivalente camino de la historia entre humanidad y barbarie a favor de una vida humana en enteridad?

---

<sup>9</sup> Cf. Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Francke, Bern 1955, pág. 5.

En cierta forma esta pregunta retoma bajo las condiciones actuales una de las famosas preguntas de Kant: ¿qué podemos esperar?<sup>10</sup> Y, en definitiva, se trata de saber eso. Pero, ¿cómo podemos llegar a saber lo que podemos esperar? Kant nos dio también una respuesta, al decir que la religión respondía esta pregunta. Pero, postulando que la respuesta de Kant supone su aceptación de la fractura moderna entre saber y sabiduría y su propósito de definir la filosofía desde los límites del conocimiento científico moderno, me pregunto por mi parte si el esfuerzo de los que precisamente nos consideramos “amantes de la sabiduría” por subsanar esa fractura que tan fatales consecuencias ha tenido para la humanidad, no nos debería poner en condiciones de recuperar esta pregunta para la filosofía. Creo que debería ser así, y por eso la he planteado en esta nota final.

En este sentido me permitirán cerrar esta exposición pidiéndoles un favor: esforcémonos por hacer de esta y de toda actividad filosófica un lugar de búsqueda honesta y humilde de sabiduría para evitar que se conviertan en una frívola feria de expertos vanidosos.

---

<sup>10</sup> Cf. Immanuel Kant, *Logik*, en *Werke*, tomo VI, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, pág. 448.

## CAPÍTULO 4

### **Universalidad como convivencia, o un intento de replantear la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. Tesis**

#### **I. Observación preliminar**

De acuerdo con el programa de este X Congreso Internacional de Filosofía Intercultural que iniciamos con la presente sesión de apertura<sup>1</sup>, la cuestión que debemos tratar en estos días se formula en los términos siguientes: “Hacia una universalidad justa. Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas”.

Y estoy seguro que a ninguno de nosotros se le escapa la larga y compleja trayectoria que tiene esta cuestión en la historia de la filosofía. Pues es sabido que tanto para la filosofía teórica como para la llamada filosofía “práctica” la cuestión de la universalidad ha representando un tema recurrente que ha sido y es ocasión de debates altamente controvertidos.

Pero en estas consideraciones introductoras que presentaré a continuación, no voy a detenerme en la historia de esta cuestión, es decir, que haré abstracción aquí de su trasfondo de historia de la filosofía. Prefiero introducir mis reflexiones con una constatación contextual que puede parecer banal, pero que para mí es tanto más importante cuanto que en ella se refleja el hilo conductor de las ideas que quiero

---

<sup>1</sup> El texto es la versión española de la conferencia introductoria al citado congreso, celebrado en la universidad de Viena del 8 al 11 de mayo de 2013

presentar en esta introducción. Me refiero a la aparentemente simple constatación de que *estamos* en Viena.

Ciertamente, el tema que nos convoca es la cuestión de la universalidad, y sobre ella debemos discutir; pero lo haremos en Viena, y en concreto en el marco de un grupo cuya composición humana y académica pudo haber sido diferente. Además tengamos en cuenta que nos encontramos en Viena gracias al esfuerzo de determinadas personas que desde hace meses se preocupan por resolver los famosos “asuntos prácticos”, como la reserva de los vuelos, el hospedaje, la compra del café para las pausas, etc. Me permito ilustrar este “contexto vienés” nombrando, con agradecimiento, al grupo de coordinación local, pues sin su esfuerzo incansable no estaríamos ahora aquí para discutir esta cuestión filosófica de la universalidad.

Es posible que a juicio de algunos filósofos esta constatación sea realmente banal y que les lleve a plantear la pregunta: ¿es esta observación un comienzo apropiado para un congreso de filosofía?, o ¿qué tiene que ver la mención de estas condiciones materiales y contextuales con la cuestión filosófica que debemos tratar?

Pero, como decía, para mí esta observación sobre las condiciones materiales en que tiene lugar nuestro congreso, tiene que ver con algo esencial en mi introducción. ¿Por qué?

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

Pero pongamos atención porque no se trata de una relación en el sentido de una relación *en* el absoluto y *con* el absoluto, como se pensó por ejemplo en el idealismo alemán el problema de la relación entre unidad y diversidad. Si no que se trata más bien de una relación en lo “relativo” y con lo “relativo”, esto es, una relación al interior de y entre los muchos mundos contextuales. Por eso, dicho sea de paso, pienso que es un error considerar que la cuestión de la universalidad es una cuestión que ha devenido obsoleta.<sup>2</sup>

Esta idea, que es rectora para mí y que la tomo de la “filosofía de la relación” del poeta y pensador cubano José Martí<sup>3</sup>, contiene una visión alternativa de la universalidad. Su filón crítico puede resumirse de esta manera: La universalidad no es ni el orden de una hegemonía ni el resultado del “mandato” de una cultura o de un modelo de civilización que asegura su expansión en última instancia en base al poder del dinero y de su aparato militar. Según Martí la universalidad debe entenderse más bien como el proceso histórico contextual de la disposición a la comunicación y, por tanto, también como un proceso de desarrollo de la voluntad política para ordenar las condiciones de vida en la diversidad de tal manera que no se construya *un mundo global*, sino que puedan convivir muchos mundos en equilibrio.

De acuerdo con Martí, en consecuencia, la universalidad no puede brotar ni en un orden imperial ni tampoco en la soledad de la autosuficiencia cultural. Comunidad, acompañamiento y solidaridad son pues condiciones históricas que hacen posible el desarrollo de una universalidad *para* la humanidad de todos los pueblos.<sup>4</sup> Y esto quiere decir que toda *referencia* a la universalidad pasa por la relación con el otro.

---

<sup>2</sup> Cf. Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus-Debatte*, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1997.

<sup>3</sup> Cf. José Martí, “Juicios. Filosofía”, en *Obras Completas*, tomo 19, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, págs. 359 y sgs.

<sup>4</sup> Cf. José Martí, *Nuestra América*, en *Obras Completas*, tomo 6, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, págs.15 y sgs. En este punto podemos remitir también a Karl Jaspers que expresó un pensamiento semejante cuando afirmó que: “Universalität ist die Bereitschaft und Fähigkeit zu dieser Kom-

En mis consideraciones doy por supuesto esta concepción martiana de la universalidad, para esbozar muy brevemente la relación interna en la diversidad que a mi modo de ver debe distinguir una visión intercultural sobre la universalidad. Mas debo recordar, como apunté antes, que no me detengo en la discusión de esta cuestión en la historia de la filosofía. Este repaso de la historia de la filosofía en este punto tampoco es necesario para la intención central de mi introducción. Pues, partiendo de la visión martiana de la universalidad como un mundo plural en equilibrio económico, político y cultural,<sup>5</sup> lo que me interesa aquí es únicamente apuntar algunas perspectivas para discutir la idea de la universalidad interculturalmente en el contexto actual del encuentro entre culturas donde la diversidad de tradiciones teóricas y prácticas de la humanidad se percibe en todos sus perfiles. Y debo añadir que, a mi modo de ver, en este contexto del diálogo entre las culturas la exigencia por condiciones justas en los ámbitos político y económico, pero igualmente en los campos epistemológico y cultural, se ha convertido en una demanda central.<sup>6</sup> Por eso es parte también del propósito de estas consideraciones introductorias el intento de apuntar algunas

---

munikation“. Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, Pieper Verlag, München/Zürich 1982, pág.72.

<sup>5</sup> Cf. José Martí, *Manifiesto de Montecristi*, en *Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, tomo 4, La Habana 1975, págs. 93 y sgs. Para la exposición del pensamiento de José Martí desde un análisis intercultural ver: Manuel Heredia, *José Martí y la filosofía intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2012.

<sup>6</sup> Entre otros mencionemos los trabajos siguientes: Aldo Ameigeiras / Elisa Jure (eds.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Prometeo, Buenos Aires 2006; Giuseppe Cacciatore/Giuseppe D'Anna (ed.), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci editore, Roma 2010; Pio Colonnello/Stefano Santasilla (ed.), *Intercultura, Democrazia, Società*, Mimesis, Milano-Udine 2012; Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog*, Frankfurt/M. 2008; Marc Maesschalck / Alain Loute (eds.), *Nouvelle critique sociale*, Polimetrica, Monza 2011; Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2001; Pedro Reygadas/Juan M. Contreras, “*Poliloquio intercultural Sur-Sur*“, en *Concordia* 63 (2013) 67-82; Boaventura de Souza Santos, *Conocer desde el Sur*, Universidad de San Marcos, Lima 2006; y Fidel Tubino, “El trasfondo epistemológico de los conflictos interculturales“, en *Concordia* 61 (2012) 59-70.



ideas sobre la teoría y la práctica de una universalidad *justa*. Pero paso ahora a la exposición de las consideraciones aludidas, que presentaré en forma de tesis para atenerme al tiempo que me corresponde.

## II. Tesis

1. La diversidad de lenguas, de culturas y de religiones que percibimos en el llamado mundo global como uno de los desafíos prioritarios del presente, refleja indudablemente la pluralidad que hay en los distintos campos de las sociedades en las que vivimos y actuamos.

Sólo que: Ni esa pluralidad incuestionable que nos sale al paso en el mundo actual ni el relativismo que se pueda o quiera deducir de ella no significan, por definición, un rechazo a la universalidad o una toma de posición contra posibles valores vinculantes generalmente compartidos. Pues pluralidad y relatividad no representan en primer lugar una ideología o una apología de la diversidad “en sí” sino que son ante todo *indicadores fenomenológicos* que ponen de manifiesto que contextualidad, historicidad y diversidad cultural son condiciones fundamentales para la formación de experiencias humanas.

Pluralidad es de esta forma primordialmente la manifestación del hecho de que eso que llamamos en abstracto “el ser humano o sus obras” sólo puede ver “la luz del mundo” en el marco de la situacionalidad histórica de un determinado contexto y de una cultura contingente. Por eso la pluralidad tiene que ver, constitutivamente, con singularidades; pero con singularidades que, justo por tener conciencia de lo específico de su constitución, conocen también sus “fines” (límites, fronteras) y no pueden afirmar éstos sin fundar al mismo tiempo un espacio de “con-fin”, el “entre”. Las singularidades que ponen de manifiesto la pluralidad no son fragmentos aislados sino “universos” en frontera que pueden decir “hay más que uno” o, todavía más profundamente, “*nosotros* somos muchos”. Esta experiencia es la fuente de la comunicación en la pluralidad y es el fundamento de que la relación pueda aparecer como algo constitutivo para una pluralidad conocida y reconocida.

Esta tesis, que es mi punto de partida, se puede resumir en la idea de que la cuestión de la universalidad no debe ser tratada a partir de una teoría o una concepción *sobre* la universalidad. Para tratarla deberíamos partir más bien del diagnóstico fenomenológico de la plurali-

dad del mundo y de su constitutiva realidad plurilingüística. Desde este horizonte la cuestión por la universalidad no se plantea como cuestión por un *estado* (ideal) de cosas sino como la tarea desafiante de reconfigurar las condiciones en la pluralidad. En una palabra: La universalidad se plantea entonces en el sentido de la paciente tarea de “ingresar” (in-gressio) en los muchos mundos. La idea occidental de buscar la universalidad mediante el “pro-greso” (pro-gressio) debe pues ser corregida interculturalmente.

2. El planteamiento de la cuestión de la universalidad desde esta perspectiva significa un cambio de sentido decisivo en relación con el modo tradicional de plantear esta cuestión. Hemos de reconocer que, exceptuando las tradiciones del pensamiento analógico y/o analéctico,<sup>7</sup> el planteamiento de la idea de la universalidad en la filosofía occidental ha conllevado el desarrollo de una dialéctica en cuyo movimiento se distingue entre el universal y el particular de tal forma que en esa distinción lo particular siempre se encuentra en la situación de desventaja de tenerse que justificar ante lo supuestamente universal o de verse obligado a buscar caminos para integrarse en lo universal. Por lo demás sucede que no pocas veces la afirmación de identidades regionales se ve bajo sospecha de fundamentalismo y se la combate con la tiranía de un supuesto universalismo.<sup>8</sup>

Pero con la perspectiva esbozada en la primera tesis invertimos esta manera de plantear la cuestión de la universalidad, porque ahora lo

---

<sup>7</sup> Entre otros, citemos aquí los trabajos de: Bernhard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Bachem, Köln 1955; Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México 1997; así como su *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, UNAM, México 2012; Enrique Dussel, *Método para una filosofía latinoamericana*, Editorial Sígueme, Salamanca 1974; Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Editorial Sígueme, Salamanca 1976; así como su reciente estudio: “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica“, en *Stromata* 1/2 (2012) 33-56.

<sup>8</sup> Cf. Dieter Sturma, “Humanität und Interkultureller Diskurs. Zur Widererwägung des Humanismus“, en: Martin Gieselmann / Jürgen Straub (Hrsg.), *Humanismus in der Diskussion*, Transkript, Bielefeld 2012, págs. 43 y sgs.

“cuestionable” no es la diversidad contextual sino una universalidad (abstracta) en la que los mundos reales no se reconocen.<sup>9</sup>

La tensión o conflicto entre lo universal y lo particular lo *traduce*, si se permite el término, la perspectiva intercultural en una conversación de los muchos en la que no se habla para o delante de un supuesto “centro” del mundo sino que se habla con y entre todos.<sup>10</sup> Esta conversación, que alterna la escucha y el discurso, es el medio de la universalidad. Por eso la universalidad, desde esta visión, no representa un movimiento de “trans-portación” de lo particular hacia lo universal. Es más bien una transformación lenta que va aconteciendo por la mediación entre diferencias que hacen la experiencia de que la relación entre si es cambiante. De aquí que la idea de la universalidad no supone simple “información” (sobre el otro) sino que requiere sobre todo una voluntad de “transformación” (con el otro).<sup>11</sup>

3. La universalidad, entendida como “pluralidad en diálogo”, conlleva, sin duda alguna, experiencias de traspaso de fronteras o “desfronterización”;<sup>12</sup> pero no debe confundirse con ese movimiento de anulación de límites, sobre todo cuando éste se explica en términos de la dinámica de una dialéctica de progresiva y constante expansión. Porque, justo en tanto que “pluralidad en diálogo”, la búsqueda de universalidad significa una tarea que se proyecta y realiza bajo las condiciones de la contingencia y la finitud, y que acontece siempre, por tanto, dentro de “límites” y configurando nuevas limitaciones.

De modo que la universalidad que se va formando desde el diálogo, puede ciertamente traspasar fronteras, pero ese traspaso o superación no debe entenderse en el sentido de que con el movimiento hacia la universalidad se pudiesen superar también las condiciones de contextualidad e historicidad que son constituyentes de la condición humana y sus culturas.

---

<sup>9</sup> Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *La philosophie interculturelle. Penser le monde autrement*, Éditions de L'Atelier, Paris 2011.

<sup>10</sup> Ver sobre este punto también los estudios de Franz M. Wimmer sobre el concepto de “Polylogo”.

<sup>11</sup> Cf. Raimon Panikkar, “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad”, en: Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Interculturality, Gender and Education*, IKO-Verlag, Frankfurt/M. 2004, págs. 27 y sgs..

<sup>12</sup> Cf. Hans Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, Vellbrück Wissenschaft, Weilerswist 2009.

La universalidad no es más, pero tampoco es menos, que una posible constelación de la finitud o, si se prefiere una palabra menos metafísica, de los mundos contingentes de experiencia de vida que nos configuran. La universalidad no es por tanto un sustituto de infinitud ni un mensajero de lo absoluto. Los seres humanos y sus culturas continúan siendo contingentes incluso en los momentos históricos altos en que les es dado impulsar procesos de universalidad y renovarse en ellos. Por eso los intentos de imaginarse la universalidad como una figura que puede sustituir o anunciar lo infinito y tratar de imponerla en ese sentido, no lleva a otra cosa que a figuras de lo que Hegel llamaba la mala infinitud.<sup>13</sup> Pero con esta indicación no queda zanjada en modo alguno la grave cuestión de la relación entre universalidad e infinitud. Queda abierta, pues no podemos detenernos ahora en ella.

4. El punto de partida intercultural de la pluralidad de mundos nos lleva así a la búsqueda de una universalidad con fronteras y en fronteras, aun sabiendo que esas fronteras se presentan como espacios que se redimensionan continuamente por la relación entre sí.

En el contexto actual de la globalización neoliberal de la civilización del capital donde se tiende a confundir la dinámica del globalismo expansivo del modo de ser del dinero con la universalidad, la idea de esta cuarta tesis se concreta en la exigencia del equilibrio entre esas fronteras que tanto el mundo como la humanidad necesitan para cultivar su diversidad. Y entendemos además que esa diversidad debe cultivarse porque representan el fundamento real, material, para una convivencia respetuosa de modelos de vida y de desarrollo específicos. Esta demanda de un equilibrio entre las fronteras del mundo y de los pueblos (con sus lenguas, culturas, religiones, etc.), que se eleva hoy con fuerza en el diálogo entre las culturas, significa además aprender a plantear la cuestión de la universalidad como una cuestión contextual e histórica que pregunta por las condiciones reales que determinan hoy el “estado de cosas” en economía, política, derecho internacional y pactos militares, por ejemplo. Dicho con más exactitud: Se trata de plantear la cuestión de la universalidad como una cuestión sobre la *calidad* de las condiciones bajo las cuales somos plurales. Y esta

---

<sup>13</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, en *Theorie Werkausgabe*, tomo 14, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, pág. 63.

cuestión, me permito precisarla, apunta en una doble dirección. Por una parte pregunta críticamente por la unilateralidad de esas llamadas condiciones globales que pretenden hacer de la expansión del neoliberalismo la verdad de un mundo sin universalidad. Pero al mismo tiempo pregunta por alternativas. Crítica y propuesta son por tanto las dos caras de esta manera intercultural de plantear la cuestión por la universalidad, es decir, de plantearla desde el punto de vista de la pluralidad de la humanidad.

5. La cara crítica de la alternativa que proponemos, recuerda en primer lugar la historia del colonialismo occidental para plantear, sobre el trasfondo de este hecho, que una universalidad que se construye a base de agresión, dominación y ejercicio de hegemonía es una estafa a la humanidad. Y recuerda igualmente que esta historia no ha terminado sino que se prolonga hoy con la expansión de una “civilización del capital”<sup>14</sup> que, apoyada por la tecno-ciencia y el aparato militar occidentales, hace de hecho “superfluas” en el mundo de hoy a las culturas llamadas “tradicionales”, pues diseña un mundo actual y futuro en el que dichas culturas pierden su sentido real de fuerza de gestación de mundo. Frente a esta dinámica la visión intercultural aboga por una universalidad plural en la que no es la expansión por el mundo sino la intensidad en el diálogo la que marca el hilo conductor de su movimiento.

Si se quiere ésta es la cara conflictiva de esta quinta tesis que subraya el aspecto de la justicia en vista de las consecuencias y heridas todavía vivas del colonialismo. En este contexto, sin embargo, no deberíamos escamotear la pregunta de si nosotros como seres humanos podemos buscar una verdadera universalidad y, sobre todo, fundarla, sin desarrollar en nosotros y entre nosotros la actitud de la reconciliación, que, como se recordará, para Immanuel Kant constituía un deber humano.<sup>15</sup>

6. La cara constructiva de la tesis, como ya insinuamos, es la propuesta de una comprensión alternativa de la universalidad en el sentido de

---

<sup>14</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina“, en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador 2000, págs. 233 y sgs.

<sup>15</sup> Cf. Immanuel Kant, *Tugendlehre*, en *Werke*, tomo VIII, Suhrkamp, Frankfurt/M.1968, págs. 598-599.

una práctica de convivencia solidaria. Esta figura de la universalidad sería, desde mi punto de vista, la respuesta adecuada a las exigencias de justicia cultural que se articulan hoy con toda claridad en el diálogo intercultural. Hay que hacerse cargo, sin embargo, de que la configuración de la universalidad en esta perspectiva implica, para los seres humanos y las culturas que aceptan tal desafío, una consecuencia clara: la de renunciar a la posible tendencia a hacer para sí mismos tan *firme* el proceso de universalización que lo puedan *firmar y respaldar* en todo su curso con su signatura. Pues no se trata de *tener*, mejor, *detener* lo universal como algo propio sino que lo que está en juego es más bien la posibilidad de una universalidad que *porta y soporta* la alteridad, y que por eso puede seguir su curso sin ser identificada por una *firma* determinada.<sup>16</sup>

Este intento supone, por tanto, la disposición para comprender que la universalidad no es un fin en sí mismo o un último fin, porque la universalidad se busca en verdad como un camino posible para que el ser humano se acerque a la integridad de su humanidad. Con otras palabras: La universalidad que brota dialogadamente de la pluralidad y para la pluralidad, no es una meta sino un *método* para la totalización abierta<sup>17</sup> de las experiencias humanas y, con ello, también para el perfeccionamiento de los seres humanos.

O, dicho todavía de otra forma, la universalidad debe ser pensada y practicada como un proceso para aumentar la reciprocidad y con el fin de ayudar a la realización plena de la humanidad del ser humano en condiciones de convivencia solidaria.

7. La definición de la universalidad en términos de solidaridad y convivencia, esto es, como *método* para la transformación de la sociedad actual siguiendo el hilo conductor de la convivencia puede y debe, sin duda, entenderse como un programa político y social para el cambio de las condiciones materiales dominantes en la actualidad. Pero esta visión de la universalidad va más allá de eso, es, si cabe, más radical, pues la meta a la que se ordena la búsqueda de esa universalidad, a sa-

---

<sup>16</sup> Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2004, págs.74 y sgs; y Thomas Fonet-Ponse, "Universalität als Solidarität", en *Salzburger Theologische Zeitschrift* 15 (2011) 189-203.

<sup>17</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1969.

ber, la convivialidad, hace necesario un giro antropológico en el tipo humano actual. Lo apunto muy brevemente:

Un movimiento de procesos de universalización alternativa como éste sólo puede ponerse en marcha si los seres humanos aprenden, en contra de lo que propaga la “imagen de hombre” rectora hoy, que hay que desvincular la formación de subjetividades e identidades singulares de la costumbre o del hábito de apropiarse privada y fragmentadoramente de la realidad. Esta inversión supone, visto en positivo, que el ser humano se convierte en un lugar de despliegue de relaciones de reciprocidad y de comunidad.

### **III. Observación final**

La comprensión de la universalidad como un método para fundar una convivencia solidaria bajo las condiciones de una humanidad plural se condensa a mi entender en esta cuestión que acabo de apuntar sobre la posibilidad o necesidad de un giro antropológico.

Por eso quiero terminar estas breves tesis con la observación de que el tema de la universalidad, justamente cuando se le entiende también como el problema de una tensión real entre universalismo y relativismo, representa una cuestión que no se le plantea sólo a las tradiciones, estructuras e instituciones del mundo actual. Esta cuestión nos toca e interpela también profundamente en nuestro propio ser humano.

Es, así, una cuestión de y sobre nosotros a nosotros mismos: ¿Qué tipo de seres humanos ser? ¿En qué tipo de humanidad queremos vivir? ¿Cómo queremos convivir? Esta pregunta, que puede ser considerada como una pregunta de corte existencial, forma parte sin embargo de la búsqueda de una universalidad justa, aunque no debe obscurecer ciertamente la dimensión internacional de nuestro tema. Pues: la cuestión de si la universalidad seguirá siendo un “privilegio” de las élites globales del orden hegemónico y su llamada cultura global o, si por el contrario, llegará a ser una práctica de políticas de transformación participativa y simétrica del mundo, es una cuestión que se decide en la lucha por un nuevo orden de las relaciones internacionales.





## CAPÍTULO 5

### **Liberación e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano actual**

#### **1. Observaciones preliminares**

Por “pensamiento latinoamericano actual” entendemos en las páginas que siguen, por una parte, la cultura filosófico-teológica de pensamiento liberador que en un complejo proceso histórico se va gestando, desarrollando y diferenciando en América Latina desde 1968, concretamente a partir de los impulsos de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia<sup>1</sup>, del importante debate entre Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Leopoldo Zea (1912-2004)<sup>2</sup>, del Movimiento Estudiantil<sup>3</sup> y del Primer Congreso Cultural de La Habana.<sup>4</sup>

Y, por otra parte, entendemos también ese título en el sentido del movimiento filosófico-teológico que comienza a desarrollarse de manera explícita a partir de las nuevas reivindicaciones políticas, cultura-

---

<sup>1</sup> Cf. CELAM (Ed.), *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Ediciones del Celam, Bogotá 1968.

<sup>2</sup> Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México 1968; y Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.

<sup>3</sup> Cf. El número especial de *Pensamiento Crítico* 25/26 (1969).

<sup>4</sup> Cf. El número especial de *Casa de las Américas* 47 (1968); y el comentario de Adolfo Sánchez Vázquez, “Dos impresiones sobre el Congreso Cultural de La Habana”, en *Cuadernos Americanos* 3 (1968) 112-117.

les y religiosas de los pueblos indígenas y afroamericanos en el contexto del conflicto por la interpretación del significado de la programada “conmemoración” de los 500 años de América Latina (1492-1992). Este movimiento busca por ello en la interculturalidad un nuevo horizonte para poder proyectarse como un pensar plural en el que resuenan realmente los muchos sentidos de la diversidad cultural de América.<sup>5</sup>

O sea que restringimos aquí conscientemente la expresión “pensamiento latinoamericano actual” a una vertiente del mismo en la que, como se ve por lo dicho, no solamente hacemos converger la filosofía y la teología al hablar de cultura y/o movimiento filosófico-teológico<sup>6</sup> sino que además contemplamos su desarrollo precisamente desde la óptica de la liberación y/o interculturalidad.

Del “pensamiento latinoamericano actual”, dicho en otros términos, nos ocuparemos aquí, por tanto, en una sola de sus muchas expresiones, a saber, la filosófico-teológica; y, dentro de ésta, nos ocupare-

---

<sup>5</sup> Para el contexto histórico pueden consultarse, por ejemplo, los documentos de la “Campana 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, publicados por la Secretaría Operativa Continental desde 1989; y Giulio Girardi, *Los excluidos, ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena negro y popular*, Nueva Utopía, Madrid 1994. Y para el desarrollo específico ver, entre otros, los siguientes trabajos: Josef Estermann: *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya Yala, Quito 1998; y, como coordinador, *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*, ISEAT, La Paz 2006; Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, Ediciones de la UPM, México 1994; Hugo Moreno, *Introducción a la filosofía indígena*, Universidad Pontificia del Ecuador, Riobamba 1983; Dina V. Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, RundiNuskín Editor, Buenos Aires 1990. Ver además: *Primer Encuentro Continental de Teologías y Filosofías Afro, Indígena y Cristiana*, Abya Yala, Quito 1995; así como los actas de los diversos Encuentros de Teología India y de Teología Afroamericana. El panorama más actualizado así como la bibliografía más completa hasta el momento lo ofrece la obra de: Elisabeth Steffens, *Politische und religiöse Alterität als hermeneutische Herausforderung: Die indianischen Völker Abia Yalas*, Verlag Mainz, Aachen 2014.

<sup>6</sup> Hacemos observar que esta opción se debe menos a razones de agilidad en la exposición que a exigencias de una postura intercultural, porque que ésta implica la revisión crítica de las fronteras entre disciplinas impuestas por la cultura científica dominante occidental.

mos únicamente de aquella que se desarrolla como pensamiento liberador y/o intercultural.

Que nos ocupemos de esta vertiente filosófico-teológico liberadora e intercultural tiene su explicación y justificación en que, como se mostrará en el curso de la presente exposición, representa la vertiente del pensamiento latinoamericano actual donde se intenta acaso con más coherencia transformar el oficio del “pensador” en una *acción* de compromiso y de servicio, como ya reclamara José Martí en tono imperativo para un auténtico desarrollo de la actividad intelectual en Nuestra América.<sup>7</sup>

Pero se entiende por otra parte que, aún limitándonos a este sector del pensamiento latinoamericano actual, nos estamos refiriendo a una producción filosófico-teológica que abarca ya más de cuatro décadas y que ha tenido, y sigue teniendo, momentos de gran creatividad e impacto cultural. Nos referimos, por tanto, a un sector; pero a un sector que es vertebral en el desarrollo del pensamiento latinoamericano actual y que ha sido reconocido como tal. Lo que quiere decir que nos referimos a una producción bibliográfica tan amplia que por las razones obvias de espacio y tiempo no podemos analizar en este trabajo.<sup>8</sup>

Indicamos este detalle porque queremos observar que en estas reflexiones tendremos en cuenta el desarrollo histórico del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano actual elaborado desde las perspectivas de la liberación y la interculturalidad, es más, vamos a dar por supuesto sus aportaciones fundamentales en campos específicos como la hermenéutica, la metodología, la historia de la filosofía y de la teología, la cristología, la eclesiología, la ecología, la ética, etc.; pe-

---

<sup>7</sup> José Martí, *Nuestra América*, en *Obras Completas*, tomo 6, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, pág. 22.

<sup>8</sup> Por lo que hace a la teología estarían por ejemplo las obras de: Rubem Alves, Hugo Assmann, Frei Betto, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Fernando Castillo, José Comblin, Ignacio Ellacuría, Gustavo Gutiérrez, Ivonne Gebara, Franz J. Hinkelammert, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Elsa Támez. Y en filosofía: Arturo Ardao, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique D. Dussel, Ignacio Ellacuría, Rodolfo Kusch, Francisco Miró Quesada, León Olivé, Dina Picotti, Arturo Andres Roig, Juan Carlos Scannone, Alejandro Serrano Caldera y Luis Villoro. Además de la bibliografía relacionada con la recepción y la crítica de la obra de dichos autores.

ro sin detenernos en la presentación de las mismas ni tampoco en el análisis del proceso de diferenciación interna en escuelas o corrientes.<sup>9</sup>

Supondremos además su recepción e impacto así como los reajustes internos de crecimiento, autocrítica o discernimiento que se han dado como consecuencia directa del diálogo con la comunidad filosófico-teológica internacional.<sup>10</sup>

Remitimos, pues, a todo el proceso de desarrollo y diferenciación porque, aunque nos centraremos en los ejes temáticos compartidos o en las zonas de convergencia común que justamente lo hacen identificable como pensamiento latinoamericano, es todo ese proceso el que conforma el trasfondo argumentativo que hace posible y sostiene las reflexiones y críticas que ofrecemos en estas páginas.

En este sentido séanos permitido hacer todavía una última observación preliminar.

---

<sup>9</sup> Este trabajo lo hemos realizado al menos en parte en otros estudios. Por eso nos permitimos remitir a nuestros trabajos: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Ediciones FEPAL, Buenos Aires 1985; *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México 1992; “Filosofía y teología latinoamericanas de la liberación”, en *Khipu* 15 (1985) 35-38; *Philosophie und Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, Materialis Verlag, Frankfurt/M 1987; “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, en *Pasos* 97 (2001) 11-23 y, como editor, *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, tres tomos, Grünewald Verlag, Mainz 1997.

<sup>10</sup> Para el caso de la teología puede verse: Alfred T. Hennelly (Ed.), *Liberation Theology. A Documentary History*, Orbis Books, New York 1990; Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, Orbis Books, New York 1989; Julio Lois, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1986; Roberto Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión*, CEP, Lima 1977; Michael Sievernich (Hrsg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*, Kaiser/Grünewald, Mainz/München 1988; el número monográfico “Theologies de la libération” de *Alternatives Sud* VII (2000) y Juan J. Tamayo – Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella 2001. Y para el caso de la filosofía: Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004; Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, Éditions Patiño, Genève 1989; Heinz Krumpel, *Philosophie in Lateinamerika*, Akademie Verlag, Berlin 1992; Sergio Sarti, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Gordialica, Milán 1976; y de manera especial, el número monográfico “Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después”, de la revista *Erasmus* 1/2 (2003).

Todo pensamiento implica en su desarrollo una historia de argumentación, mejor dicho, de argumentaciones. Así, hablar de pensamiento latinoamericano actual es hablar de esa historia de argumentaciones por la que precisamente se va perfilando como tal, es más, significa adentrarse en esa historia y argumentar con sus argumentaciones. Esto es, en concreto, lo que pretendemos hacer en el presente trabajo: Sobre el telón de fondo del complejo proceso histórico de constitución del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano actual queremos *intervenir* en su historia argumentativa para ver cómo se perfila desde dos de sus líneas de argumentación y articulación, la de la liberación y la interculturalidad, y analizar además si son perfiles divergentes o más bien convergentes o complementarios.

## **2. Del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano y liberador**

Desde las obras pioneras de Leopoldo Zea y Gustavo Gutiérrez, por no nombrar ahora si no a estas dos figuras protagónicas y de influencia indiscutible en sus respectivos campos<sup>11</sup>, la cultura filosófica-teológica de pensamiento liberador latinoamericano se distingue por representar un giro metodológico y hermenéutico que clausura de hecho la época de la hegemonía “evidente” del eurocentrismo en filosofía y teología.

A este nivel ésa es posiblemente su primera aportación fuerte, porque la superación del eurocentrismo indica aquí la condición de la posibilidad de recuperar y asumir una conciencia y una memoria propias, es decir, de fraguar identidad leyendo la historia por sí mismos, empezando por la historia propia, y proyectándose desde su memoria con autenticidad.

No es casual, por ello, que la preocupación transversal de toda la obra de Leopoldo Zea se pueda resumir en su intento de fundamentar y desarrollar una filosofía de la historia de la realidad histórica de los

---

<sup>11</sup> Leopoldo Zea solía recordar con sano orgullo que Gustavo Gutiérrez le había dicho en un encuentro en Lima; “¡Maestro, usted es el culpable de muchas de las cosas que hago ahora!”

pueblos latinoamericanos.<sup>12</sup> Y que Gustavo Gutiérrez, por su parte, reclame para el quehacer teológico latinoamericano la necesidad de “beber en su propio pozo” como criterio y método no solamente de su fecundidad sino también de la autenticidad de su identidad cristiana.<sup>13</sup>

Una segunda aportación que caracteriza otro de los grandes ejes temáticos compartidos por la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas, es la de haber puesto en marcha un plan para la transformación contextual de la reflexión filosófica y teológica. En este sentido el pensamiento filosófico-teológico liberador es hoy en América Latina un modelo rector de transformación contextual, pues su desarrollo ha implicado evidentemente cumplir en su propia articulación el plan proyectado.

Además de las obras de los ya citados Leopoldo Zea y Gustavo Gutiérrez, creemos que las obras de Hugo Assmann, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Ivonne Gebara, Franz J. Hinkelammert, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Elsa Támez o Luis Villoro, entre otros muchos, hablan con toda claridad a favor de nuestra tesis. Pues se trata de obras en las que se evidencia el esfuerzo por practicar la filosofía y la teología desde la condición periférica que determina la contextualidad latinoamericana con sus situaciones escandalosas de opresión, pobreza e injusticia. Lo cual significa que leen la realidad latinoamericana desde abajo y que hacen que la filosofía y la teología tomen partido por los pobres. Contextualizar quiere decir de este modo pensar con y desde el proyecto de los oprimidos y marginados.

Por eso esta segunda aportación o característica se complementa con una tercera que se puede resumir de este modo: El pensamiento filosófico-teológico liberador se hace cargo hoy en América Latina de que la profecía y/o la crítica no son elementos que pueden o no adornar la reflexión contextual sino que son dimensiones inherentes y fun-

---

<sup>12</sup> Entre los muchos trabajos suyos que se podrían mencionar, destacamos ahora: Leopoldo Zea, *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1957; *Filosofía de la historia americana*, FCE, México 1978; y *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Editorial Anthropos, Barcelona 1988.

<sup>13</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1983; ver también su obra: *En busca de los pobres de Jesucristo*, CEP Lima 1992.

damentales de la misma. Pensar desde la condición periférica y desde el proyecto de los oprimidos y su historia conlleva necesariamente articular en el análisis de diagnóstico contextual la memoria de esperanza y de liberación.

Dicho en otros términos: La contextualización del pensamiento, hecha siguiendo el hilo conductor de la opción por los pobres – como opción de Dios, para el teólogo, y como opción de la razón crítica, para el filósofo – lleva como consecuencia de su propia práctica armonizar *logos* y *ethos*, y hacerlo de tal manera que la normatividad ética de la exigencia de liberación del oprimido resulte de la actualización misma de la inteligencia del *logos*, y no una dimensión que se le añade desde fuera o que acepta por conversión.

Otro campo de convergencia, que representaría para nosotros una cuarta aportación que caracteriza al pensamiento filosófico-teológico liberador de América Latina, es el programa de inculturación que ha llevado a cabo en el curso de su proceso de desarrollo. No cabe duda que, y de nuevo están las obras de los representantes de este sector del pensamiento latinoamericano para testificarlo<sup>14</sup>, tanto la filosofía como la teología de la liberación han complementado o, dicho con mayor exactitud, han apoyado su plan de contextualización en un proyecto de inculturación de la reflexión filosófica y teológica que han llevado a cabo con consecuencia admirable y que les ha permitido por ello subsanar en gran medida la situación de disociación crónica en que vivían la filosofía y la teología, como plantas importadas, por una parte, y la cultura del pueblo latinoamericano, por otra.

---

<sup>14</sup> Cabe destacar, porque se les puede considerar como los dos autores que más sistemáticamente se han ocupado del tema de la inculturación en su sentido filosófico y teológico respectivamente, los trabajos de Juan Carlos Scannone y de Diego Irarrázaval. Ver, entre otras, de Juan Carlos Scannone: *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990; y *Evangelización, Cultura y Teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990. Y de Diego Irarrázaval: *Cultura y Fe Latinoamericanas*, Ediciones Rehue, Santiago de Chile 1994; *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, CEP, Lima 1998; y *Raíces de la esperanza*, CEP, Lima 2004.

Sin poder entrar en detalles, bástenos con recordar ahora que se trata de un proyecto de arraigamiento de la reflexión filosófica y teológica en la sabiduría popular que sustenta y trasmite la cultura de la gente sencilla en América Latina, para que de este modo la filosofía y la teología se reformulen como frutos que nacen de esa cultura, aunque sin perder o renunciar a su universalidad. Es, dicho con otras palabras, un proyecto que se esfuerza por *situar* la universalidad del logos filosófico y/o de la fe cristiana en la contextualidad de la tradición cultural latinoamericana.

Unida a este proyecto de transformación de la filosofía y de la teología mediante la inculturación de las mismas está a nuestros modo de ver lo que podríamos llamar una quinta característica común del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano liberador, a saber, su revalorización de la categoría del “mestizaje cultural” en el sentido de un concepto filosófico y teológico fecundo para repensar la realidad cultural latinoamericana y buscar por consiguiente una referencia fuerte capaz de sustentar el proyecto de una identidad latinoamericana común.

La categoría del “mestizaje cultural” pasa a ser así una pieza clave en la hermenéutica filosófica y teológica del desarrollo cultural de los pueblos latinoamericanos, constituyendo incluso en muchos autores el paradigma de interpretación “evidente” del proceso cultural latinoamericano. El mestizaje cultural, así dice en resumen la tesis que se defiende, no es un invento ni una simple teoría. Es realidad. América Latina, y de modo especial su cultura, es una realidad mestiza y el mestizaje cultural es la expresión que *corresponde* a dicha realidad de fusión de razas, lenguas, culturas y religiones.

Por eso el programa de inculturación de la filosofía y de la teología se concretiza principalmente, esto es, en su línea dominante de realización, en un proceso de mestizaje de las mismas, entendiendo por esto justamente el arraigamiento de la filosofía y de la teología en la realidad de la cultural mestiza latinoamericana. Y puesto que se supone que el “mestizaje cultural” es la categoría en la se expresa lo que algunos autores llaman el sustrato cultural de América Latina, o su *ethos cultural*, ello significa, que por su inculturación, la filosofía y la teolo-



gía obtendrán su *identidad* latinoamericana justo en la medida en que sus reflexiones se dejen inspirar por ese *ethos* mestizo y se redefinan como manifestaciones articuladoras de su sentido de la vida, del mundo y de la historia. O sea que, asumiendo el mestizaje cultural como categoría en la que se refleja y condensa la experiencia histórica específica de América Latina en tanto que espacio nuevo abierto por el encuentro entre diferentes culturas, la filosofía y la teología se abren a la experiencia histórica fundacional de la diferencia latinoamericana y pueden de esta suerte florecer como frutos de su propio suelo.<sup>15</sup>

Una sexta perspectiva de trabajo en la que convergen las reflexiones de la filosofía y teología liberadoras de América Latina y que representa también una de las características que las identifica como tales, es el recurso al concepto de pueblo o, en su caso, de comunidad para referirse al sujeto del proceso histórico y cultural por el que se va perfilando la llamada identidad latinoamericana.

Y debe notarse que este recurso al pueblo a o a la comunidad es, de hecho, una consecuencia que se desprende del uso que se hace de la categoría del mestizaje cultural. Pues no olvidemos que, además de su significación hermenéutica, la categoría del mestizaje cultural conlleva un claro sentido político en cuanto que sirve de base para pensar el proyecto histórico de los pueblos latinoamericanos desde el horizonte o idea reguladora de la *unidad nacional*, según el axioma de un pueblo, una nación.

En este sentido la categoría del mestizaje cultural contiene ya una respuesta a la pregunta por el sujeto histórico del proceso cultural latinoamericano, que es precisamente el pueblo o la comunidad nacional como expresión sintética de la novedad histórica resultante del cruce y de la interacción entre las diversas alteridades.

---

<sup>15</sup> En este terreno de la importancia filosófico-teológica de la categoría del mestizaje cultural cabe destacar las aportaciones hechas por Juan Carlos Scannone que nos parecen ser las más sistemáticas y profundas. Ver en especial su obra ya citada: *Nuevo punto partido de la filosofía latinoamericana*, sobre todo las págs. 140-150 y 172-187. Para una visión panorámica ver: Sonia Montecino, "Mestizaje", en Ricardo Salas (coordinador), *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, volumen II, UCSH, Santiago de Chile 2005, págs. 655-662.

Sobre el trasfondo de la categoría del mestizaje cultural, por tanto, el pensamiento filosófico-teológico liberador de América Latina responde a la pregunta por el sujeto de los procesos de liberación con la noción de pueblo, especificando que se trata del agente común que se forja mediante el largo aprendizaje de solidaridad que significa la historia de opresión y resistencia compartida por los oprimidos. Como punto de convergencia solidaria entre las memorias de opresión y resistencia el pueblo representa un colectivo diferenciado, pero fusionado por un proyecto liberador que ordena sus alteridades y que por eso puede actuar en la historia como un sujeto común.

Por esta razón en el concepto de pueblo o comunidad de los oprimidos se condensa, siguiendo el análisis del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano actual, el llamado *ethos cultural liberador* que se expresa a su vez primordialmente en la cultura popular. Así el empleo de la categoría pueblo en este sentido específico es inseparable del recurso al concepto de la cultura popular como fuente y arca de sabiduría y de memoria compartida. Es más, en esta visión el pueblo es y se proyecta en la cultura popular. Son, en realidad, categorías intercambiables. Y de ahí precisamente su centralidad en la hermenéutica de la realidad latinoamericana desarrollada por el pensamiento filosófico-teológico de la liberación en América Latina.<sup>16</sup>

Pero detengamos aquí esta panorámica caracterización del pensamiento filosófico-teológico liberador y retengamos, para la intención que perseguimos en este trabajo, especialmente lo siguiente: Los ejes

---

<sup>16</sup> La bibliografía sobre este tema es obviamente muy extensa, no faltando en ella estudios que muestran con claridad la existencia de un debate interno sobre el significado de los conceptos de pueblos y/o de cultura popular. De entre ellos nos permitimos destacar los siguientes trabajos: Mario Casalla, *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Editorial Altamira, Buenos Aires 2003; Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Castañeda, Buenos Aires 1978; Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nuestra América, Bogotá 1983; "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", en *Concordia* 6 (1984) 10-47; Diego Irrázaval, *Itinerarios en la fe andina. Rasgos originarios y mestizos*, Verbo Divino, Cochabamba 2013; Juan Carlos Scanonne, *Evangelización, cultura y teología*, ed. cit.; y Leopoldo Zea, *Filosofía y cultura latinoamericanas*, CELARG, Caracas 1976.

reflexivos mencionados muestran que se trata de un pensamiento contextualmente comprometido cuya aspiración rectora es la de contribuir a que América Latina se interprete desde sí misma y se transforme según un proyecto propio que recoja la memoria liberadora latente como horizonte de esperanza en la historia de su pueblo.

### **3. Del pensamiento filosófico-teológico intercultural actual**

Ya señalábamos que el pensamiento filosófico-teológico intercultural latinoamericano inicia su desarrollo explícito, esto es, como movimiento conciente de su orientación intercultural en el contexto político-cultural que se crea con los preparativos para la conmemoración de los “500 años de América Latina” y el debate que se abre sobre el verdadero sentido que hay que dar a esa fecha. Y, como en el caso del pensamiento liberador, es de ese desarrollo actual del que nos ocuparemos aquí.

Mas conviene adelantar que se trata de una vertiente de pensamiento latinoamericano que, al igual que la liberadora, cuenta con antecedentes históricos y momentos precursores que se remontan al comienzo de la conquista y de la colonización<sup>17</sup>, y que, pasando por la época de la independencia<sup>18</sup>, llegan sin interrupción hasta las últimas décadas del pasado siglo XX en que se da su articulación actual en sentido estricto.<sup>19</sup> Porque el recordar este horizonte de desarrollo histórico nos ayuda no solamente a comprender el lugar de la reflexión intercultural en el desenvolvimiento intelectual de América Latina en general sino también – y esto es aquí lo decisivo – a plantear en una

---

<sup>17</sup> Para comprobar esta afirmación nos parece que basta con leer desde “el reverso de la historia” muchos de los relatos que nos narran las *Crónicas*. Pensemos, por ejemplo, en el famoso *Diálogo de los Doce* o en el *Chilam Balam de Chumayel*.

<sup>18</sup> Gran parte de la obra de José Martí es un documento de peculiar importancia para ésta época, como ha mostrado Manuel Heredia Noriega en su documentada investigación: *José Martí y la filosofía intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2012.

<sup>19</sup> Cabría recordar aquí la labor del pionero centro de comunicación intercultural fundado por Ivan Illich en Cuernavaca, México.

perspectiva histórica la pregunta por los cruces con el pensamiento de la liberación y a calibrar mejor (sobre ese trasfondo histórico) las posibles coincidencias y divergencias que presentan su respectivas articulaciones actuales.

En lo que sigue, por tanto, nos atenemos al desarrollo actual del pensamiento filosófico-teológico intercultural latinoamericano y nos limitamos, también en su caso, a una presentación panorámica de algunos de los temas centrales que caracterizan su orientación de conjunto y que, a pesar de los diferentes acentos que se pueden constatar en su desarrollo, le dan un perfil común.<sup>20</sup> Así, comenzamos destacando que es esa misma coyuntura político-cultural creada por el debate en torno al sentido del acontecimiento que nombra la fecha del “1492” y que, como decíamos, motiva el comienzo explícito de esta variante de pensamiento latinoamericano, la que da el primer tema que inscribe la reflexión filosófico-teológica intercultural en su agenda común.

Nos referimos al problema de la reinterpretación cultural y religiosa de América Latina. El debate sobre el llamado “Descubrimiento” y su pretendido significado como acontecimiento *fundacional* de una América Latina que armoniza sus alteridades y crece como un espacio de mestizaje cultural y religioso es, en efecto, ocasión, para que en presencia de la movilización paralela de la resistencia indígena y afroamericana que tiene lugar en esta coyuntura histórica, la reflexión filosófica y teológica en sus sectores más sensibles a la suerte de las alteridades negadas se percate de la urgencia de replantear la cuestión de su manera de entender América Latina y de su modo de insertarse en la realidad latinoamericana. América Latina, como conciencia y práctica de realidad y, por lo mismo, también como contexto de discursividad, aparece de pronto como un problema que debe ser repensado. ¿Por qué?

---

<sup>20</sup> Para la consideración de esa diferenciación interna en la que no podemos detenernos en este estudio, pueden verse los trabajos de Dina V. Picotti, “Voces interculturales en el pensamiento latinoamericano”, en *Stromata* 3/4 (2004) 307-312; Ricardo Salas, *Ética intercultural*, Ediciones UCSH, Santiago 2003; y Antonio Sidekum (org.), *Interpelação ética*, Nova Harmonia, São Leopoldo 2003; así como muchos de los estudios recogidos en la obra colectiva citada: *Pensamiento Crítico Latinoamericano*.

Porque se empieza a tomar conciencia de que las interpretaciones que la “inventan” desde la latinidad o la cristiandad católica<sup>21</sup>, pero también aquellas que la programan desde los valores de la modernidad centroeuropea y que guían en gran parte la vida social, política y cultural de la época republicana<sup>22</sup>, son justamente eso, “invenciones” que ocultan la verdadera realidad plural de América. Por eso, pues, hay que repensar la condición americana; hay que hacer una *re-petición* del “Descubrimiento” desde las *peticiones* de cada una de las voces encubiertas. Repensar la realidad americana es así buscar el reencuentro con su diversidad y pluralidad, hallar sus memorias vivas y ponerse a su escucha. O sea que no se trata de encontrarla como un palimpsesto a descifrar en sus escrituras superpuestas sino como un complejo conjunto de pueblos con culturas y religiones que no han dejado nunca de luchar contra el olvido o el “borre” de sus tradiciones.

En esta perspectiva la tarea de repensar la realidad latinoamericana desde el reencuentro con su diversidad viva comienza por un acto de autocrítica y contención o limitación de sí mismo por parte del pensamiento filosófico-teológico, ya que sin ese momento de “retirada” y de desocupación de espacios no puede aprender a pensar con y desde las alteridades ausentes en su historia. Se trata de reaprender a nombrar lo que se llama América, y de aprender hacerlo con los muchos nombres que sólo pueden nombrar sus tradiciones originarias. De ahí la necesidad de practicar un pensar que piense América *re-pitiendo* con sus muchos otros las *peticiones* de sus culturas.

Poniendo en su agenda de trabajo el tema del verdadero “Descubrimiento” de América como primer eje de su reflexión, el pensamiento filosófico-teológico intercultural se entiende así como una aportación a la recuperación de los muchos nombres de América, que en este caso concreto quiere decir reivindicación de su plural capacidad de

---

<sup>21</sup> Ver por ejemplo: UNAM (ed.), *La latinidad y su sentido en América Latina*, UNAM, México 1986; Alberto Caturelli, *América bifronte*, Editorial Troquel Buenos Aires 1961; o Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Revista de Occidente, Madrid 1951.

<sup>22</sup> Dos casos representativos son las teorías de Juan Bautista Alberdi o Domingo Sarmiento, dos autores que son considerados como “clásicos” del pensamiento latinoamericano

autointerpretación filosófico-teológica. Por eso se insiste en que el verdadero “Descubrimiento” tiene que ser resultado de un acto comunitario en el que se comparte la palabra y se funda una comunidad de intérpretes donde del “descubrimiento” del otro es encuentro acogedor con su palabra. Este “Descubrimiento” de América es progreso en la convivencia de las alteridades, y no dinámica de superposición de memorias.

Al hacer propia esta reivindicación de la plural capacidad de autointerpretación de América el pensamiento filosófico-teológico intercultural se impone a sí mismo evidentemente la tarea de deconstruir la historia del llamado pensamiento latinoamericano para detectar las *deshherencias* que se han producido en la herencia que trasmite. Parte esencial en esta tarea de deconstrucción es naturalmente la *re-petición* de las *peticiones* que transmiten las culturas desheredadas, pues la *re-petición* de la historia del pensamiento latinoamericano en presencia de los que han sido desheredados de ella es el mejor método para tomar conciencia de sus exclusiones, ausencias y deficiencias.

Pero se entiende que el método de la *re-petición* es al mismo tiempo un método constructivo que convoca memorias para rehacer la historia de las argumentaciones e interpretaciones que se han dado y se dan como parte constitutiva de la contextualidad americana. El registro crítico de las *deshherencias* se prolonga de esta suerte en una tarea de pluralización de la historia de la filosofía y de la teología en América Latina, que implica a su vez el desafío de pluralizar las formas en que filosófica y teológicamente se funda realidad y se da sentido a la historia en América Latina.

De donde se sigue que la tarea de deconstrucción y de reconstrucción intercultural e interreligiosa que se da a sí mismo esta vertiente del pensamiento latinoamericano actual se proyecta en términos de un ensayo de redimensionamiento de las experiencias fundantes de tradiciones, es decir, de pluralización de los lugares originarios con nombres propios para las cosas, y no simplemente como un proyecto de recuperación de márgenes sobre una matriz ya constituida. La interculturalidad y la interreligiosidad significan justamente para este nuevo pensamiento latinoamericano renegociar, por la vía de la *re-*

*petición*, la cuestión del centro referencial, del substrato común, del hilo conductor, de la matriz cultural de fondo, o como se prefiera llamar, de la historia constituida hasta ahora. La medida con la que se mide, la medida desde la que se dividen los espacios y se habla de centros y márgenes, debe y tiene que ser medida de nuevo con el auxilio de los diferentes parámetros válidos en la diversidad cultural y religiosa de América Latina.

Tal es, en lo fundamental, el desafío que plantea un pensamiento filosófico-teológico intercultural hoy en Nuestra América.<sup>23</sup>

Con esta opción decidida por una radical reconfiguración intercultural e interreligiosa de la filosofía y de la teología en América Latina el pensamiento filosófico-teológico intercultural se cruza en varios niveles con el pensamiento de la liberación; niveles que se puede identificar con las mismas categorías que empleamos para resumir algunos de los ejes temáticos que a nuestro modo de ver caracterizan, en su conjunto, la reflexión del pensamiento filosófico y teológico liberador hoy en América Latina. Así que explicaremos a continuación el cruce a que nos referimos, siguiendo dichas categorías. Lo cual nos permitirá además contornar el perfil del pensamiento filosófico-teológico intercultural explicando en base a temas concretos sus coincidencias y divergencias con el planteamiento de la liberación. Expresados en la terminología de las categorías mencionadas tenemos, pues, los siguientes niveles en que se dan esos momentos de cruce :

---

<sup>23</sup> Por eso hay que decir que los proyectos de investigación que se han llevado a cabo con la intención de recuperar las “raíces” de la teología latinoamericana siguiendo la matriz cristiana y situando así el comienzo de esta reflexión a partir de 1492 son realmente importantes y necesarios, pero no están todavía a la altura del desafío que planteamos aquí desde un horizonte intercultural e interreligioso. Lo mismo vale para los estudios de historiografía de las ideas filosóficas en América Latina que, por no superar los patrones occidentales, reducen sus intentos de reconstrucción a investigar la adaptación de corrientes extrañas o los brotes de mestizaje filosófico. Ver, entre otros muchos ejemplos, para el caso de la teología, Pablo Richard (ed.), *Historia de la teología en América Latina*, DEI; San José 1981; y *Raíces de la teología latinoamericana*, DEI; San José 1985. Y para el caso de la filosofía podemos remitir al conocido proyecto que, iniciado y animado por Leopoldo Zea, ha sido documentado en la colección de la *Revista de Historia de las Ideas*, editada por el *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*.

➤ **La crítica del eurocentrismo:** Es evidente que estas dos vertientes del pensamiento latinoamericano actual se cruzan y coinciden en la crítica al eurocentrismo. Ambos comparten la necesidad de criticar la ideología del eurocentrismo como una consecuencia que se deriva directamente de su argumentación a favor de una América que habla y piensa por sí misma. Sin embargo en este punto de convergencia se da una diferencia importante entre ambos, porque mientras el pensamiento filosófico-teológico de la liberación entiende su crítica sobre todo como una reubicación de América Latina en la historia universal o de su derecho al desarrollo de un cristianismo inculturado, el planteamiento intercultural radicaliza esa crítica al descentrar también como un residuo eurocéntrico el constructo “América Latina” y hacer valer la necesidad de liberar las diferencias al interior mismo de la llamada cultura latinoamericana. O sea que la interculturalidad reclama además la crítica de la interiorización latinoamericana del eurocentrismo y de sus consecuencias culturales e religiosas.

➤ **La contextualización,** también en este campo temático se da un cruce con coincidencias y divergencias. El ejercicio teórico de la interculturalidad, sea filosófico o teológico, requiere el arraigo contextual como una de sus condiciones básicas, ya que la riqueza de la diversidad es siempre contextual. O sea que el pensamiento filosófico-teológico intercultural tiene que empezar por afirmar la contextualidad latinoamericana como fuente de su reflexión. Y en esto coincide plenamente con la exigencia de contextualizar el pensar planteada por el pensamiento de la liberación. Sólo que en la perspectiva de la interculturalidad el proceso de contextualización del pensamiento filosófico y teológico tiene que ir más allá de los contextos impregnados por la cultura moderna europea y/o por el cristianismo, para reconocer también como lugares de legítimo desarrollo las tradiciones indígenas y afroamericanas en sus respectivos mundos de vida. Lo cual significa, como ya apuntábamos arriba, que para la perspectiva intercultural la contextualización implica igualmente arraigo en las memorias históricas, “arcaicas”, de los pueblos.



➤ **La opción por los pobres**, como criterio para el ejercicio profético y/o crítico del pensar, es otro de esos niveles en los que se da el cruce entre estas dos vertientes de pensamiento latinoamericano en razón de su orientación crítica de fondo que las lleva a optar por los oprimidos y marginados de un sistema cuya hegemonía destroza las alteridades. Pero también en este punto notamos una diferencia, aunque posiblemente deba entenderse no como una divergencia sino más bien como un acento que precisa y complementa el enfoque dado a la opción por los pobres en el planteamiento de la liberación. Pues, frente al sentido más bien político y económico con que el pensamiento de la liberación carga la categoría de la opción por los pobres, el pensamiento intercultural, considera importante tener en cuenta también el valor y la riqueza cultural de los que llamamos pobres sin más. Es decir aprender a verlos no únicamente como excluidos del sistema hegemónico sino también como portadores de tradiciones culturales y religiosas *valiosas*. Dicho en otros términos, la interculturalidad insiste en el reconocimiento de los “pobres” como sujetos de culturas y religiones cuyo valor es necesario para cultivar memorias integrales en América Latina.

Desde esta óptica la interculturalidad aboga por los muchos nombres propios de los “pobres” y propone en consecuencia complementar esta opción en el sentido de una opción *con* sus alteridades *por* la riqueza de las mismas. De esta manera la “opción por los pobres” se convierte en fuente de pluralidad y diversidad.

➤ **La inculturación**, en este campo sí se da una divergencia clara que hace visible el diferente horizonte en que se mueven el pensamiento liberador y el intercultural en el contexto filosófico-teológico de América Latina. En términos muy esquemáticos, y haciendo ahora abstracción de las diferencias argumentativas, metodológicas y sistemáticas, podemos sostener que la filosofía y la teología latinoamericanas de la liberación no han superado todavía el horizonte marcado por la pretensión de universalidad del *Logos* (griego y/o cristiano) y que por eso se esfuerzan, como momento concretizante de su proyecto de transformación contextual, en la tarea de *inculturar* sus reflexiones, es

decir, en dejar que la filosofía y la teología echen raíces en la cultura latinoamericana. Dicho en breve: Su empeño se orienta por la idea de lograr *situar* lo universal.

Por su parte el pensamiento filosófico-teológico intercultural critica la inculturación como una sutil estrategia de imposición colonial, sobre todo cuando es llevada a cabo por profesionales de la disciplina. Desde un visión intercultural se considera que si lo pretendidamente universal, digamos el *Logos* griego, es realmente universal, no necesitaría entonces ser inculturado, pues ya estaría de alguna manera en todas las culturas. Pero si no está, y necesita por ello de la inculturación, es que no es universal y que se está extrapolando. Con esto queremos decir que para la interculturalidad no se puede partir del presupuesto de un universal que debe ser situado o contextualizado. Su perspectiva invierte los términos del problema de la inculturación al proponer la *universalización* de lo contextual mediante el diálogo y el intercambio intercontextuales o entre memorias de sentido.

➤ **El mestizaje cultural**, también éste es otro de los puntos de cruce donde resalta la divergencia entre estas dos formas del pensamiento latinoamericano actual. Y no es porque el pensamiento filosófico-teológico intercultural niegue la fecundidad hermenéutica de esta categoría en el contexto de América Latina. Es evidente que es una categoría valiosa y que da cuenta con justeza de ciertos procesos culturales de gran importancia. Pero lo que ya no es evidente es que represente la solución para el problema de hermenéutica cultural con que nos desafía la realidad de los pueblos americanos. Hay que reconocer su parcialidad o regionalidad como categoría que nos adentra en el proceso de constitución y evolución de la América mestiza. Pero, ¿y las otras Américas?

Justo en nombre de las Américas que no son mestizas denuncia la interculturalidad el uso ideológico de la categoría del mestizaje cultural como concepto supuestamente integral, para reducirla a sus límites propios y evitar que se difunda como la única clave hermenéutica. Sin negar la realidad cultural del mestizaje, hay que dejar hablar a las culturas y a las religiones de Abya Yala y de Afroamérica para encon-

trarnos con ellas en sus autointerpretaciones, y no en las imágenes que de ellas nos hacemos desde el horizonte del mestizaje.

La interculturalidad, sin renunciar al mestizaje cultural, toma sus distancias frente a esta categoría porque considera que puede inducir a promover lecturas enajenantes de las culturas indígenas y afroamericanas, en tanto que representa un orden de relaciones culturales que conoce ciertamente la alteridad, pero como momento ya integrado o superado en una síntesis que la sobrepasa y disuelve.

➤ **El concepto de pueblo** representa, por último, otro de los puntos de cruce donde los pensamientos de la liberación y de la interculturalidad apuntan en distintas direcciones. Es comprensible que por los trasfondos históricos y teóricos desde los que argumentan, a saber, el populismo nacionalista o la noción cristiana del pueblo de Dios, la filosofía y la teología de la liberación hayan insistido en la necesidad de pensar el problema del sujeto de los procesos de liberación en términos de un agente unificado y garante de la unidad de una nación o de una comunidad de fe. Es decir, que hayan acentuado la unidad hablando justamente de *un* pueblo y de *su* cultura. Como en el caso del mestizaje cultural, tampoco esta argumentación se puede rechazar sin más. Pues es indudable que corresponde a procesos históricos reales.

Pero cierto es por otra parte que hay que diferenciar el uso de la categoría pueblo y reconocer incluso que, si se la quiere mantener, lo más correcto sería no usarla en el sentido de un concepto que subsume diferencias, sino descentrarla y emplearla siempre con el adjetivo correspondiente que la cualifica por su diferencia.

El pensamiento intercultural apunta de esta manera a una pluralización de la categoría pueblo por la que ésta pierde su status de símbolo de unificación nacional-estatal o incluso supranacional, esto es, pierde su significación como expresión que simboliza en *singular* la unidad de las alteridades en un proyecto común<sup>24</sup>, para ser resignificada como un concepto irreductible en su contextualidad y situación que nombra siempre memorias concretas con proyectos singulares de realización.

---

<sup>24</sup> Cf. Enrique Dussel, "La cuestión popular", en *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1985, pp. 400 y sgs.; y su obra: *1492. Encubrimiento del otro*, Nueva Utopía, Madrid 1992, pp. 181 y sgs.

Por esta razón el pensamiento filosófico-teológico intercultural latinoamericano también expresa sus reservas ante la categoría de “cultura latinoamericana *popular*”, y sin negarla, propone deconstruirla para que en ella pueda relucir toda la pluralidad cultural de América; y para que lo haga no como simples aspectos de una cultura general sino precisamente como pluralidad de matrices culturales diferentes.

De donde se sigue que el pensamiento filosófico-teológico intercultural en América Latina no puede ni debe desarrollarse en el sentido de un pensamiento *popular* único, como ha pretendido en buena parte el pensamiento de la liberación<sup>25</sup>, sino que debe hacerlo más bien por la vía de la pluralización contextual; o sea, desarrollándose mediante el fomento de filosofías y/o teologías que se articulen desde las diferentes tradiciones en que los muchos pueblos de Abya Yala reconocen sus memorias singulares y comprenden su situación actual, sin miedo a los posibles problemas de comunicación que de ello puedan resultar. Pues en la perspectiva de la interculturalidad la solidaridad no exige ni el entendimiento ni la unidad en un proyecto común.

Por lo que llevamos dicho hasta el momento se ve que el pensamiento filosófico-teológico intercultural representa hoy en América Latina una apuesta radical por la posibilidad de cancelar la situación de tutelaje filosófico-teológico que todavía se mantiene por parte de la cultura (académica) “latinoamericana” en este campo sobre las culturas indígenas y afroamericanas.

Y no es necesario decir que esta apuesta tiene un profundo sentido liberador. Si América Latina, como al menos en teoría se suele conceder, es realmente plural y diversa, si es de verdad una comunidad de comunidades, su liberación tiene que pasar entonces por un proceso de reorganización intercultural e interreligiosa, tanto en el orden intelectual como el plano práctico e institucional.

---

<sup>25</sup> Ver, por ejemplo, la obra colectiva: *Cultura popular y filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires 1975; y en sentido crítico: Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México 1983.

## 4. Perspectivas

Las reflexiones anteriores, que han estado ordenadas a presentar con rasgos esquemáticos los perfiles del pensamiento latinoamericano de la liberación y de la interculturalidad en el campo específico de la filosofía y la teología, muestran a nuestro modo de ver que, a pesar de las diferencias constatadas, estamos ante dos variantes del pensamiento latinoamericano que son complementarias y que su mutua interacción puede ser, por tanto, fructífera para ambas.

En resumen diríamos que esa interacción es necesaria para el mejor desarrollo de las dos en el futuro. Y lo es por esta razón fundamental: Si el planteamiento de la liberación no asume con todas sus consecuencias las exigencias de la interculturalidad continuará sin tener acceso directo a la diversidad cultural de América y seguirá moviéndose en un paradigma filosófico-teológico todavía tributario del eurocentrismo que con tanta razón critica. Pero si, por su parte, el pensamiento intercultural no hace suya la perspectiva de la liberación histórica de los oprimidos y la crítica del poder hegemónico corre el riesgo de caer en un culturalismo abstracto, sin sentido histórico, y de separarse así de los procesos y movimientos reales en que se decide hoy la suerte de las identidades culturales y religiosas.

Nos parece obvio que para encaminar bien esta interacción necesaria es indispensable iniciar un debate teórico que aclare posiciones y disipe posibles malentendidos.<sup>26</sup> No obstante pensamos que la interacción fructífera se logrará más bien en base al trabajo común no sobre las teorías que se han desarrollado sino precisamente sobre los problemas reales que nos desafían, y además trabajando sobre ellos junto a los que trabajan en sus soluciones concretas. Por eso nos limitaremos en estas perspectivas finales a enumerar simplemente cuatro campos de problemas en los que nos parece urgente la cooperación articulada entre el pensamiento latinoamericano liberador y el intercultural. Son los siguientes:

---

<sup>26</sup> Como una iniciativa en este sentido nos permitimos citar esta obra colectiva editada por nosotros: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid 2004.

– Primero: el representado por la expansión de una cultura dominante neoliberal que difunde el analfabetismo contextual y, bajo el manto de un cosmopolitismo sin profundidad, quiere difundir un tipo humano sin memoria histórica.

– Segundo: el representado por la hegemonía epistemológica y tecnológica occidental que, cimentada por el desarrollo del capitalismo, dejan literalmente sin mundo a los saberes, memorias y religiones que llaman “tradicionales”.

– Tercero: el representado por la difamación generalizada de los movimientos de resistencia y de las experiencias de mundos alternativos que se hace en nombre de la ideología de la normalidad del orden de la uniformidad y su mercado mundial.

– Cuarto: el representado por la imposición de un tiempo emparejado que intenta someter al compás de su calendario o de su cronología del progreso, los ritmos de ser y estar propios que generan las culturas como caminos de prácticas de vida.

Estos cuatro campos de problemas no son, evidentemente, los únicos que puede ser detectados. Pero, como decíamos, pensamos que representan áreas que ilustran con toda claridad la necesidad de una urgente cooperación entre las perspectivas de la liberación y de la interculturalidad en la América Latina de hoy. Y en este sentido las dejamos apuntadas.

## CAPÍTULO 6

### **La filosofía intercultural en América Latina. Apuntes para su historia**

#### **1. Observaciones preliminares**

Ajustándose a la finalidad de la publicación para la que originalmente fue escrito, el presente estudio tiene como su objetivo principal ofrecer una mirada general sobre la filosofía intercultural en América Latina, que fue el tema que se nos encomendó en aquel momento.<sup>1</sup>

Pero, dado que la filosofía intercultural es una corriente de la filosofía actual en general, creo que la delimitación del tema de este estudio hace necesarias algunas observaciones preliminares sobre el marco teórico e histórico mayor en que se inscribe, pues es el que dibuja el horizonte a cuya luz hay que comprender el desarrollo específico de la filosofía intercultural en América Latina. Dichas observaciones serán, pues, la introducción a nuestro tema.

En primer lugar adelantemos una breve indicación de carácter histórico. El movimiento filosófico que se conoce actualmente a nivel internacional con el nombre de “filosofía intercultural”, aunque tiene antecedentes claros algo más antiguos<sup>2</sup>, se consolida y articula de mane-

---

<sup>1</sup> El texto reproduce, con algunas actualizaciones, el estudio realizado para la *Guía Comares de Filosofía latinoamericana*, Comares, Granada 2014.

<sup>2</sup> Como ejemplos ilustradores de ello se puede remitir a estos autores y trabajos: Raimon Panikkar, "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion", en *Man and World* 3-4 (1980) 357-383; y *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990; Raúl Fornet-Betancourt, "Las relaciones racia-

ra orgánica entre 1991 y 1995, con la fundación de la "Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie" (1991)<sup>3</sup>, que tiene su sede en Colonia; con la aprobación de la "Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie" (1994), radicada en Viena; y con el comienzo, en 1995, de los "Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural"; una iniciativa impulsada y coordinada por el autor de este estudio desde el Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches Institut de Aachen, en Alemania.

Con la creación de estos tres focos el desarrollo de la filosofía intercultural supera, en efecto, el marco del empeño personal de pensadores aislados para convertirse en el objeto de una actividad que se organiza internacionalmente y que busca, además, asegurar su continuidad estableciendo los canales institucionales adecuados. Y debemos subrayar que, para el desarrollo de la filosofía intercultural concretamente en América Latina, el tercer foco ha sido el motor decisivo. Esto no sólo en razón del dato circunstancial en sí de que tanto el primer<sup>4</sup>

---

les como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica", en *Cuadernos Americanos* 18 (1989) 108-119; Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika. Afrikanische Philosophie. Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Campus, Frankfurt/M 1991; Ram A. Mall/Heinz Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bouvier, Bonn 1989; Ralf Moritz/Hiltrud Rüstau/Gerd R. Hoffmann (Hrsg.), *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Dietz Verlag, Berlin 1988; Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt 1990; y Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Passagen, Wien 1990. Es evidente que me refiero aquí a autores vinculados a la "filosofía intercultural" en sentido explícito. Y lo aclaro porque el diálogo intercultural está más presente en la historia de la filosofía de lo que a primera vista pudiera aparecer. De modo que, usando un criterio más amplio, se podría hacer referencia también a los "precursores" lejanos de un filosofar intercultural: Llull, Vico, Herder, o, en la tradición latinoamericana, Martí, sobre quien volveremos más adelante.

<sup>3</sup> La declaración inicial con los objetivos de la nueva sociedad filosófica se puede ver en *Concordia* 23 (1993) 127-128.

<sup>4</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturellen Philosophie*, Verlag Mainz, Aachen 1996.



como el segundo congreso<sup>5</sup> se celebraron ambos en países latinoamericanos, México y Brasil respectivamente, sino, y sobre todo, debido a que dichos congresos han sido, y son, una plataforma de primer orden para fomentar el diálogo de la filosofía latinoamericana en general con su propia diversidad cultural así como con planteamientos interculturales provenientes de otros continentes. Pero sobre este dato volveremos más adelante.

La segunda observación previa que queremos hacer es de tipo sistemático y tiene que ver directamente con el “programa” al que remite el nombre de “filosofía intercultural”.

Nos referimos a que con este nombre se asocia una propuesta programática que, en su orientación fundamental, plantea la necesidad de ensayar nuevos caminos para una transformación radical de la filosofía. Se busca una nueva configuración de la filosofía o, mejor dicho, del filosofar; ya que no se pretende simplemente una reconfiguración de la filosofía como disciplina académica o de su función dentro de una cultura, sino también una renovación de la actividad filosófica como tal, es decir, del quehacer filosófico en general, teniendo en cuenta precisamente las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad.

De aquí que se entienda mal el título de “filosofía intercultural” si se piensa, por ejemplo, que con ello se nombra simplemente una nueva área temática que vendría a complementar las disciplinas específicas de la filosofía tradicional, como lo hizo en su día la filosofía de la técnica o lo hace hoy la nueva filosofía de las imágenes y de la comunicación. Pero por eso mismo tampoco es acertado confundir “filosofía intercultural” con una expresión filosófica que hoy vuelve a tomar auge y que parece coincidir con ella, a saber, la filosofía de la cultura. Pues la filosofía intercultural, aunque también lo hace, no tiene su eje de desarrollo ni su preocupación central en el análisis de las culturas o en el intento de facilitar una comprensión filosófica de las culturas. Su atención se centra más bien en la búsqueda de pistas culturales que

---

<sup>5</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, IKO-Verlag, Frankfurt/M. 1998.

permitan la manifestación polifónica de la filosofía desde la pluralidad de las culturas.

En el contexto de esta segunda observación es de resaltar también que el desarrollo de la propuesta de la filosofía intercultural en las últimas dos décadas ha estado y está siendo marcado por diferenciaciones internas relevantes que permiten distinguir en ella perfiles propios. Este dato es de importancia para el objetivo de este artículo porque precisamente el desarrollo de la filosofía intercultural en América Latina va a representar uno de dichos perfiles propios. Y la explicación de ello nos parece consistir en que, por su diálogo y debate con la filosofía de la liberación y otras corrientes del pensamiento crítico latinoamericano, como la teología de la liberación y las teorías feministas, la filosofía intercultural en América Latina centrará su desarrollo en la fundamentación de una perspectiva intercultural crítica, con clara orientación normativa y vinculada a las demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas negadas. Con lo cual sigue un camino distinto, por ejemplo, al que sigue la filosofía intercultural que hace de la hermenéutica su eje central de reflexión<sup>6</sup> o de aquella otra que ve el núcleo de su programa en la elaboración de una cultura argumentativa orientada en la idea de un “polilogo”;<sup>7</sup> dos corrientes que son predominantes entre los grupos europeos de filosofía intercultural.

Por último una tercera observación para señalar que el movimiento de filosofía intercultural, por más allá de las diferencias contextuales que se puedan constatar en él, intenta desplegarse en el sentido de un proyecto que, desde la perspectiva de la filosofía, quiere contribuir a equilibrar la humanidad en su pluralidad espiritual y real. Su demanda de justicia epistemológica no se puede disociar por ello del reclamo de la justicia social, política, económica y cultural.

Éste es, en síntesis, el marco mayor en que se inscribe el desarrollo de la filosofía intercultural latinoamericana. Sirva lo dicho, por tanto,

---

<sup>6</sup> Cf. Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung –*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

<sup>7</sup> Cf. Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Facultas Verlag, Wien 2004.

como telón de fondo para la presentación que haremos a continuación de los pasos fundamentales que vemos en su desarrollo. Así, en el presente trabajo nuestra intención es, primero, apuntar algunos momentos centrales de la historia de la filosofía intercultural en América Latina; segundo, resumir algunas de sus tareas prioritarias; y, tercero, presentar a algunos de sus cultivadores principales.

## **2. La filosofía intercultural en América Latina**

### **2.1 Momentos para su historia**

En las observaciones introductorias mencionábamos que los dos primeros Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural se celebraron en América Latina. Este dato es indudablemente decisivo para la historia del desarrollo de la filosofía intercultural en su sentido más estricto. Y decimos “en sentido más estricto” porque es evidente que la cuestión intercultural y la reflexión filosófica sobre ella es muy anterior en América Latina a la aparición del nombre “filosofía intercultural”. Pensemos, por poner ahora sólo dos ejemplos, uno del siglo XIX y otro del siglo XX, en José Martí y Rodolfo Kusch que, según se muestra en recientes interpretaciones<sup>8</sup>, son valorados hoy como precursores de la filosofía intercultural en América Latina. Pero si dejamos aquí de lado la siempre controvertida cuestión de los “precursores” y nos atenemos a la historia documentada con el nombre explícito de “filosofía intercultural”, podemos decir realmente que los congresos mencionados marcan el inicio de la repercusión de este movimiento filosófico a nivel continental latinoamericano.

Es cierto que ya en 1993 se había dictado el primer curso sobre filosofía intercultural en una universidad latinoamericana, concretamente en marzo y en la Universidad Pontificia de México, gracias al interés del entonces decano de la Facultad de Filosofía en esa universidad, el profesor Alejandro Ostos Avila. Y cierto es también que en 1994 se publicó el primer libro que en América Latina lleva el título de filoso-

---

<sup>8</sup> Cf. Manuel Heredia Noriega, *José Martí y la filosofía intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2012; y Carlos M. Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch*, Verlag Mainz, Aachen 1999.

fía intercultural.<sup>9</sup> Además es innegable que tanto dicho primer curso como la publicación de ese primer libro jugaron un papel importante en la decisión de celebrar el primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en México, precisamente en la Universidad Pontificia de México<sup>10</sup>. Esta acotación señala indudablemente datos importantes.

Mas creemos que el verdadero inicio de la historia de la filosofía intercultural en el ámbito latinoamericano, como decíamos, se debe situar en el marco de los congresos apuntados, especialmente del primero. Pues en ese primer congreso la comunidad filosófica latinoamericana entra, por primera vez, en contacto directo a nivel internacional con la filosofía intercultural y sus representantes más importantes en aquel momento: Raimon Panikkar, Ram A. Mall y Franz M. Wimmer. Y si precisamos que por parte latinoamericana participaron en este primer congreso filósofos como Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Agustín Basave, Bolívar Echevarría, Mauricio Beuchot o Dina V. Picotti, no hace falta comentario alguno para percatarse de la relevancia de este congreso para la difusión y la articulación del planteamiento filosófico intercultural en los círculos filosóficos de América Latina.<sup>11</sup> Un ejemplo concreto de ello lo tenemos en el hecho de que pronto se decidió celebrar un encuentro internacional para confrontar la propuesta intercultural con la filosofía de la liberación y la teoría crítica. Este encuentro se celebró del 27 de septiembre al 2 de octubre de 1997 en la Universidad Intercontinental de México, contando con la presencia de filósofos europeos como Karl-Otto Apel y Christoph TÜRCKE, y de latinoamericanos como Enrique Dussel.

---

<sup>9</sup> Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Filosofía Intercultural*, Ediciones de la Universidad Pontificia de México, México 1994. Esta obra se publica también en Costa Rica con el ya más programático título de *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Editorial DEI, San José 1994; y la traducción portuguesa titulada *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América* fue publicada por la editora Unisinos, Sao Leopoldo, en 1994.

<sup>10</sup> El congreso se realizó del 6 al 10 de marzo de 1995.

<sup>11</sup> Cf. Universidad Pontificia / Missionswissenschaftliches Institut Missio (eds.), *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural*, UPM, México 1999. A diferencia de la ya citada edición alemana *Kulturen der Philosophie* (ver nota 4) en este volumen se recogen todas las ponencias y comunicaciones presentadas en el primer congreso.

Pero también el segundo congreso tuvo una importancia fundamental. El hecho de que se celebrase en el sur del Brasil<sup>12</sup> permitió, por una parte, la inclusión de esta región de habla portuguesa cuya filosofía, por lo general, encuentra escasa resonancia en la “filosofía latinoamericana”<sup>13</sup>; y, por otra, intensificar las relaciones con los filósofos de otros países del llamado Cono Sur, como Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay. En este sentido puede considerarse como una de las consecuencias concretas que tuvo este segundo congreso la creación, en 2003, de los Seminarios Internacionales de Estudios Interculturales que están pensados como un foro de intercambio regular entre los filósofos del Cono Sur<sup>14</sup>. Para la historia de la filosofía intercultural en América Latina esta iniciativa es tanto más importante cuanto que en el curso del primer seminario, celebrado en Canoas, Brasil, del 19 al 21 de mayo del 2003, se fundó la “Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais / Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Interculturales” (ASAFTI) que es la primera organización que reúne en América Latina a los filósofos comprometidos en la transformación intercultural de la filosofía latinoamericana.<sup>15</sup>

En este mismo nivel institucional marcado por la repercusión de los dos primeros congresos de filosofía intercultural cabe destacar como otro momento importante en la historia de su desarrollo específico en América Latina los encuentros internacionales e inter-universitarios que se han organizado con la finalidad de incidir en la transformación intercultural de los planes de estudio de la filosofía (y de la teología) en diversas facultades de filosofía del continente.

---

<sup>12</sup> El congreso tuvo lugar en la Universidad Unisinos, Sao Leopoldo, del 6 al 11 de abril de 1997.

<sup>13</sup> Cf. Julio Cabrera, “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”, en *Concordia* 63 (2013) 49-66.

<sup>14</sup> Para las actas del primer seminario ver: Neusa Vaz e Lima / Joao Miguel Back (organizadores), *Temas de filosofía interculturales*, Editora Nova Harmonía, Sao Leopoldo 2004, y para las actas del segundo ver: Ricardo Salas / David Álvarez (eds.), *Estudios Interculturales, hermenéutica y sujetos históricos*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile 2006.

<sup>15</sup> La información sobre la finalidad, los miembros y las actividades de ASAFTI se puede encontrar en la página de la misma: [www.Asafti.org](http://www.Asafti.org).

El primero de estos encuentros, que se dedicó sobre todo a los países de la región sur latinoamericana, se organizó en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia en Maracaibo, Venezuela, del 18 al 21 de junio del 2002. En él profesores de filosofía (y teología) procedentes de universidades o centros de investigación de Argentina, Chile, Perú, Uruguay y Venezuela, entre otros países, analizaron los planes de enseñanza vigentes en sus centros y propusieron perspectivas para su renovación intercultural.<sup>16</sup>

El segundo encuentro se organizó en el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de El Salvador, del 26 al 29 de junio de 2006<sup>17</sup>. Concebido como complemento del primero, este segundo encuentro convocó profesores de países de la región norte y mesoamericana que revisaron los planes de estudio en sus respectivos centros de enseñanza e hicieron propuestas concretas para una reestructuración de los mismos desde la perspectiva de la interculturalidad. Como resultado concreto del encuentro cabe destacar además la recomendación y la aprobación de los estatutos para una sociedad de filosofía (y teología) intercultural para la región norte de América Latina, de la que sin embargo formarían parte también filósofos (y teólogos) “latinos” de los Estados Unidos y Canadá<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> El informe completo de este encuentro se puede consultar en la biblioteca del Instituto de Misionología de Aachen que fue coorganizador del mismo.

<sup>17</sup> El informe del encuentro con los resúmenes de todas las presentaciones y de los resultados principales está disponible en la biblioteca del Instituto de Misionología de Aachen así como en el archivo de la biblioteca de la UCA en San Salvador.

<sup>18</sup> En este encuentro estuvieron presentes varios filósofos y teólogos “latinos” que, por su origen cultural y por estar familiarizados con los planteamientos de la filosofía intercultural, estaban interesados en el proyecto de una asociación común. Por otra parte cabe indicar en este contexto que en América Latina, como se ve ya por la fundación de la Asafti, el movimiento de filosofía intercultural se ha preocupado desde sus inicios por trabajar interdisciplinariamente para poder dar mejor cuenta de la diversidad de tradiciones del continente. Esto explica, por ejemplo, la presencia de la teología en su historia, a la que hemos aludido ya varias veces de pasada. Aunque debe reconocerse también que el diálogo con la teología se explica igualmente por razones que vienen de la teología misma, esto es, de su apertura al giro de racionalidad planteado por la

En conexión con las perspectivas para la renovación de la enseñanza de la filosofía elaboradas en estos encuentros habría que apuntar en una historia del desarrollo de la filosofía intercultural en América Latina los cursos que sobre este tema se han ido estableciendo en muchas universidades latinoamericanas, como el curso “Filosofía Intercultural” en el postgrado de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, México; y que, en algunos casos, han llevado a la creación de maestrías en estudios filosóficos interculturales, como por ejemplo en la Universidad Católica de Temuco, Chile; en Clacso, Quito, Ecuador; o en la FUCLA (Fundación Universitaria Claretiana), Quibdó, Colombia, donde recientemente se ha creado un postgrado en filosofía intercultural. Y lo mismo habría que decir de la presencia cada vez más fuerte de la interculturalidad en congresos nacionales de filosofía, como se ve por ejemplo, en el programa del XIV Congreso Nacional de Filosofía del Perú, celebrado en Lima en agosto del 2013, que incorporó la “Filosofía Intercultural” como uno de sus ejes temáticos.

Otro aspecto que es relevante para rastrear la historia del desarrollo de la filosofía intercultural de corte latinoamericano es, indudablemente, la producción bibliográfica existente en torno a este tema; una bibliografía que se registra en casi todos los países del área y que es más abundante de lo que la “juventud” de este movimiento pudiese dejar suponer. Y lo mismo hay que decir de los trabajos académicos que en forma de tesis de licenciatura, de maestría o de doctorado se han presentado y presentan en universidades de todo el continente. Por razones obvias no es posible en este artículo hacer un listado de toda esta producción ni, mucho menos, detenerse a comentarla en su signi-

---

filosofía intercultural. O sea que hay también una teología intercultural latinoamericana que cruza a veces su historia con la filosofía intercultural. Pero, como este aspecto no puede ser tratado en este artículo, debe bastar aquí remitir, a título de ejemplos representativos, a los encuentros internacionales sobre teología e interculturalidad organizados por la Escuela Ecuémica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica (Cf. Escuela Ecuémica (ed.), *Teologías de la liberación e interculturalidad*, Editorial Sebila, San José 2010), a la obra de Matthias Preiswerk, *Contrato Intercultural. Crisis y refundación de la educación teológica*, Plural editores, La Paz 2011, y al programa de estudio de teología intercultural establecido en el Instituto Superior Ecuémico Andino de Teología en La Paz, Bolivia.

ficación para la explicación de los presupuestos y las tareas de la filosofía intercultural latinoamericana o bien para la articulación de ésta con otras corrientes del pensamiento filosófico en América Latina. Tenemos, por tanto, que remitir al lector a la bibliografía que vamos citando en la notas de este estudio. En ellas encontrará al menos las obras que, a nuestro juicio, son más significativas (desde el criterio de relevancia que acabamos de apuntar).

Se nos permitirá, sin embargo, hacer dos excepciones cuya mención aquí justificamos porque cada una en su campo marca un giro en el desarrollo de la filosofía intercultural latinoamericana.

La primera es la publicación del libro de Josef Estermann titulado *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (Quito 1998), que con su defensa del pensamiento andino como verdadera filosofía no solamente relanza el diálogo filosófico explícitamente intercultural con esta cultura sino que abre además pistas hermenéuticas y metodológicas para estudios semejantes de otras filosofías contextuales en América Latina. Y la segunda excepción es la indicación de la edición del libro *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid 2004). En esta obra se confronta a la filosofía latinoamericana actual con la necesidad de un giro intercultural que la abra a toda la diversidad cultural y cognitiva del continente; pero, dando espacio asimismo a las respuestas de Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone y Luis Villoro a este reclamo de la interculturalidad, marca un paso importante en el desarrollo de la relación entre filosofía intercultural y filosofía latinoamericana.

Para terminar el breve recuento de datos en este apartado dejemos apuntado también que otra referencia histórica importante para la consolidación del desarrollo de la filosofía intercultural como movimiento en el ámbito latinoamericano es el hecho de que tanto el VII<sup>19</sup> como

---

<sup>19</sup> El VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural fue organizado por Dina Picotti en nombre de la ASAFTI y tuvo lugar del 20 al 22 de septiembre del 2007 en la Universidad Nacional General Sarmiento en Buenos Aires. Ver las actas en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung/Concepciones del ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y de reconocimiento*, Verlag Mainz, Aachen 2009.



el IX<sup>20</sup> congreso se celebraron en países del continente. Estos congresos permitieron a la filosofía intercultural latinoamericana fomentar el diálogo no solamente con la filosofía intercultural que se hace en otras partes del mundo, como Asia, África y Europa, sino también consigo misma, es decir, con los perfiles contextuales diversos que va adquiriendo en su desarrollo concreto.

## **2. 2 Tareas de la filosofía intercultural latinoamericana**

Posiblemente se acierte si se supone que las tareas de la filosofía intercultural latinoamericana se pueden resumir en *la* tarea de la transformación intercultural del quehacer filosófico. Pero quien tenga realmente por certero esta suposición, deberá considerar que para la filosofía intercultural latinoamericana la transformación intercultural de la filosofía es una tarea que se cumple cumpliendo otras tareas o, dicho con otras palabras, que entiende la transformación intercultural de la filosofía como un proceso que es, en realidad, una consecuencia que deberá seguirse de las prácticas contextuales que se hacen del pensar filosófico. En el punto de partida está, por tanto, la idea rectora de la necesidad de hacerse cargo de que la reflexión filosófica es contextual o que, para cumplir con su sentido, tiene que ser contextualizada. Y es en esta contextualización donde se encuentran las tareas (¡y muchas veces también los métodos!) que se presentan como desafíos que debe afrontar el pensar filosófico, porque los contextos de vida sitúan la actividad filosófica en una trama de realidad que da qué pensar y, al mismo tiempo, en tradiciones de saber o sabiduría que, en cuanto formas de trato con la realidad, son maneras de responder a la pregunta de cómo pensar.

---

<sup>20</sup> El IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, organizado por Gerardo Mora, se celebró en la Universidad de Costa Rica, en San José, del 14 al 18 de febrero del 2011. Ver las actas en: Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / La convivencia humana : Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2011

La transformación intercultural de la filosofía tiene así su punto de arranque en la transformación contextual del pensar filosófico que es la que libera al filosofar de la esclavitud de la tradición occidental dominante o de su estar prisionero en los sistemas conceptuales dominados por Occidente. De modo que la tarea de la transformación de la filosofía que se asocia con el programático nombre de filosofía intercultural en general, tenemos que entenderla, por consiguiente, en el sentido de un proceso que inicia y sostiene la pluralidad de filosofías que emerge con la contextualización del filosofar. Del diálogo de las filosofías contextuales con su realidad y de ellas entre se alimenta el proceso de la transformación intercultural de la filosofía.

A la luz de esta breve precisión esperamos que resulte comprensible que hayamos dicho que para la filosofía intercultural latinoamericana la tarea de la transformación intercultural de la filosofía, en un sentido estricto, se plantea como un programa que se va cumpliendo justo en la medida en que ocupa de las tareas que descubre, precisamente por su contextualización, como tareas que también son suyas. Sus tareas, se puede decir, emanan de los desafíos con que se ve confrontada por la realidad de los pueblos latinoamericanos.

En este sentido, y sin intención de que la enumeración que ofrecemos a continuación sea leída como un orden de prioridades, pasamos a nombrar algunas de las tareas en que hoy está empeñada la filosofía intercultural latinoamericana. Se entiende que nos referiremos únicamente a tareas generales que dan perfil al movimiento como tal, dejando así las referencias a temas más concretos para el apartado en el que hablaremos de algunos representantes del mismo.

Por los datos históricos ofrecidos en el apartado anterior, se puede ver que el despuntar del desarrollo de la filosofía intercultural latinoamericana coincide históricamente con el resurgimiento de los reclamos sociales, políticos y culturales de los pueblos indígenas y afroamericanos que tiene lugar en el marco del debate sobre el “1992” como fecha simbólica para conmemorar el encuentro de dos mundos o bien deplorar el desencuentro y la consiguiente opresión de los “des-

cubiertos”.<sup>21</sup> Si tenemos en cuenta este hecho, y todavía más concretamente que el primer congreso se celebra en México y sólo un año después del alzamiento de los zapatistas en Chiapas, se explica que la dinámica de la contextualización lleve a la filosofía intercultural a hacerse eco de las demandas con que los pueblos indígenas y afroamericanos sacuden el continente y a ver una de sus tareas en trabajar por reparar las injusticias históricas que sufren estos pueblos.

Así, para empezar nuestra enumeración, resaltaremos que la filosofía intercultural no empieza con una inocente o eufórica apología de la diversidad sino que ve una primera tarea para su reflexión en el acompañamiento de las demandas de justicia en la diversidad. Más específicamente esta tarea se perfila en la filosofía intercultural latinoamericana como un trabajo de denuncia filosófica de la violencia epistemológica que significa la exclusión sistemática de los saberes indígenas y afroamericanos del “canon” teórico reconocido. Ésta sería la cara crítica de esta tarea. Pero tiene también una vertiente más constructiva que podemos resumir en la elaboración de un horizonte epistemológico plural en el que, subsanada la fractura entre saber y sabiduría que produce la industrialización del saber en la modernidad europea capitalista, la tecno-ciencia occidental deja de ser el centro del desarrollo “científico” y el criterio último para “valorar” lo que la humanidad necesita saber.<sup>22</sup>

En un sentido amplio esta tarea representa para filosofía intercultural latinoamericana el esfuerzo por contribuir a la realización de la justicia cultural en una “*Nuestra América*” que merezca ese adjetivo al ajustarse y reajustarse a la diversidad que la compone.

---

<sup>21</sup> Sobre la importancia del debate en torno al significado del “1992” se pueden ver varios números de *Cuadernos Americanos*, entonces editada por Leopoldo Zea. Por ejemplo los números 11(1988), 34 (1992) o 35 (1992).

<sup>22</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog / Las culturas del saber y su encuentro en el diálogo Norte-Sur*, Verlag IKO, Frankfurt/M 2008; Alejandro Moreno Olmedo, *El aro y la trama. Episteme, Modernidad y Pueblo*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile 2006; y para un análisis detenido de esta cuestión a partir de un ejemplo alternativo intercultural en América Latina ver: Paula Restrepo, *Justicia epistémica y epistemología intercultural: una propuesta desde Unitierra, Chiapas*, Universidad del País Vasco, San Sebastián 2011.

Mas de ello se sigue una segunda tarea que no es menos importante. Para la filosofía intercultural latinoamericana las culturas y sus tradiciones de saber necesitan mundo, realidad mundana, para ser lo que son. Por eso, desde su punto de vista, de la lucha por la justicia epistemológica y cultural en general se desprende la tarea de compartir y acompañar el reclamo del derecho de los pueblos a la autonomía del espacio y tiempo en que viven. El reconocimiento y ejercicio de este derecho es fundamental para que las culturas y saberes de los pueblos no se vean condenados a ser un simple adorno o una pieza de museo en la historia, sino que tengan presente y puedan hacer de su presencia en el mundo una forma real de ser y estar en el mundo.

Trabajar por la realidad de la idea de que las culturas no sean simplemente toleradas en el mundo sino que sean culturas de y con mundos reales, supone para la filosofía intercultural latinoamericana una tercera tarea que, siguiendo el legado de José Martí, podemos definir como compromiso con la lucha por el equilibrio del mundo. Una humanidad que quiere compartir culturas hacedoras de mundo, tiene que regirse por una ética y una política que impidan la expansión de una “porción” de sí misma por todo el mundo, so pretexto de “civilizar”, de “cosmopolitizar” o de “universalizar”. Pues toda expansión de ese tipo ahoga la diversidad y desequilibra las posibilidades de lo humano. Ante estas tendencias, busca con José Martí la filosofía intercultural en América Latina caminos de equilibrio en la convivencia de las diferencias para que cada una pueda desarrollarse según el principio del “con todos y para el bien de todos”.<sup>23</sup>

En esta misma línea podemos nombrar una cuarta tarea que complementa las anteriores o que se sigue de ellas como una exigencia de concretización. Nos referimos a la crítica de la globalización del neoliberalismo. Frente a la ideología neoliberal que pretende sustituir el ideal de la universalidad por el hecho de lo “global” y hacer así de la globalización la verdad de una humanidad sin esperanzas de verdadera universalidad, la filosofía intercultural latinoamericana trata de mostrar que la globalización hoy reactiva el antiguo colonialismo con ~~nuevos métodos y estrategias~~, al prolongar y profundiza la vieja políti-

<sup>23</sup> José Martí, “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa”, en *Obras Completas*, tomo 4, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, pág. 279.

vos métodos y estrategias, al prolongar y profundiza la vieja política de la desautorización cognitiva de los pueblos indígenas y afroamericanos con la imposición de un modelo de civilización que, nivelando los espacios y los tiempos, coloniza incluso la vida cotidiana.<sup>24</sup>

En este contexto de la crítica a la globalización del neoliberalismo se inscribe también otra de las tareas actuales de la filosofía intercultural latinoamericana. Esta quinta tarea se centra en la crítica del modelo hegemónico de desarrollo y de la idea de progreso que conlleva. En este punto se coincide con otras corrientes del pensamiento crítico latinoamericano<sup>25</sup>, pero acaso el aspecto específico que aporta la reflexión de la filosofía intercultural en esta crítica sea la explicación de los supuestos antropológicos y cosmológicos sobre los que descansa el concepto de desarrollo de la modernidad capitalista; supuestos que son necesarios además para el “funcionamiento” de ese modelo de desarrollo. De aquí que la filosofía intercultural latinoamericana insista en que una alternativa a este modelo hegemónico de desarrollo tiene que impulsar también un giro antropológico en nuestras sociedades.

Pero la filosofía intercultural latinoamericana se ocupa también, evidentemente, de tareas que, haciendo una concesión a la tradición académica tradicional, podemos considerar “más filosóficas”. Son tareas correlativas de las anteriores y hay que verlas en estrecha conexión con ellas; pero que, como decíamos, son para algunos “más filosóficas” porque se refieren a cuestiones internas de la tradición filosófica reconocida.

En este sentido podemos enumerar una sexta tarea que consiste en una revisión radical del concepto de filosofía. Esta tarea tiene que ver directamente con el programa de transformación intercultural de la filosofía en general, por cuanto que, en este nivel, dicha transformación supone liberar el trabajo filosófico de la definición conceptual en que

---

<sup>24</sup> Cf. Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.), *Alltagsleben. Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd / Vida cotidiana: Lugar de intercambio o de nueva colonización entre el Norte y el Sur*, Verlag Mainz, Aachen 2010; y Aldo Ameigeiras / Elisa Jure (compiladores), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2006.

<sup>25</sup> Ver, por ejemplo, Franz Hinkelammert, *Teología profana y pensamiento crítico*, Ediciones CICCUS, Buenos Aires 2012.

lo ha encerrado la tradición teórica del eurocentrismo; y esto implica por su parte una discusión *intercultural* de las nociones con las que definimos qué es o qué debe ser la filosofía. Es obvio que esta tarea se enmarca en un proceso conflictivo de confrontación con las pretensiones de universalidad de la tradición que se ha arrogado hasta ahora el derecho y la “potencia” de la definición en materia de filosofía.

Unida a esta tarea está una séptima que es la de fomentar una nueva historiografía de la filosofía. Se trata de subsanar las exclusiones y ausencias a las que conduce una historiografía que tiene su eje de documentación de la historia de la filosofía en un canon establecido en base a nombres y obras de Europa y Norteamérica. Pero por eso no basta con una simple ampliación del canon consagrado, “afiliando” a autores que parecen cumplir con las reglas canónicas establecidas. “Subsanar las exclusiones y ausencias” quiere decir para la filosofía intercultural latinoamericana más bien un poner sobre pilares plurales la historia de la filosofía. Y de ahí precisamente que esta tarea vaya unida a la anterior de la revisión del concepto de filosofía.

Por último enumeremos una octava tarea: La transformación de la razón filosófica. Bien mirada, esta tarea se le impone a la filosofía intercultural latinoamericana como una consecuencia necesaria de su empeño en fundar de nuevo el concepto y la historia de la filosofía. Pues, dada la evidente conexión que existe entre concepto de filosofía, historia de la filosofía y la emergencia de la categoría de razón filosófica, una revisión del concepto y de la historia de la filosofía tiene que llevar a plantear la cuestión de cómo se ha definido (justamente desde un horizonte conceptual específico y en una historia de la filosofía determinada por éste) lo que se suele entender por razón filosófica.

En el marco de esta tarea la filosofía intercultural latinoamericana parte de la distinción entre teorías de la razón filosófica y razón filosófica, para proponer la hipótesis de que hay ejercicio de razón filosófica *antes* de cualquier teoría sobre ella. Y que, en consecuencia, para una transformación intercultural de la razón filosófica lo que realmente importa no es tanto la comparación de las teorías elaboradas sobre la razón filosófica, como podría ser la elaborada en la *Crítica de la razón pura* de Kant, sino más bien el diálogo directo entre ejercicios de ra-

zón filosófica desde los respectivos mundos de vida de los que son elemento constitutivo. Pues es en ellos, y no en la comparación de las teorías, donde se puede escuchar el real resonar de las razones del otro en nuestro modo de razonar.<sup>26</sup>

Interrumpimos aquí esta enumeración de campos de trabajo en los que se contorna el perfil de la filosofía intercultural latinoamericana como una vertiente con características propias del movimiento de filosofía intercultural en general, para pasar a la presentación de algunos de sus representantes y de sus respectivos ejes temáticos de investigación. Con ello, como decíamos, amplia y se precisa lo expuesto en el apartado anterior.

### **2.3 Cultivadores de la filosofía intercultural latinoamericana**

Aunque es obvio, aclaremos que la lista de nombres, que agrupados por países, damos a continuación es una lista muy selecta; y, en cuanto tal, su intención no es la de ofrecer un panorama completo sino la dar algunos ejemplos concretos de los filósofos comprometidos hoy en el desarrollo de esta corriente en el continente. Además hemos dado prioridad en nuestra lista a los filósofos que con sus campos de trabajo ponen acentos especiales y ayudan de este modo a precisar el perfil del quehacer filosófico intercultural latinoamericano en su complejidad y diversidad. Por otra parte debemos señalar igualmente que, por los límites que nos impone este estudio, no aparecen en nuestra selección nombres que se ubican (académicamente) en otras áreas.<sup>27</sup>

#### **Argentina**

*Alcira Bonilla*, de la Universidad de Buenos Aires, donde es directora de la recientemente fundada sección de “Antropología Filosófica, Ética y Filosofía Intercultural, y que estudia temas de ética y filosofía

---

<sup>26</sup> Para una explicación detenida de estas tres últimas tareas se pueden consultar mis libros: *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001; *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2009; e *Interculturalidad, Crítica y Liberación*, Verlag Mainz, Aachen 2012.

<sup>27</sup> Como, por ejemplo, Catherine Walsh o Eduardo Sandoval Forero.

política, especialmente cuestiones relacionadas con la migración y la perspectiva de una ciudadanía intercultural.<sup>28</sup>

*Carlos M. Pagano*, ya citado por su libro sobre Rodolfo Kusch como precursor de la filosofía intercultural en América Latina, trabaja en la Universidad de Salta y en la Universidad Católica de Córdoba, impulsando la vinculación del planteamiento intercultural con las culturas populares y sus luchas por un reconocimiento igualitario.<sup>29</sup>

*Dina V. Picotti*, profesora en la Universidad Nacional de General Sarmiento, es la actual presidenta de la ASAFTI (Asociación Suramericana de Filosofía y Teología interculturales), y está vinculada con el movimiento intercultural latinoamericano desde su participación en el mencionado primer congreso de México. En dicho congreso presentó un estudio de carácter programático sobre las posibilidades teóricas para desarrollar un pensar intercultural desde la experiencia cultural profunda de la diversidad americana.<sup>30</sup> Pero ya antes se había destacado con un ensayo de lectura intercultural del acontecimiento del “des-

---

<sup>28</sup> Cf. Alcira Bonilla, “Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios”, en: Celina Lértora (ed.), *XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico*, FEPAI; Buenos Aires 2007, págs.179-188; “Ciudadanías interculturales emergentes”, en: Jorge Seibold (ed.), *IV Foro Educativo Escuela ciudadana*, Calgary, Buenos Aires 2009, págs.165-171; y “Respuesta de la filosofía intercultural a algunos enigmas del multiculturalismo”, en: Alcira Bonilla / Eduardo Vior (eds.), *Derechos humanos, migración y participación*, Biblos, Buenos Aires 2009. págs. 141-168.

<sup>29</sup> Cf. Carlos María Pagano, “Dictadura de las aguas en Salta”, en Sergio Poma, *Salta. El narcopoder*, Buenos Aires 2008, págs.230-249; y su estudio “De lo público-político a la cotidianidad...y vuelta”, en R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd*, ed. cit. págs.219-296.

<sup>30</sup> Cf. Dina Picotti, “Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie*, ed. cit. págs. 151-170. Ver además sus estudios: “Vida Buena en las tradiciones latinoamericanas”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben / Good Life as Humanized Life / La vida buena como vida humanizada*, Verlag Mainz, Aachen 2010, págs. 143-153; y “Convivencia en las tradiciones latinoamericanas”, en R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt*, ed. cit. págs.217-242.



cubrimiento” y sus consecuencias para la comprensión de la diversidad cultural y para el trato con la alteridad.<sup>31</sup>

Desde estos trabajos su obra, que no puede ser considerada aquí en toda su trayectoria, irá desarrollando un acento especial dentro de la filosofía intercultural latinoamericana al entender que esta deber articularse como un pensar que convoca los diversos logos de las culturas y que ella llama “interlógico”.

Otro campo de trabajo que distingue su obra y que con ello precisa igualmente el perfil de la filosofía intercultural en América Latina, es el diálogo con la cultura afroamericana y su preocupación por el reconocimiento de sus valiosos aportes.<sup>32</sup>

### **Bolivia / Perú**

*Josef Estermann*, que como Dina Picotti está presente en este movimiento desde el congreso de 1995, es el autor de una basta obra de filosofía y teología interculturales que ha contribuido de manera decisiva a la fundamentación y al desarrollo de planteamientos hermenéuticos, epistemológicos, metodológicos e historiográficos desde la perspectiva intercultural. Su obra citada *Filosofía andina*, como se dijo, marcó un hito en el diálogo filosófico con la cultura andina, pero ahora la mencionamos de nuevo porque es indicadora de uno de los hilos conductores que atraviesan toda la obra de Estermann: el ser “puente” intercultural o “chakana”, como él mismo prefiere decir con un concepto quechua, entre el pensamiento indígena, el latinoamericano y el europeo.<sup>33</sup> Cabe destacar también que otro de los acentos que pone la

---

<sup>31</sup> Cf. Dina Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, RundiNuskín Editor, Buenos Aires 1990

<sup>32</sup> Cf. Dina Picotti, *La presencia africana en nuestra identidad*, Ediciones del Sol Buenos Aires 1998; “Rasgos lógicos del aporte africano a nuestra identidad cultural”, en: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, ed.cit. págs.194-206; y el libro compilado por ella: *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Ediciones del Sol, Buenos Aires 2001.

<sup>33</sup> De sus obras, además de la ya citada, mencionemos las siguientes: *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, ISEAT, La Paz 2008; *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, ISEAT, La Paz 2010; *Compendio de la filosofía occidental en perspectiva intercultural*, 5 tomos, ISEAT, La Paz 2011; y sus estudios: “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas.

obra de Estermann es el de la conexión entre el proyecto del “Vivir bien” andino y la filosofía intercultural.<sup>34</sup>

*Heinrich Helberg Chávez* quien, desde una experiencia directa de convivencia con los pueblos de la Amazonía peruana, contribuye especialmente a la fundamentación y al desarrollo de una epistemología intercultural.<sup>35</sup>

*José Ignacio López-Soria*, profesor emérito y ex-rector de la “Universidad Nacional de Ingeniería” del Perú, enseña actualmente filosofía en la “Universidad Ruiz de Montoya” de Lima, y se ha dedicado al estudio de la interculturalidad sobre todo en el marco de las tensiones teóricas, culturales y políticas que se presentan en el debate entre modernidad y postmodernidad. En este contexto sus contribuciones al fomento del pensamiento filosófico intercultural en el Perú y América Latina en general se pueden agrupar en dos grandes áreas temáticas: una filosófica en sentido estricto, donde destacan sus estudios sobre la cuestión de la tradición en sociedades marcadas por la modernidad así como los dedicados a la articulación de una filosofía intercultural;<sup>36</sup> y otra político-cultural en la que cabe resaltar sus contribuciones a la re-

---

Filosofías indígenas y su mediación”, en *Concordia* 46(2004)73-96; y “La filosofía andina como alteridad que interpela. Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental”, en *Concordia* 49(2006)81-104.

<sup>34</sup> Cf. Josef Estermann “Zivilisationskrise und das Gute Leben. Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modells aufgrund des andinen Allin Kawsay / Suma Qamaña“, en *Concordia* 63(2013)19-48.

<sup>35</sup> Cf. Heinrich Helberg, *Fundamentación intercultural del conocimiento*, Programa Forte, Lima 2001; *Dimensiones de la realidad*, UNMSM, Lima 2007, y su *Epistemología de la interculturalidad latinoamericana*, UNICEF; Lima 2008.

<sup>36</sup> Cf. José Ignacio López-Soria, “Modernidad/postmodernidad. Horizontes desde la tradición andina”, en Urbano Henrique (Ed.). *Tradición y modernidad en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco 1992, págs. 317-338; “Para una filosofía de la interculturalidad”, en: Academia de la Latinidad (Ed.), *Democracia profunda: Reinenciones nacionales y subjetividades emergentes*, Río de Janeiro 2007, págs. 616-633; “Modernidad e interculturalidad”, en Lucas Lavado (Ed.), *Los roles de la filosofía*, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima 2007, págs. 280-302; y su estudio: “Filosofía e interculturalidad”, en Ciro Alegría Varona, Pepi Patrón y Fidel Tubino (Eds.), *Ética y política. Ethics and politics*, Ed. PUCP, Lima 2011, págs. 181-191.

flexión intercultural de los problemas de la convivencia humana y de la ciudadanía en las sociedades contemporáneas.<sup>37</sup>

*Fidel Tubino Arias*, profesor de filosofía en la Universidad Católica de Lima, que, desde una experiencia concreta con los pueblos de la Amazonía peruana, destaca por sus aportaciones a una filosofía política intercultural que tiene uno de sus focos principales en la preocupación por replantear la idea de la democracia desde el punto de vista de las exigencias de una convivencia intercultural. Pero subrayemos también que en el contexto de dicho esfuerzo su obra contribuye de manera importante a la aclaración del perfil del ideal de la interculturalidad frente a las políticas del multiculturalismo liberal. Y, en otro nivel, cabe resaltar igualmente su contribución a la clarificación de la demanda de la justicia cognitiva.<sup>38</sup>

*Jorge Viaña Uzieda*, profesor en La Paz, que destaca por sus aportaciones al desarrollo de una interculturalidad crítica que no se deje instrumentalizar por políticas estatales de subordinación y que de esta manera sea capaz de servir a la verdadera transformación de las sociedades latinoamericanas.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. José Ignacio López-Soria, “Educación, ciudadanía e interculturalidad”, en *Construyendo Nuestra Interculturalidad. Revista cultural electrónica* 5(2009) 1-5; “Ciudad y convivencia de diversidades”, en *Cultura Sur. Revista de Arte y Cultura* 2 (2010)131-133; “Apuntes para una teoría de la convivencia intercultural”, en *Revista paraguaya de educación* 1(2010)77-88; y su estudio: “Ciudad e interculturalidad”, *Construyendo nuestra interculturalidad. Revista cultural electrónica* 7 (2011) 1-5.

<sup>38</sup> Cf. Fidel Tubino, *Interculturalidad un desafío*, PUCP, Lima 1992; “más allá de la discriminación positiva; entre el multiculturalismo y la interculturalidad”, en VV.AA., *Interculturalidad y política*, PUCP, Lima 2002; “Interculturalizando el multiculturalismo”, en CIDOB (Ed.), *Intercultural: balance y perspectivas*, Edición Cidob, Barcelona 2002, págs. 181-194; “Demokratie im Gespräch der Kulturen: eine Zusammenfassung”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*, IKO-Verlag, Frankfurt/M 2003, págs. 235-240; “De la injusticia cognitiva al diálogo de culturas”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog*, ed. cit. 251-266; “El trasfondo epistemológico de los conflictos interculturales”, en *Concordia* 61 (2012)59-70; y “El laberinto de las aporías”, en *Concordia* 65 (2013) 77-88.

<sup>39</sup> Cf. Jorge Viaña, *La interculturalidad como herramienta de emancipación*, Editorial “Campo Iris”, La Paz 2009

## Brasil

*Magali Mendes de Menezes*, profesora titular de filosofía en la Universidad Federal de Porto Alegre, es actualmente la vicepresidenta de la ASAFTI. En sus trabajos investiga, entre otros temas, la relación entre la filosofía postmoderna, la alteridad y la filosofía intercultural así como la cuestión de una articulación sistemática entre feminismo e interculturalidad.<sup>40</sup>

*Antonio Sidekum*, que es también miembro fundador de ASAFTI, enriquece el movimiento con sus análisis sobre el vínculo complementario entre la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural y sus contribuciones al desarrollo de una ética intercultural.<sup>41</sup> Por otra parte hay que mencionar también la importancia que tiene su labor editorial para la difusión del pensamiento filosófico latinoamericano. En la editorial Nova Harmonia, fundada por él en el 2001, se han publicado ya decenas de libros sobre filosofía intercultural.

*Neusa Vaz e Silva*, miembro fundador de ASAFTI, fue la primera presidenta de esta asociación y es en la actualidad su secretaria general. En sus investigaciones ha destacado sobre todo por su aportación a la renovación de la filosofía de la cultura desde el planteamiento de la interculturalidad.<sup>42</sup>

## Colombia

*Juan Cepeda*, profesor de filosofía en la Universidad de Santo Tomás en Bogotá y coordinador de la ASAFTI en Colombia, quien, inspirándose en la obra de Rodolfo Kusch, trabaja de manera especial la

---

<sup>40</sup> Cf. Magali Mendes de Menezes, *O Dezir: um ensaio desde Emmanuel Levinas e Jacques Derrida sobre a linguagem estrangeira do Outro, da palavra e do Corpo*, PUCRS; Porto Alegre 2005; y su estudio "Da academia da razao à academia do corpo", en Marcia Tiburi / Magali Mendes / Edla Eggert (organizadoras), *As Mulheres e a Filosofia*, Unisinos, Sao Leopoldo 2002, págs. 13-22.

<sup>41</sup> Cf. Antonio Sidekum, *Ética e alteridade*, Unisinos, Sao Leopoldo 2002; y, como editor, *Alteridade e multiculturalismo*, Unijui, Ijuí 2003; *Interpelção ética*, Nova Harmonia, Sao Leopoldo 2003; y *Pontes Interculturais*, Nova Harmonia 2007. Ver también el libro en su homenaje editado por Giovani Meinhardt, *Alteridade peregrina*, Oikos, Sao Leopoldo 2008.

<sup>42</sup> Cf. Neusa Vaz e Silva, *Teoría da cultura de Darcy Ribeiro e a Filosofia Intercultural*, Nova Harmonia, Sao Leopoldo 2009.

cuestión de la relación entre ontología e interculturalidad de cara a una renovación de la ontología latinoamericana.<sup>43</sup>

*Esperanza Gómez*, profesora de la Universidad de Antioquia en Medellín, que investiga sobre todo temas de fundamentación de una nueva definición del desarrollo y de la convivencia comunitaria desde los planteamientos hermenéuticos y metodológicos de la filosofía intercultural.<sup>44</sup>

*Paula Restrepo*, también profesora de la Universidad de Antioquia en Medellín, trabaja sobre todo temas de epistemología intercultural subrayando la importancia del reclamo de la justicia epistemológica en el diálogo entre las culturas.<sup>45</sup>

### **Costa Rica**

*José Mario Méndez*, actual director de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional de Costa Rica, estudia sobre todo cuestiones relacionadas con la renovación de la educación desde la perspectiva de la filosofía intercultural y de la transformación intercultural de los planes de estudio en el nivel universitario. Se le debe además la creación de la Red Centroamericana de In-

---

<sup>43</sup> Cf. Juan Cepeda, “Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina”, en *Concordia* 57(2010)75-104; *Tras el sentido del ser. Aproximaciones a una ontología en perspectiva latinoamericana*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2011; y “Ontología indígena. Aproximaciones filosóficas a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana”, en Mauricio Beuchot, Juan Cepeda y otros, *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano*, Editorial Ross, Rosario 2013, págs. 15-42.

<sup>44</sup> Cf. Esperanza Gómez, “Discourses and Practices of “Living Well”: Education and Politics for the Interculturality”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben*, Verlag Mainz, Aachen 2010, págs.173-190, y *Decolonizar el desarrollo: planeación participativa e interculturalidad en la ciudad latinoamericana*, Espacio Editorial, Buenos Aires 2014.

<sup>45</sup> Cf. Paula Restrepo, *Justicia epistémica y epistemología intercultural: Una propuesta a partir del SIIDAE en Chiapas*, Universidad del País Vasco, San Sebastián 2011; y “Some Epistemic and Methodological Challenges within an Intercultural Experience”, en *Journal of Historical Sociology* 24(2011) 45-61.

terculturalidad, una iniciativa que debe cumplir una función análoga a la de la ASAFI en los países de América Central.<sup>46</sup>

*Gerardo Mora*, profesor de la Universidad de Costa Rica, fue el organizador del IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural. Con sus trabajos promueve una concepción intercultural de la universalidad de la filosofía, al mismo tiempo que hace aportaciones a la cuestión de la identidad cultural desde el horizonte actual del diálogo de las culturas.<sup>47</sup>

## **Cuba**

*Manuel Heredia Noriega* que, como se ve por el libro citado en la nota 8 de este estudio, promueve una interpretación del pensamiento cubano desde las claves de la filosofía intercultural, tratando además de contribuir al diálogo intercultural en la sociedad cubana actual.<sup>48</sup>

*María Luz Mejía*, profesora de Pensamiento Latinoamericano en la Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas, Santa Clara, quien, desde la perspectiva de la ética y del pensamiento social, estudia sobre

---

<sup>46</sup> De sus obras citamos: José M. Méndez, “Aportes de la filosofía intercultural en la tarea educativa”, en UNA (Ed.), *Teologías de la liberación e interculturalidad*, Sebila, Heredia, 2005, págs.131-14; *Educação intercultural e justiça cultural*, Nova Harmonia, São Leopoldo 2009; “¿Sociedad del conocimiento o diversidad de culturas en diálogo?”, en María C. Leme / José M. Méndez, *Repensar la Educación: aportes desde la interculturalidad y la pedagogía social*, Uni. Don Bosco, San Salvador 2013, págs.19-35; y “La educación mediada por el mundo”, en María C. Leme / José M. Méndez, op.cit. págs. 37-54.

<sup>47</sup> Entre otros títulos suyos citamos aquí: Gerardo Mora, “¿Etnofilosofía o universalismo?”, en *InterSedes* 8 (2004) 179-192; “The Relationship of Man with Nature in Costa Rican Indigenous Chieftdom Societies in the Sixteenth Century”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, ed. cit., págs.159-169.

<sup>48</sup> Cf. Manuel Heredia, “Die interkulturelle Dimension als wesentlicher Teil des Dialogs in Kuba“, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Die Katholische Kirche als Träger der Begegnung und des sozialen Zusammenlebens*, Verlag Mainz, Aachen 2013, págs. 53-70.

todo el potencial crítico de la filosofía intercultural frente a las consecuencias de la globalización del neoliberalismo.<sup>49</sup>

## Chile

*Ramón Curivil Paillavil*, profesor de filosofía en Temuco, quien desde la vivencia de la cultura mapuche y sus luchas por el reconocimiento, vincula la reflexión filosófica intercultural con las tradiciones de sabiduría indígena buscando especialmente la mutua fecundación entre saber filosófico y espiritualidad.<sup>50</sup>

*Ricardo Salas Astrain*, miembro de la ASAFTI y profesor en la Universidad Católica de Temuco, que viene desarrollando una obra en la que convergen intereses por la revisión intercultural de la enseñanza de la filosofía, como muestran sus aportaciones en el citado encuentro de Maracaibo y el estudio presentado en el V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural<sup>51</sup>, con intereses por la conexión entre el pensamiento crítico latinoamericano y la perspectiva intercultural.<sup>52</sup> Al mismo tiempo hay que destacar en su obra tres focos temáticos que enriquecen el campo de investigación de la filosofía intercultural latinoamericana: la hermenéutica,<sup>53</sup> el diálogo entre teorías del reconoci-

---

<sup>49</sup> Cf. María Luz Mejía, *La perspectiva de la filosofía intercultural en América Latina frente al neoliberalismo y la globalización neoliberal*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara 2014.

<sup>50</sup> Cf. Ramón Curivil, *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*, Ediciones UCSH, Santiago 2007

<sup>51</sup> Cf. Ricardo Salas Astrain, "The Teaching of Philosophy in Latin America. An Intercultural Point of View", en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Interculturality, Gender and Education / Interculturalidad, Género y Educación*, IKO-Verlag, Frankfurt/M 2004, págs.125-154, y su "Proyecto de Investigación: Educación intercultural y formación de profesores de filosofía", Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, Santiago de Chile 1999.

<sup>52</sup> Ver la obra coordinada por él: *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 3 tomos, Ediciones UCSH, Santiago de Chile 2005; y más recientemente su estudio: "Desde el reconocimiento a la interculturalidad", en *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* 20(2013) 56-75.

<sup>53</sup> Cf. Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano. Hacia una hermenéutica de los símbolos religiosos*, San Pablo, Santiago de Chile 1996; y el número monográfico *Hermenéutica Intercultural* de *Revista de Filosofía* 13 (2004).

miento y la filosofía intercultural<sup>54</sup> y la ética. De ellos se nos permitirá en esta breve mención subrayar la importancia del último foco. Pues nos parece que con la publicación de su obra *Ética Intercultural. (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*<sup>55</sup> ha enriquecido el debate sobre el carácter y las posibilidades reales de un diálogo intercultural en situaciones conflictivas poniendo de relieve precisamente la idea de que, en el fondo, el diálogo intercultural es un diálogo de “eticidades” y que éstas remiten muchas veces a posiciones encontradas.

*José Santos Herceg*, que es profesor en el “Instituto de Estudios Avanzados” de la Universidad de Santiago de Chile, tiene ya una obra sobre interculturalidad en la que podemos distinguir tres ejes principales de investigación: Primero, el análisis de las “modalidades” que se proponen para la realización de un verdadero diálogo intercultural en filosofía; segundo, la relectura intercultural de la realidad cultural latinoamericana y, en especial, de la historia de las ideas filosóficas en América Latina; y tercero, la aplicación del análisis intercultural a fenómenos de la vida cotidiana.<sup>56</sup>

## **Ecuador**

*Milton Cáceres*, director y animador de la Escuela de Educación y Cultura Andina en Cuenca, Ecuador, se ha comprometido con la reforma intercultural de la enseñanza universitaria y contribuye además a perfilar el movimiento filosófico intercultural buscando su articulación

---

<sup>54</sup> Ver por ejemplo su estudio “Intersubjectivité et Reconnaissance dans la pensée levinasienne sur Auturi et sa réception par la philosophie latino-américaine”, en *Concordia* 60 (2011)47-72.

<sup>55</sup> Ediciones UCSH, Santiago de Chile 2003

<sup>56</sup> De su obra destaquemos aquí: José Santos Herceg, “Modalidades para un diálogo intercultural”, en *Cuadernos Americanos* 114(2005)157-165; “Lo “matinal”, lo “religado”, lo “intercultural”. Alternativas para una liberación de la filosofía”, en *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* 15 (2007) 131-148; “El miedo al/del extranjero en lo cotidiano. La construcción del enemigo”, en *Actuell Marx Intervenciones* 12(2012) 71-78; “Vida cotidiana y la complejidad intercultural. Observaciones metodológicas sobre el mirar”, en *Revista F@R0* 15(2012) 1-15; así como su importante libro: *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, México 2010.



con los movimientos campesinos indígenas que luchan por una democracia intercultural.<sup>57</sup>

### **El Salvador**

*Héctor Samour*, profesor de filosofía en la Universidad Centroamericana de San Salvador UCA), y organizador en su universidad del citado segundo encuentro del proyecto de transformación intercultural de la enseñanza de la filosofía, toma como punto de partida de su trabajo la filosofía de Ignacio Ellacuría, intentando desde ese horizonte desarrollar perspectivas para un diálogo de recíproco aprendizaje entre la filosofía de la realidad histórica y la filosofía intercultural.<sup>58</sup>

### **México**

*Dora Elvira García*, organizadora del ya citado importante encuentro “Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural” en 1997, intenta en sus trabajos promover un enriquecimiento mutuo entre la hermenéutica analógica y el planteamiento intercultural; pero destaca igualmente por sus contribuciones a la reflexión intercultural sobre cuestiones de filosofía política y de filosofía de la cultura.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Cf. Milton Cáceres, “Interculturalidad y Democracia”, en *Estudios Interculturales* 2 (2000) 25-35; “¿Es la interculturalidad una redefinición de la universidad ecuatoriana?”, en *Estudios Interculturales* 2 (2000) 61-65; *El cuento de la Fratría*, Abya Yala, Quito 2001; “Concepciones del ser humano y vías de humanización en las culturas de Abya Yala”, en: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell / Concepciones del ser humano e interculturalidad*, Verlag Mainz, Aachen 2008, págs. 205-215.; y “Concepciones y prácticas de la convivencia en las tradiciones latinoamericanas: Ecuador”, en: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben / La convivencia humana*, ed. cit., págs.243-251.

<sup>58</sup> Cf. Héctor Samour, “Liberation and Interculturaliy”, en *Concordia* (55) 55-68; “Convivencia cultural en situaciones de crisis: Una apuesta por la interculturalidad”, en: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben / La convivencia humana*, ed. cit. págs. 349-358; y su libro: *Crítica y Liberación. Ellacuría y la realidad histórica contemporánea*, ADG-N Libros, Valencia 2012.

<sup>59</sup> Cf. Dora Elvira García, *Educación para la libertad y la justicia. Horizontes para una ética ciudadana*, México 2005; y, como editora, *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, Porrúa, México 2011, donde publica su es-

*Francisco M. López García*, encargado del curso “Filosofía Intercultural” en el posgrado de Filosofía (Maestría y Doctorado) de la Universidad de Guanajuato, que en sus estudios analiza los fenómenos de la migración y de la convivencia entre extranjeros así como la relación entre saber filosófico y sabiduría.<sup>60</sup>

*Diana de Vallescar*, pionera en los estudios filosóficos interculturales desde una perspectiva de género, vincula la filosofía intercultural con el feminismo intentando fundamentar y desarrollar una racionalidad intercultural desde la condición femenina.<sup>61</sup> Pero importante son también sus contribuciones al campo de la transformación intercultural de los planes de estudios y a la reflexión ética.<sup>62</sup>

### **Nicaragua / Panamá**

*Jeremías Lemus Lemus* que, además de impartir cursos de filosofía intercultural en la Universidad Centroamericana de Managua, promueve el diálogo intercultural e interreligioso con las sabidurías indígenas, especialmente la kuna.<sup>63</sup>

### **República Dominicana**

*Pablo Mella*, profesor de filosofía y director del “Centro de Estudios Filosóficos Bonó”, en Santo Domingo, coordina desde hace años los “Seminarios de Hermenéutica”, impulsando desde ahí el estudio de la filosofía intercultural en los campos de la hermenéutica y de la ética social,

---

tudio: “Interculturalidad y sentido común: incidencias para el alcance de la solidaridad y la justicia, págs.63-86.

<sup>60</sup> Cf. Francisco M. López, *El desprecio al hombre pobre y sabio*, UPM, México 2005; “La estructura del diálogo entre extraños (intercultural)”, en *Topologik* 9 (2011) 23-43; y “Un fenómeno intercultural: la convivencia en México a la luz del fenómeno migratorio”, en: Raúl Fonet-Betancout /ed.), *Das menschliche Zusammenleben / La convivencia humana*, ed.cit. págs.269-281.

<sup>61</sup> Cf. Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, PS-Editorial, Madrid 2000.

<sup>62</sup> Cf. Diana de Vallescar, “La filosofía en Europa y la cuestión del género”, en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Interculturalidad, género y educación*, ed.cit., págs.181-220; e “Interculturalidad, espacio entreculturas y la referencia ético-moral”, en *Utopía y Práxis Latinoamericana* 60 (2013) 57-68.

<sup>63</sup> Cf. Jeremías Lemus Lemus, *Sabiduría indígena, pensamiento, cultura y religión en el mundo plural*, UCA, San Salvador 2011.

## Venezuela

Zulay C. Díaz Montiel, de la Universidad del Zulia, Maracaibo, a quien hay que agradecer sus aportaciones al estudio de la cuestión de la intersubjetividad desde el punto de vista de la interculturalidad. Debe destacarse asimismo su labor en el marco del proyecto de investigación: *Praxis intercultural de las éticas emancipatorias en América Latina*, que lleva a cabo dentro del Programa de Investigación: *Interculturalidad y razón epistémica en América Latina*.<sup>64</sup>

Álvaro Márquez-Fernández, fundador y editor de la conocida publicación *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, contribuye desde este órgano de forma muy relevante, tanto con aportaciones propias como facilitando publicaciones, al desarrollo del pensamiento filosófico intercultural en América Latina. Cabe resaltar la importancia del Programa de Investigación *Interculturalidad y Razón epistémica en América Latina*, que se desarrolla bajo su responsabilidad y en cuyo marco realiza el proyecto “Filosofía, Derechos Humanos e Interculturalidad”.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Cf. Zulay C. Díaz, “Solidaridad y justicia social en el contexto de la filosofía intercultural”, en *Thelos Venezolana* 2(2010) 214-226; “Práctica éticas alternativas para Latinoamérica en clave intercultural”, en *Ensayo Error* 44 (2013); “Ética intercultural en América Latina: Una praxis emancipadora”, en *Thelos Venezolana* 5 (2013); “Justicia social como praxis emancipadora, pública e intercultural, en el nuevo orden sociopolítico latinoamericano”, en *Nueva política* 3 (2013); “Pensar del sujeto interdiscursivo en el diálogo intercultural”, *Utopía y praxis latinoamericana* 60 (2013) 69-80.

<sup>65</sup> Cf. Álvaro Márquez-Fernández, “Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina”, en *Las Torres de Lucca* 2 (2012) 7-20; “Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina”, *Apuntes Filosóficos* 31 (200)163-183; “De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia humana”, Trevisan Luiz, A & Tomazetti, Eliste M (Org): *Cultura e Alteridade: Confluencias*. Ed. Unjui, Ijuí, Brasil, 2006; págs. 321-340; “Globalização neoliberal e filosofia intercultural”, en Antonio Sidekum (ed): *Interpelação ética*, Ed. Nova Harmonia. São Leopoldo, Brasil, 2003. Págs 117-130.

### **3. Observación final**

En la presentación aquí intentada no hemos podido dejar constancia de todos los nombres y datos que hubiese sido necesario considerar para ofrecer un panorama más completo de la trayectoria que sigue hoy el movimiento de la filosofía intercultural en América Latina. Los límites del presente trabajo lo impedían. Esperamos, sin embargo, que lo expuesto sea suficiente para que el lector pueda familiarizarse con las líneas fundamentales de la historia de la filosofía intercultural en América Latina y conocer algunos de los nombres que dan vida a este movimiento con sus propuestas de trabajo.

Y, por otra parte, esperamos también que este estudio haya podido transmitir de alguna manera el espíritu renovador y comprometido que anima al movimiento latinoamericano de la filosofía intercultural. Es decir que permita percibir que este movimiento, por más allá de las diferencias temáticas y metodológicas que su desarrollo puede conllevar, comparte una visión común que es la de hacer filosofía no por razón de vanidad teórica sino por razón de un auténtico compromiso con la lucha por una humanidad equilibrada y solidaria en su diversidad.

## CAPÍTULO 7

### Meditación intercultural sobre la “adversidad de la época”

#### 1. Reflexión introductoria

El lema con que se nos ha convocado a este Congreso Internacional de Filosofía reza: “Filosofar en México en el siglo XXI. Adversidad y novedad de la época”.<sup>1</sup>

No sé cómo otros participantes hayan recibido esta apretada formulación, tan densa contextualmente como teóricamente desafiante. Por mi parte he de confesar que sentí pavor al leer el lema del congreso, y ello debido no sólo a la fuerte interpelación profesional y personal que parece transmitir, sino también por la manera tan directa en que nos confronta con la, para mí, ni declinable ni delegable responsabilidad contextual de la reflexión filosófica.

Pero como pueden ver por mi presencia aquí entre ustedes ese pavor del que hablo no fue simplemente un susto provocado por algo que nos paraliza, nos aturde y nos induce a escondernos o nos quita el habla. Fue más bien un sentimiento de “sobresalto”, es decir, de alteración del ánimo por algo que viene de repente a los ojos.

---

<sup>1</sup> Me refiero al XVII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado del 7 al 11 de abril de 2014 en Morelia, México. El texto reproduce la ponencia dada en dicho congreso, con algunos cambios; pero manteniendo el estilo oral.

Les hablo, pues, desde esa alteración del ánimo que provocó en mí el lema de este congreso al hacer saltar ante mis ojos el “pavoroso” reclamo de filosofar *aquí y ahora*. Me explico.

La formulación del lema de este congreso, al menos así la entendí yo, representa un doble reclamo o, mejor dicho, un único reclamo pero con dos tareas complementarias. Pues, por una parte, invita al análisis de lo que es la realidad de México en el siglo XXI así como a la descripción de las características de nuestra época. Mas nos trasmite por otra parte igualmente la inquietud por buscar una respuesta a la pregunta con que se debe prolongar la tarea analítica a la que acabo de aludir, a saber, buscar dar una respuesta a la pregunta de cómo se debe filosofar hoy en México teniendo precisamente en cuenta la adversidad y la novedad con que nos confronta la época en el contexto histórico mexicano actual.

Debo añadir sin embargo que el haber sentido pavor ante este reclamo tan concreto de filosofar *aquí y ahora* tiene que ver también con el hecho de que presentí que ese escueto “filosofar en México en el siglo XXI” no nos interpelaba con un llamado a un simple “filosofar a la altura de los tiempos”, si por ello se entiende, como se hace frecuentemente, una actualización de métodos y contenidos, sino que nos interpelaba más bien, y fundamentalmente, con el duro y complejo requerimiento de filosofar en, con y desde el desgarramiento de México en el contexto de las contradicciones de nuestra época. O sea que no es cuestión de procurar equiparse con una mejor erudición filosófica. Lo que se nos está requiriendo es filosofar desde la *densidad del aquí y desde la intensidad histórica del ahora* de México.

Presentí, pues, hablando más concretamente, que, por la conciencia histórica que supone la formulación del lema de este congreso, se nos llamaba a preguntarnos por el filosofar en un *aquí*, México, donde el *ahora*, la época que designa este siglo XXI, “atormenta” el *estar viviendo* en este México con contradicciones que se viven sin perspectivas de conciliación y que de esta suerte llevan en muchos casos a una vida cotidiana marcada constitutivamente por un trágico desgarramiento en la convivencia social, política y cultural.

En última instancia, y presentado en forma muy condensada, esta experiencia histórica, si no me equivoco, nos remite al desgarramiento fundamental entre el México de la civilización negada que Guillermo Bonfil Batalla llamó el “México profundo”<sup>2</sup>, persistente en sus formas de estar y en sus ritmos de ser, es decir, “profundo” porque no sometió nunca sus saberes ni su memoria a las supuestas exigencias del ídolo occidental del “progreso”, y el proyectado México “moderno”, englobado en un programa de civilización dirigido desde fuera y que, además, le obliga a negar las raíces interculturales de un *aquí* plural y una *ahora* en el que puede persistir lo que dura.

¿Qué quiero decir con esto? Pues simplemente lo siguiente: que el “sobresalto” que me causó el lema del congreso se debe, en síntesis, a que intuí que filosofar en México en el siglo XXI tiene también que significar un llamado a filosofar desde ese desgarramiento fundamental que, impidiendo una buena convivencia, se petrifica en la violencia y busca una trágica resolución en la guerra como práctica de destrucción sistemática del otro.

Y se me permitirá indicar que, desde mi punto de vista, es precisamente ese desgarramiento, su experiencia, lo que hace necesario filosofar hoy en México, en su *aquí y ahora*. De esa experiencia nace la necesidad de la filosofía en el México de hoy.<sup>3</sup> Mas debe notarse que “necesidad de la filosofía” quiere decir aquí dos cosas: primero, sentir que filosofar es necesario para nosotros mismos y nuestra época, esto es, que la filosofía nos hace falta para saber si la adversidad de la época, condensada en las contradicciones que nos desgarran, será un destino inevitable ante el que finalmente sucumbiremos, o si nos será dado el camino de la esperanza de una convivencia justa. Pero también significa, segundo, que en ese sentir la necesidad de la filosofía se expresa la conciencia de que, para filosofar desde la experiencia del desgarramiento, tenemos menester de innovar el filosofar, quiere decir,

---

<sup>2</sup> Cf. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, SEP, México 1987.

<sup>3</sup> Se recordará que Hegel veía en la experiencia de la escisión la fuente de la necesidad de la filosofía. Cf. G.W.F. Hegel, *Differenzschrift*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 2, Suhrkamp, Frankfurt/M 1970, pág. 22.

que, sentimos un filosofar necesitado, indigente, en relación con lo que tiene que pensar. Sobre esto volveré más adelante.

Ahora prefiero continuar con otra aclaración: Filosofar desde ese desgarramiento no quiere decir para mí pensar simplemente lo que se suele llamar la actualidad histórica, interpretar la situación en la que se vive, asumir responsabilidades y eventualmente proponer vías de convivencia razonable y ética dentro del proyecto general en que se mueve la sociedad hegemónica. Esta tarea es, sin duda, importante y debe hacerse con todo el rigor posible. Sin embargo, desde la posición de una filosofía intercultural, se trata de un desafío más complejo todavía. Pues se entiende que hacerse eco y cargo de ese llamado a filosofar en México en el siglo XXI, teniendo justamente presente el dramático desgarramiento a que ha conducido su historia, tiene que traducirse en un método concreto de filosofar, que me permito resumir en una línea: ¿Filosofar en México en el siglo XXI?, sí, por supuesto. Pero en ningún caso *contra* sino siempre *con* la intensidad plural e intercultural del “México profundo”.

Así, entiendo yo, deberíamos filosofar hoy en esta región del mundo. Pero aquí se nos plantea de inmediato evidentemente la pregunta de cómo hacerlo; una pregunta que es grave y sencilla a la vez; pues es, en el fondo, la pregunta de cómo podemos o debemos hacer para que, cuando filosofemos hoy en México, vibre también en ese filosofar la intensidad del “México profundo”, de manera que nuestro filosofar se capacite para explicitar la densidad contextual en que está y deje, por tanto, de ser un mecanismo de ocultamiento de la misma o de defensa ante ella.

Pero, si somos honestos, creo que se nos impone reconocer que esta pregunta por el cómo sintonizar nuestro filosofar con las memorias sapienciales de México, es una pregunta que cuestiona los fundamentos mismos sobre los que se asientan nuestras prácticas filosóficas habituales. Y no me refiero únicamente al eurocentrismo y sus fatales consecuencias metodológicas y sistemáticas. Tengo en mente también la acaso “humana, demasiado humana” pedantería, vanidad y prepotencia con que en nuestro filosofar se habla frecuentemente del llamado mundo indígena.



Pienso, en consecuencia, que filosofar en México en el siglo XXI y en el sentido que aquí se propone, es una tarea que, sin descuidar el hacerse cargo de la época y su adversidad, como se nos indica en el lema que nos convoca, tiene sin embargo que comenzar por detectar y denunciar la adversidad (filosófica) que nosotros mismos hemos creado al cultivar y propagar prácticas filosóficas discriminatorias.

De acuerdo con esta idea continuaré mi ponencia con un segundo punto en el que trato de explicar brevemente esa adversidad que viene de la filosofía misma, para exponer luego en un tercer punto unas reflexiones sobre la adversidad de la época.

## **2. La adversidad de la filosofía**

Es posible que para algunos resulte un tanto paradójico que se hable de que la filosofía puede ser ella misma una fuente de adversidad para el filosofar, esto es, que genere condiciones desfavorables para el ejercicio de la reflexión filosófica entendida en el sentido de una actividad viva de pensamiento integral, histórica, que se realiza siguiendo el recomendable “*methodus vitae*”, del que ya nos hablara, entre otros, Leibniz.<sup>4</sup>

Y sin embargo nada hay de sorprendente en este proceso, pues sucede siempre que la filosofía se afinca, instala y se convierte en la expresión de un modo de pensar determinado que, más que la vida, sigue sus propios intereses como tal modo de pensar. En breve: La filosofía es adversidad para el filosofar siempre que acepte un modo de pensar como si éste fuera su única casa.

Ilustro mi afirmación con un ejemplo de la historia de la filosofía, que acaso sea el más relevante de todos para el propósito de esta ponencia. Es el caso de la filosofía que se identifica con y desde el modo de pensar de la razón pura y abstracta que se reconocerá, celebrará e impondrá como única razón científica. Digo que este caso es quizá el ejemplo más relevante para el propósito de estas reflexiones porque, a mi manera de ver, representa el foco desde el que la filosofía empieza

---

<sup>4</sup> Cf. G.H. Leibniz, *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz*, edición de A. Andreu, Universidad Politécnica, Valencia 2001.

a generar sistemáticamente desde sí misma una compleja adversidad frente a todo otro modo de pensar que no acepte la subordinación de la experiencia de los contextos vitales a la certeza lógica formal de los principios últimos de la razón pura ni la subsiguiente exclusividad del acceso racional, científico, a la realidad.

La filosofía que se articula como expresión de ese modo de pensar que, abreviando, podemos llamar “moderno”, genera necesariamente, o sea, por necesidad propia de los intereses del conocimiento que persigue, una violencia epistemológica cuya adversidad es de manifiesta agresividad frente a otros modos de pensar y sus formas de entender su función en el mundo.

Pero no es este el lugar de examinar en sí misma esa violencia epistemológica que acompaña a toda práctica cognitiva eurocéntrica.<sup>5</sup> Ni es ése tampoco el punto que más me interesa subrayar ahora. En el presente contexto me interesa mucho más señalar una de sus consecuencias fundamentales y que, desde un punto de vista intercultural, concretiza la manifestación más fuerte de la adversidad que genera esta forma de filosofía para otras filosofías. Me refiero a las condiciones desfavorables que se crean para filosofar contextualmente, como se nos pide con el lema de este congreso, cuando la filosofía no solamente decreta un método para acceder a lo real y a la vida así como para dar razón de ellos, sino que cambia incluso los fundamentos mismos de todo lo que concierne al pensar humano, al trasladar, con fe en el poder de la abstracción, las raíces últimas de la vida y del mundo, del hombre y de la historia, las raíces, en fin, de lo que se llamará realidad, al reino de los principios formales universales.

Esta pretendidamente universal y total refundación racional, científica, de la vida y de la historia representa una adversidad mayor, como decía, al menos cuando se la considera desde un filosofar en clave intercultural. ¿Por qué? Pues por esta sencilla razón: esa refundación les

---

<sup>5</sup> He tratado este problema en las obras siguientes: *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001; *La interculturalidad a prueba*, Verlag Mainz, Aachen 2006; *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2009; *Interculturalidad, Crítica y Liberación*, Verlag Mainz, Aachen 2012; e *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Verlag Mainz, Aachen 2013.

arrebata a los muchos suelos de los múltiples cotidianos en que *realmente* vive la humanidad su capacidad de enraizar la vida, de fundar en lugar propio la historia de sus vidas y de transmitir vida signada por la memoria de su origen. La humanidad podrá seguir habitando un mundo con diferentes lugares, pero ya no serán lugares reconocidos como hogares fundacionales de vida e historia ni tampoco, por tanto, como lugares que abren a la verdad <sup>6</sup> y ofrecen formas alternativas de fundamentación.

Se habitará, en suma, un mundo global en el que los lugares de origen, neutralizados en su fuerza fundante de realidad, mal sobrevivirán como sombras o máscaras de una militarizada universalidad que no es otra cosa que la expansión de una particularidad, la particularidad occidental capitalista.

Pero, concentrándonos en el punto que nos interesa más ahora, esta adversidad que viene de procesos de articulación de la filosofía misma o, si se prefiere, de lo que solemos reconocer como filosofía, no es para América Latina un producto meramente foráneo. Es también, digamos, un “producto criollo”. Creo que se impone reconocer que buena parte de la filosofía que se ha escrito y se escribe todavía en América Latina es responsable de la creación y difusión de normas de pensar que resultan realmente hostiles para el desarrollo de un filosofar en el que resuene la plural memoria de sabiduría y de bondad que sostiene al continente.

Podemos discutir, ciertamente, porqué razones se reproduce todavía en América Latina esta adversidad de la filosofía frente lo contextual, y debatir, por ejemplo, si se debe a la presión que ejerce la ideología del eurocentrismo, a la inercia e intereses creados de las instituciones académicas o simplemente al oportunismo egoísta de nosotros mismos como profesionales de la filosofía. Las razones que lo explican, pues, pueden ser discutibles, pero no el hecho como tal.

Permítanme mencionar brevemente tres casos representativos que, a mi modo de ver, atestiguan lo que estoy sosteniendo:

---

<sup>6</sup> Se recordará que Ignacio Ellacuría hablaba de los lugares que dan verdad y de la necesidad de situarse en ellos para hacer buena filosofía. Ver, entre otros, su estudio: “La función liberadora de la filosofía” en *ECA* 435-436(1985) 45-64.

Primero, el caso de la filosofía académica que detenta la hegemonía en los centros de formación universitaria en América Latina y que tiene influencia para determinar criterios según los cuales lo que se reconoce como filosofía, suele ser justo, como se comprueba no sólo en los manuales de la disciplina, la filosofía que nace y se desarrolla en disociación enemistada con las lenguas, las memorias ancestrales, las prácticas de vida, las luchas por la autodeterminación, etc. de los pueblos originarios y afroamericanos.

Segundo, el largo y tan conocido debate sobre la autenticidad o la inautenticidad de la filosofía en América Latina que puso sobre el tapete la cuestión de la necesidad de una revisión a fondo de los hábitos de pensar que condicionaban el trabajo filosófico en el continente, y que, como todos sabemos, tuvo uno de sus capítulos más importantes aquí en México.<sup>7</sup>

Y tercero, quizá como consecuencia del debate sobre la autenticidad de la filosofía en América Latina, la propuesta de la *inculturación* de la filosofía como respuesta “latinoamericana” al problema de un desarrollo filosófico que se considera deficiente cultural y contextualmente precisamente porque no había tomado en cuenta la exigencia de encarnar la filosofía en la cultura o culturas de América Latina.<sup>8</sup>

Al mencionar estos tres casos no desconozco que tanto el debate sobre la autenticidad o inautenticidad de la filosofía en América Latina como la propuesta de desarrollar una filosofía latinoamericana inculturada significan al mismo tiempo grandes aportes en la lucha por la toma de conciencia de la urgencia que tiene la tarea de contrarrestar la adversidad que difunde en América Latina una filosofía que reproduce los parámetros eurocéntricos de reflexión filosófica, sea ya por el camino de la imitación o de la adaptación. Con todo, sin embargo, son aportes que no llegan todavía a interrumpir completamente la dinámica de la adversidad filosófica que se genera en el continente, pues

---

<sup>7</sup> Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México 1969; y Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.

<sup>8</sup> Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990.

continúan, por nombrar aquí sólo dos deficiencias, siendo deudores de una cierta concepción universalista formal de la filosofía e interpretando la compleja diversidad de América desde la nada inocente y parcial categoría del mestizaje cultural.<sup>9</sup> Por eso los he citado. Además el hecho de que haya sido necesario plantear la cuestión de la autenticidad del filosofar en América Latina así como proponer un programa para la inculturación de la misma es un dato que habla por sí mismo. Pero dejemos en este punto las consideraciones sobre la adversidad que puede generar la filosofía misma para un filosofar contextual del *aquí y ahora*, y pasemos al otro foco de adversidad.

### **3. La adversidad de la época**

Es casi un acto de temeridad atreverse a hablar de la adversidad de la época en el marco de una ponencia. ¿Cómo detectar la adversidad de la época, cómo identificarla y describirla, y, sobre todo, cómo enfrentarla, si posiblemente nosotros mismos, puesto que nuestra época somos todos nosotros, somos parte de la adversidad de la época?

Pero, además de la dificultad con que nos confronta de entrada esta cuestión, el hablar de la adversidad de la época requiere, como dejé apuntado al principio, un trabajo doble de diagnóstico y propuesta de terapia que, si quiere ser serio, supone una lectura intercultural e interdisciplinar de la realidad de nuestro tiempo así como de las muchas interpretaciones que se hacen sobre la misma. Tendríamos, por ejemplo, que analizar los múltiples nombres con que se cree acertar en la caracterización del núcleo central de la época y determinar qué tienen que ver esos nombres, o, mejor dicho, la realidad histórica nombrada por ellos con la gestación de adversidad en la época; sin olvidar, por supuesto, el momento del discernir para qué y para quién genera adversidad la época, que es acaso lo más importante en esta tarea. Concretando el ejemplo: tendríamos que preguntarnos: ¿Viene la adversidad de la época de su peligroso carácter de era atómica? ¿O viene más bien de su configuración como época del consumo materialista y de la

---

<sup>9</sup> Para una explicación más detenida ver mi obra: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid 2004.

manipulación de las necesidades del ser humano? ¿O viene quizá de que es la época de las realidades virtuales? ¿O no vendrá en cambio más bien de su carácter como época del relativismo postmoderno y de la contingencia, que decreta el fin de las certezas y anuncia una vida en la ambigüedad de situaciones “líquidas”?<sup>10</sup>

Esta lista de preguntas se podría proseguir con muchos diagnósticos más, pero la detengo aquí porque creo que los ejemplos apuntados bastan para ilustrar que un análisis detenido y relativamente completo de la dimensión de adversidad que presenta la época excede con mucho los límites de una ponencia.

Hablaré, pues, muy puntual y modestamente de la adversidad de la época. Y empiezo subrayando lo evidente como punto de partida, a saber, la historicidad de la época. Quiero decir que la época en que vivimos es el resultado de la historia que está detrás de lo que hoy somos y de la manera en que somos lo que somos. La época de este siglo XXI que llamamos “nuestro”, “nuestro” tiempo, no es “nuestro” sin más. Es, sin duda, “nuestro”, pero con un “nuestro” que desborda la presencia de los que estamos *físicamente* en él; y desborda esta presencia hacia atrás y hacia delante, pues es un “nuestro” en el que se dan citan los muertos y los que han de vivir todavía, es decir, los orígenes de los que venimos y por los que hemos llegado a ser el hoy que somos así como los futuros todavía posibles. Nuestra época es, en una palabra, “nuestra” en el sentido de una comunidad de convivencia histórica que participa *su* tiempo desde la experiencia de la dolorosa tensión que constitutivamente acompaña su conciencia de ser, a la vez, receptora y transmisora de memoria histórica.

Este carácter histórico de la época, como dije, es o debería ser considerado como una evidencia que no hace falta explicitar. Pero me ha parecido necesario recordarlo ahora porque representa el trasfondo del primero de los rasgos que quiero subrayar en esta puntual aproximación a la adversidad de nuestra época. Y aclaro además un aspecto que

---

<sup>10</sup> Para diagnósticos semejantes ver entre otros: Zygmund Bauman, *La postmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid 2001; *Tiempos líquidos*, Tusquets, Barcelona 2007; y Rudolf Maresch (Hrsg.), *Zukunft oder Ende? Standpunkte, Analysen, Entwürfe*, Boer, Berlin 1993.

hasta ahora estaba dando por supuesto en mi exposición, a saber, que, en lo fundamental, la adversidad de la época se refiere a su curso hegemónico, o sea, al resultado del sometimiento del tiempo social de la época a los intereses de los poderes, sean militares, económicos o culturales, que conforman hoy el sistema hegemónico. A ese curso hegemónico, por tanto, se refieren los rasgos que menciono a continuación.

Decía que el primero de ellos se entiende sobre el trasfondo de la idea de la historicidad. Pero no porque quisiera indicar con ello que un foco de adversidad de la época estuviese acaso en la radicalización de la conciencia de la historicidad y su consiguiente ambivalencia. Es justamente lo contrario lo que me parece uno de sus rasgos adversos. Pues creo que la época actual, al introducir una radical fractura en la conciencia de la humanidad como comunidad de tiempo y en el tiempo, hace posible la vida en presentes sin conciencia histórica que se creen propietarios y gestores exclusivos de su tiempo y que son, por ello mismo, un foco de adversidad para la experiencia, el recuerdo y la transmisión de las memorias que somos.

Resumiendo diría que esta dimensión de la adversidad de la época se refleja muy particularmente en la concentración reductora de la historicidad del tiempo a una actualidad que, sometida además a la necesidad de aceleración del mencionado ídolo del progreso y de la rentabilidad económica, resulta experiencialmente cada vez más pobre y empobrecedora para la humanidad del ser humano, como ya viera, por cierto, Walter Benjamin.<sup>11</sup>

Hablo, pues, de la adversidad de una época obsesionada con la producción y comercialización de una actualidad sensacional y espectacular que no nos concede tiempo para ser históricos. Es la adversidad del *vaciamiento* del tiempo de todo suceso y acontecer de experiencia, ya que el sistema hegemónico del capitalismo necesita un tiempo vacío que corra veloz al ritmo de la cronología prevista por la agenda del llamado progreso; un tiempo sin densidad histórica que le dicta al ser humano un nuevo imperativo categórico: obra de tal modo

---

<sup>11</sup> Cf. Walter Benjamin, "Erfahrung und Armut", en *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Suhrkamp, Frankfurt/M.1980.

que en tu obrar todos puedan reconocer el cumplimiento de la ley general de la “ocupación” del tiempo según la cronología del progreso.

Esta pérdida de conciencia histórica significa un cambio profundo, cualitativo, en nuestra relación con el tiempo. Y en este sentido está vinculada con el segundo rasgo de adversidad de la época que deseo nombrar en esta aproximación al problema. Me refiero al tipo humano que la época promueve. Lo explico brevemente.

Si la historicidad es constitutiva de la condición humana, si decir condición humana es sinónimo de decir condición de historicidad, es lógico concluir que todo cambio relevante en la conciencia de la relación del hombre con el tiempo conlleva consecuentemente también un cambio en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. De este modo el tiempo falto de densidad histórica que genera la época en su curso hegemónico puede considerarse como uno de los principales factores de la mutación antropológica que acontece en la época y que juzgo como uno de sus rasgos de adversidad porque representa la emergencia de un tipo humano *desmemoriado* que no sabe ya *de memoria*, por ejemplo, algo tan elemental como que el otro es su semejante o simplemente que “humanidad obliga”. Con él parece cerrarse un ciclo antropológico y abrirse otro. Se cerraría el largo ciclo del ser humano que se orientaba por la vida humanizada acumulada como obligación para seguir acumulando humanidad, y se daría inicio a la era del tipo humano que vive obcecado por la caza de actualidades y obsesionado por la pregunta sobre la novedad que le falta todavía.

Carente del sentido de su historicidad y, por tanto, también sin sentido de comunidad este tipo de ser humano *desmemoriado* se proyecta desde un triple aislamiento, cósmico, cognitivo y social, que no conoce otra “medida” que no sea la que esbozan las necesidades de su propia proyección. De espaldas, pues, a las “obligaciones” de la historia de humanidad acumulada su presencia hace presente en el presente de la época la soledad infecunda de su aislamiento. Por eso, en suma, a este nivel antropológico, la adversidad de la época puede verse en esta dimensión de que su presente se genera como un simple escenario para la puesta en escena de presencias humanas fragmentadas que no



remiten más que a su presencia puntual. Pero paso a nombrar un tercer rasgo de la adversidad de la época.

Este tercer rasgo, con cuya mención quiero cerrar mi aproximación a la adversidad de la época, responde a un nivel más estructural de las sociedades actuales, en cuanto que tiene que ver directamente con el sistema económico que gobierna la época. Es la adversidad para la vida digna de todos que genera la actual “civilización del capital”<sup>12</sup> al construirse como una forma de organización que ordena y dispone funcional e institucionalmente la realidad y el acceso a la misma de tal manera que ésta desarrolla una dinámica de deshumanización que condena a la mayoría de la humanidad no sólo a una mala vida sino que los induce además a hacer agentes de malicia.

El filósofo Ignacio Ellacuría, asesinado en 1989 en San Salvador, llamó “la difusión del mal común” a esta adversidad de una época estructurada por la ambición del capital y que, como acabo de notar, es doblemente dramática, ya que conlleva tanto a un mal vivir como a un ser malos. Esto constituía para Ellacuría el núcleo fuerte de la adversidad de nuestro tiempo. Y si nos hacemos eco de su análisis bien pudiéramos complementar, ahora desde una perspectiva más propia de las realidades del Sur, las preguntas que hacíamos al principio de este apartado con esta otra: ¿No vendrá en el fondo la adversidad de la época del hecho de que edifica una “civilización del capital” que no sólo impide la realización del ideal del bien común sino que difunde materialmente el mal común?<sup>13</sup>

#### **4. Reflexión final**

Quienes me han seguido hasta aquí se pueden preguntar, y no les faltará razón para ello, porqué concluyo esta ponencia sin haber hablado todavía de la novedad de la época, que es el otro aspecto que se

---

<sup>12</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador 2000, págs. 233-293.

<sup>13</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador 2001, 447-451; y Raúl Fornet-Betancourt, “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época”, en *Interculturalidad, Crítica y Liberación*, ed. cit. págs. 83-98.

contempla en la formulación del lema del congreso. Por eso permitan que comience esta nota final explicando lo siguiente.

A mi modo de ver la agrupación de “adversidad” y “novedad” en el título temático del congreso no debe entenderse en el sentido de una referencia a estados de realidad y de significación diferentes, separados y sin relación entre ellos, sino más bien en el sentido de un fluctuante proceso dialéctico en el que la adversidad puede ser la novedad y la novedad puede devenir adversidad. Por eso lo que he dicho en mis reflexiones anteriores sobre la adversidad puede considerarse como dicho también, al menos parcialmente, para la novedad.

Explicado esto, debo precisar sin embargo en que, desde mi posicionamiento en estas reflexiones, adversidad y novedad de la época no son realidades simplemente intercambiables. Pues si he subrayado explícitamente el rostro de la adversidad no ha sido por pesimismo o por dramatizar nuestra situación histórica. Al contrario, lo he hecho para destacar *ex negativo*, justo en el sentido de la relación dialéctica mencionada, que la novedad de la época tiene que ser discernida por su capacidad de generar procesos que interrumpan de manera radical la dinámica de las adversidades, esto es, por su capacidad de innovar las raíces mismas de nuestra época. Novedad de la época reflejará así la voluntad de ser y acción por la que el presente intenta romper la ambivalencia de la historia y afincarse en el bien.

No ha sido casual, por eso, que en la aproximación presentada haya subrayado la adversidad que tiene que ver con la pérdida de la conciencia histórica, con la celebración de un ser humano *desmemoriado* o con la difusión del “mal común”, pues esta adversidad tiene enfrente de sí misma, dialécticamente, alternativas de innovación de las raíces de nuestro estado de realidades capaces de invertir el curso hegemónico de las cosas.

Me refiero, por mencionar ahora sólo algunos casos conocidos, a los movimientos interculturales por la recuperación del tiempo como vital y plural ritmo del estar, a las antropologías de la memoria o al

movimiento por el “Buen Vivir”, que son, a mi modo de ver, novedades mayores de nuestra época.<sup>14</sup>

Hay, por tanto, confiando en la sabiduría de aquel algo enigmático verso de Hölderlin que nos dice que donde hay peligro crece también lo que salva,<sup>15</sup> razones para la esperanza de la inversión de la lógica de la adversidad.

Pero en esta lucha por la noble causa de que la novedad de la época sea correctora de su adversidad, no deberíamos olvidar nosotros los que nos llamamos filósofos preguntarnos de qué parte realmente estamos; pues muchas veces llevamos una existencia filosóficamente tan precaria que nos hacemos cómplices de la frivolidad y del cinismo que sustentan la adversidad de nuestro tiempo, y estamos así en realidad de parte de la adversidad.

---

<sup>14</sup> Cf. Alberto Costa / Esperanza Martínez, *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito 2009; François Houtart, *El bien común de la humanidad*, IAEN, Quito 2013; Àngels Canadell / Jesús Vicens, *Habitar la ciudad*, Miraguano Ediciones, Madrid 2010; Joaquim Sempere, *Mejor con menos*, Crítica, Barcelona 2009; o Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología / Brot für alle (Eds.), *Otros horizontes de vida. Diálogos sobre “Desarrollo” y “vivir bien”*, t`ika & teko editorial y librería, La Paz 2013,

<sup>15</sup> Cf. Friederich Hölderlin, *Patmos* (Hörbuch): “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch”.



## **CAPÍTULO 8**

### **Desafíos de la filosofía intercultural a la racionalidad filosófica tradicional o eurocéntrica. Aspectos temáticos para la discusión**

#### **1. Aclarando el punto de partida**

La filosofía intercultural esboza y propone un tipo de racionalidad filosófica que apunta, en última instancia, a la transformación intercultural del concepto de razón que predomina hasta hoy en la historia de la filosofía y que, como se sabe, es fundamentalmente el resultado del monólogo que las tradiciones europeas han mantenido con consigo mismas. Por eso la propuesta de la filosofía intercultural en este punto concreto de la racionalidad filosófica invita a salir de ese monólogo para plantear la cuestión de la razón y/o racionalidad a partir de la experiencia dialógica del “dejar-resonar-las razones-del-otro”, considerando precisamente que esta experiencia debe ser constitutiva para un ejercicio discursivo realmente humano (racional y razonable) sobre la realidad en un sentido integral.

De ahí que, dicho en forma muy resumida, este tipo de racionalidad filosófica que esboza la filosofía intercultural, se distingue por comenzar su camino con una “confesión de renunciaciones”. Las principales de estas “renunciaciones” son las siguientes :

- Renuncia a considerar la “Razón” como un principio absoluto, esto es, como un principio que, tanto en su origen como en su desarrollo, esta “absuelto” de condiciones y situaciones contingentes.
- Renuncia a privilegiar las certezas conceptuales en menoscabo del valor de las experiencias de los mundos cotidianos y de sus respectivas formas de estar y ser en la realidad.
- Renuncia a convertir la tradición de la que se proviene en el itinerario de la ruta que deben seguir la vida y el pensar.
- Renuncia a elevar lo que se reconoce como “propio” a punto de referencia central para la comunicación.
- Renuncia a la tendencia a ampliar las zonas de influencia de los núcleos racionales o culturales que pueden constituirse en la historia de las tradiciones con que nos identificamos.

Mediante la práctica de estas renunciaciones la filosofía intercultural se esfuerza por configurar una racionalidad filosófica cuyo perfil se va delineando en dos momentos distintos, pero que se complementan como los dos movimientos de un mismo proceso. Los explico en breves palabras.

El primer momento es negativo, crítico, y se concretiza por la confrontación con las “evidencias” de la “cultura de la razón”<sup>1</sup> que se ha impuesto como único horizonte posible para el desarrollo de la actividad racional y su reconocimiento como tal. De esas “evidencias”, que son muchas y ciertamente conocidas, destaquemos ahora: la ya aludida consideración de la razón como un principio absoluto, la vinculación de ese supuesto carácter absoluto con una universalidad abstracta de la razón, la reducción de la razón a una facultad lógica, ayuna de ethos y pathos, la prioridad del conocimiento por vía formal y sus certezas o la necesidad de definiciones, clasificaciones y sistematizaciones claras en el proceso cognitivo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Werke*, tomo III, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, pág. 33.

<sup>2</sup> Muy sugerentes son en este punto los trabajos de Xavier Zubiri. Ver por ejemplo su trilogía: *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982; e *Inteligencia y Razón*, Alianza

Y el segundo momento, que es más bien constructivo y propositivo, consiste en el intento de recuperar las dimensiones de la vida, de la sensibilidad, de las historias cotidianas y sus biografías, de los contextos de mundo, etc.; como lugares que dan razón y verdad, pero en el sentido integral de un proceso de intelección en el que convergen en todo momento la voluntad de verdad y la voluntad de bien.<sup>3</sup>

Tomando, pues, como telón de fondo esta propuesta de racionalidad filosófica intercultural expondremos a continuación algunos de los desafíos más significativos que su práctica conlleva para la filosofía y su racionalidad en general.

## 2. Desafíos

1. El desafío del “des-concierto” de las certezas concertadas en la historia de la constitución de un tipo de racionalidad determinada, en este caso la occidental filosófica.

Como “concierto” de saberes y métodos, toda forma de racionalidad intenta “concertar” un orden de sentido así como una disposición de las cosas; orden y disposición que son necesarios precisamente para

---

za Editorial, Madrid 1983. Pero en este esfuerzo por corregir el racionalismo abstracto al que lleva una razón filosófica parcial en su actividad, son igualmente de mencionar la obra de María Zambrano o el proyecto de Ortega de una razón histórica.. De María Zambrano se pueden ver por ejemplo: *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1986; y *Filosofía y poesía*, FCE, México 1987. Y de José Ortega y Gasset: *La razón histórica*, en *Obras Completas*, tomo12, Alianza Editorial, Madrid 1983.

<sup>3</sup> Se recordará que Ignacio Ellacuría habló con insistencia de la situación histórica de la vida cotidiana de los “pobres con espíritu” en el sentido denso de un lugar donde se puede hacer un experiencia concreta de verdad y de razón. Ver, por ejemplo, su obra *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador 1990; o su estudio: “La función liberadora de la filosofía”, en *ECA. Estudios Centroamericanos* 435-436 (1985) 45-64. Y para un análisis detenido de su fundamentación filosófica de esta tesis, se pueden consultar, entre otros muchos,: Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Porrúa, México 1997; y Héctor Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Editorial Comares, Granada 2003.

que se pueda dar en el mundo la experiencia de cosas que aparecen con casi “natural” calidad de evidentes y ciertas.<sup>4</sup>

Sin embargo, el reconocimiento del hecho de que la humanidad vive su condición humana en contextos de diversidad cultural y religiosa, conlleva una experiencia que sacude los órdenes y las disposiciones de las racionalidades establecidas, al confrontar dichos órdenes y disposiciones discursivas con sus límites o, mejor dicho, con realidades que se presentan como estando “más allá”, o, bien, “más acá”, de lo discursivamente dispuesto o ajustado en ellos.

Por ello esta experiencia de la diversidad y la pluralidad, que, en definitiva, debe ser comprendida como una experiencia fenomenológica de lo que se nos da en el mundo, resulta “des-concertante”. Pero el desafío consiste justo en ese “dejarse des-concertar” en las certezas adquiridas (que sostienen nuestros juicios) por las experiencias en el encuentro con la alteridad que desborda lo conocido y, con ello, los límites de nuestro mundo de lo cierto.

2. El desafío de vivir y asumir esta experiencia del “des-concierto” como el anuncio de la “resonancia” que provocan las razones del otro (su palabra) en la estructura de la propia racionalidad. Este aprendizaje requiere – y posiblemente es aquí donde radica el desafío a este nivel – interrumpir la lógica del orden y de la disposición de los saberes en la racionalidad (filosófica) con la que se piensa, para evitar de este modo el riesgo de arruinar de entrada la posibilidad de la “resonancia”. Sin un “alto” que llame a la “atención” en el tipo de racionalidad que orienta e impulsa nuestros discursos o argumentos, no es posible, a mi modo de ver, la experiencia de la “resonancia”.

3. El desafío de comprender y hacerse cargo realmente de que la experiencia de la “resonancia” es, fundamentalmente, una experiencia de “con-tacto” con otra forma de racionalidad. Pero ha de tenerse en

---

<sup>4</sup> Entre los pensadores que más han contribuido al desarrollo de nuevas perspectivas en este campo está sin duda alguna Michel Foucault. Recordemos aquí sus obras: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 y *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.



cuenta que se trata de un “con-tacto” que primordialmente no impele a la búsqueda de la “consonancia” de la racionalidad que se tiene como propia con la del otro, sino que se presenta más bien como la ocasión para el cuestionamiento de la racionalidad que encarnamos y de las demarcaciones que arrastra consigo. De esta suerte el “con-tacto” representa la condición para una apertura mutua hacia espacios comunes, compartidos mediante recíproca participación, que hacen posible la “vecindad” también en el nivel de la racionalidad. (Por “vecindad” no se entiende aquí una simple situación de cercanía espacial sino más bien una relación de convivencia en la que se vive la conciencia de que hay que contribuir a las cargas comunes que implica el hecho de compartir un lugar).

4. El desafío de concretizar el proceso que implica la tarea anterior, cuestionando o, mejor dicho, revisando la historia de la diferencia del tipo de racionalidad filosófica con el que nos identificamos o que representamos con nuestros discursos. Es decir, el desafío de repensar la génesis de la diferencia que ha perfilado el carácter de la racionalidad filosófica que reconocemos como tal y que nos sirve para definirnos como “filósofos”. Es, dicho de otro modo, “enterarse” de la historia de la racionalidad filosófica que aplicamos o suponemos (sea tradicional o sea de cualquier otro tipo), para saber de dónde vienen sus límites en el pensar y/o en la capacidad de comunicación con el otro.

5. El desafío de radicalizar la cuestión por la génesis de la diferencia de la racionalidad filosófica, confrontándose con la pregunta de cómo se puede ser (filosóficamente) racional de otra manera.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> A título de ejemplo desde las experiencias populares de América Latina remitimos a la obra de Alejandro Moreno Olmedo, *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile 2006. Muy significativa, desde otro ángulo de experiencia cultural, es igualmente la obra de Raimon Panikkar. Ver, por ejemplo, su libro: *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2000. Y desde una perspectiva europea, a pesar sin duda de todas las reservas que se puedan tener, hay que considerar la importancia de la crítica al logocentrismo y a la razón moderna en general formulada por filósofos como Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, María Zambrano, o,

6. El desafío de responder a la pregunta por formas alternativas de pensamiento filosófico con el intento de transformar la racionalidad filosófica desde una perspectiva decididamente intercultural e interreligiosa. Este intento supone relativizar al menos la vinculación estrecha que se ha establecido entre racionalidad, teoría, sistema y ciencia (en el sentido transmitido por la cultura occidental hegemónica) y admitir que la racionalidad (también, y precisamente, la filosófica) se da con anterioridad a las teorías racionales que se puedan elaborar sobre ella; con anterioridad a los sistemas por los cuales se pretende disfrazar su contingencia, y con anterioridad a la ciencia por la que se hace de ella un asunto exclusivo de expertos y profesionales. Dicho de otra manera, el desafío de no entrar en complicidad con racionalidades que presuponan y que consolidan con su desarrollo la desautorización discursiva de la gente y sus tradiciones.

Sólo una racionalidad liberada de los intereses propios y, por tanto, parciales, de las teorías, los sistemas o las “verdades positivas”<sup>6</sup> de la ciencia que la estrechan, podrá renacer como obra común y “vecinal” desde el diálogo de las culturas y las religiones.

7. El desafío de reconsiderar críticamente el paradigma de lo que en América Latina se ha llamado y se llama “filosofar inculturado”<sup>7</sup> y de analizar sus consecuencias para el diálogo de “la filosofía” con las

---

más recientemente, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Emmanuel Levinas o Gianni Vattimo.

<sup>6</sup> Se recordará que en un momento crítico de la historia europea Edmund Husserl tuvo la lucidez de advertir que: “Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen” (Ciencias de meros hechos hacen simples hombres de hechos). Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana*, tomo VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, pág., 4. Ver además: Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993; y Klaus Michael Meyer-Abich (Hrsg.), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, Beck, München 1997.

<sup>7</sup> De especial importancia para el desarrollo de esta importante corriente filosófica en América Latina es, como se sabe, la obra de Juan Carlos Scannone. Aquí cabe destacar su libro: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990.

culturas u otras formas sapienciales; preguntando, por ejemplo, si no supone todavía una concepción universal abstracta (metacultural) de la razón filosófica que impediría un intercambio profundo, en condiciones de igualdad, con otras tradiciones de pensamiento y sus formas de comprender y de fundamentar el conocimiento.<sup>8</sup>

8. El desafío de repensar la idea de la unidad (de la razón, de la humanidad, etc.) para superar su consideración como un proceso teleológico hacia lo único y proponerla más bien en términos de una experiencia de sentido (¿gratuita?) que, de acontecer, sería más bien de carácter heterotópico y heterológico.

9. El desafío de redimensionar, a partir del diálogo con otras tradiciones y/o memorias de verdad, bondad y salvación, la comprensión de la “misión universal” que se le ha reconocido a la razón (filosófica), considerando que no se trata de extender la presencia de una forma de racionalidad sino de participar (compartiendo lo “propio”) y de compartir (participando en lo “ajeno”) para intensificar el ritmo de lo infinito que anima lo finito.

10. El desafío de asumir que ni la metodología ni los supuestos llamados formales de un tipo de racionalidad (en este caso de la racionalidad occidental filosófica) son éticamente neutrales y que eso implica plantear al comienzo del discurso racional la pregunta por la responsabilidad histórica o la cuestión por ante quien debe la racionalidad dar cuenta del discurso que despliega. Dicho de forma más concreta: el desafío de asumir que en el proceso de constitución de una forma de racionalidad no se puede ignorar la cuestión por el destino de la alteridad y sus diferencias, y que la cuestión por la *bondad* de cómo

---

<sup>8</sup> Sobre este punto ver, entre otras, las obras siguientes: Josef Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría andina para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz 2006; y su *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, ISEAT, La Paz 2008; Jorge Miranda Luizaga y otros, *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*, Publicaciones SIWA, La Paz 2001; y Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, FCE, México 2005.

pensamos no sirve para añadir un ingrediente adicional u optativo al pensar sino que se refiere a una dimensión constituyente del mismo.<sup>9</sup>

11. El desafío (en otro nivel, acaso más práctico e institucional) de proyectar y poner en marcha una transformación efectiva de la enseñanza de la filosofía así como de los métodos de la investigación filosófica a partir de los procesos contextuales en que se encarna una racionalidad pluralística, dialógica, vecinal y convivencial. Una racionalidad verdaderamente intercultural e interreligiosa requiere también formas de enseñanza y de investigación interculturales e interreligiosas, institucionalmente respaldadas.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, *Cursos universitarios*, Ediciones de la UCA, San Salvador 2009

<sup>10</sup> En el contexto de este desafío resulta alentador poder remitir a la iniciativa intercontinental lanzada el 2001 por el Missionswissenschaftliche Institut (MWI) de Aachen, en Alemania, con el fin justamente de promover una transformación intercultural e interreligiosa de los planes de estudios en filosofía y teología en universidades y centros de enseñanza superior en África, Asia, América Latina y Europa. En el marco de este proyecto se han celebrado ya varios encuentros en todos estos continentes. La documentación completa de todos estos se puede consultar en la biblioteca del Instituto de Misiología (MWI) de Aachen. Se pueden consultar además las siguientes publicaciones que se remontan a dichos encuentros: Annette Meuthrath, "Mengajaz Teologie Di Asia", en *Persetia* 1 (2003) 7-14; Marco Moerschbacher, „Theology and Philosophy in Africa – The Quest for academic self-determination“, en *Chakana* 2 (2004) 103-109; Luke G. Mlilo / Nathanäl Y. Soédé (eds.), *Doing Theology and Philosophy in the African Context / Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*, IKO-Verlag, Frankfurt/M.2003; Centre de Documentation et de Recherche Arabes Chrétiennes (ed.), *Quo Vadis, Theologia Orientalis? Actes du Colloque »Théologie Orientale: contenu et importance«*, CEDRAC, Beyrouth 2008. Por otra parte remitimos a: Franz Gmainer-Pranzl / Judith Gruber (Hrsg.), *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*, Peter Lang, Frankfurt/M./Berlin 2012.

## CONCORDIA – Serie Monografías

(Títulos disponibles)

Editor: Raúl Fornet-Betancourt

3. **Raúl Fornet-Betancourt:** *Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen*, Aachen 1990, 171 pp., € 16.40
4. **Karl-Otto Apel / Enrique Dussel y otros:** *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990, 116 pp., € 16.40
6. **Karl-Otto Apel / Enrique Dussel y otros:** *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen 1992, 207 pp., € 16.40
7. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** *Für Leopoldo Zea / Para Leopoldo Zea*, Aachen 1992, 205 pp., € 16.40
8. **Antonio Sidekum:** *Ethik als Transzendenzerfahrung*, Aachen 1993, 210 pp., € 16.40
9. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993, 262 pp., € 16.40
10. **Reinerio Arce:** *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologie im Werk José Martí*, Aachen 1993, 289 pp., € 16.40
11. **Leopoldo Zea:** *Warum Lateinamerika?* Aachen 1994, 128 pp., € 16.40
12. **Martin Traine:** *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen 1994, 300 pp., € 16.40
13. **Karl-Otto Apel / Edmund Arens y otros:** *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994, 250 pp., € 16.40
14. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** *Für Enrique Dussel*, Aachen 1995, 217 pp., € 16.40
15. **Nancy Bedford:** *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie bei J. Sobrino*, Aachen 1995, 248 pp., € 16.40
16. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen 1996, 303 pp., € 16.40
17. **Ignacio Delgado González:** *José Martí y Nuestra América*, Aachen 1996, 176 pp., € 15.30
18. **Kulturrat der Kunas:** *Lebens- und Leidensgeschichten unseres Volkes*, Aachen 1996, 120 pp., € 11.30
19. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996, 209 pp., € 16.40

20. **Raúl Fornet-Betancourt** (Ed.): *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel*, Aachen 1996, 336 pp., € 23.10
21. **Leopoldo Zea**: *Am Ende des 20. Jahrhunderts: Ein verlorenes Jahrhundert?* Aachen 1997, 172 pp., € 16.40
22. **Enrique Rivera**: *España y América: Por un Camino Filosófico Común*, Aachen 1997, 148 pp., € 15.30
23. **Peter F. Blomen**: *Dekonstruktion und Metaphysik*, Aachen 1998, 322 pp., € 25.10
24. **Raúl Fornet-Betancourt**: *Aproximaciones a José Martí*, Aachen 1998, 120 pp., € 17.90
25. **Raúl Fornet-Betancourt** (Ed.): *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, Aachen 1999, 376 pp., € 21.50
26. **Carlos M. Pagano**: *Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch (1922-1979)*, Aachen 1999, 284 pp., € 35.60
27. **Raúl Fornet-Betancourt** (Ed.): *Philosophie, Theologie, Literatur. Kubanische Beiträge*, Aachen 1999, 382 pp., € 25.10
28. **Raúl Fornet-Betancourt** (Ed.): *Quo vadis, Philosophie? Dokumentation einer Weltumfrage*, Aachen 1999, 337 pp., € 30.20
29. **Raúl Fornet-Ponse**: *Wahrheit und ästhetische Wahrheit – Gadamer und Adorno*, Aachen 2000, 134 pp., € 19.50
30. **Nidia Arrobo / Elisabeth Steffens** (Eds.): *Abia Yala zwischen Befreiung und Fremdherrschaft*, Aachen 2000, 140 pp., € 20.00
31. **Enrique Dussel**: *Prinzip Befreiung*, Aachen 2000, 189 pp., € 21.50
32. **Günther Mahr**: *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Das Denken von Arturo A. Roig*, Aachen 2001, 342 pp., € 25.10
33. **Hugo Biagini / Raúl Fornet-Betancourt** (Eds.): *Ardao y Roig*, Aachen 2001, 126 pp., € 20.00
34. **Mario Rojas**: *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, Aachen 2002, 395 pp., € 19.80
35. **Stefan Drees**: *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog*, Aachen 2002, 424 pp., € 30.00
36. **Raúl Fornet-Betancourt**: *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen 2003, 156 pp., € 16.50
37. **Raúl Fornet-Betancourt**: *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004, 145 pp., € 16.50
38. **Raúl Fornet-Betancourt** (Ed.): *Sozialethik zwischen Ohnmacht und Notwendigkeit*, Aachen 2004, 267 pp., € 25.00
39. **Raúl Fornet-Betancourt** (Ed.): *Jean-Paul Sartre*, Aachen 2005, 126 pp., € 25.00

40. **Leandro Hofstätter:** *Kontextuelle Philosophie*, Aachen 2006, 229 pp., € 30.00
41. **Luis Sánchez Martínez:** *Warum kann (und darf) der „Andere“ nicht verstanden werden?* Aachen 2006, 224 pp., € 30.00
42. **Ignacio Delgado:** *Los fundadores del pensamiento cubano*, Aachen 2006, 184 pp., € 30.00
43. **Raúl Fornet-Betancourt:** *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006, 136 pp., € 20.00
44. **Marlene Montes:** *Das Projekt des lateinamerikanischen Denkens*, Aachen 2007, 199 pp., € 30.00
45. **Thomas Fornet-Ponse:** *Im Geheimnis der Kirche*, Aachen 2007, 297 pp., € 30.00
46. **Paulo Hahn:** *Ernst Bloch: Die Dimension der Sozialutopie*, Aachen 2007, 206 pp., € 30.00
47. **Raúl Fornet-Betancourt:** *Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken*, Aachen 2008, 228 pp., € 30.00
48. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** *Menschenbilder interkulturell*, Aachen 2008, 406 pp., € 30.00
49. **Raúl Fornet-Betancourt:** *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen 2009, 131 pp., € 16.50
50. **Ignacio Ellacuría:** *Philosophie der geschichtlichen Realität*, Aachen 2010, 536 pp., € 42,00
51. **G. Prüller-Jagenteufel / H. Schelkshorn y otros (Eds.):** *Theologie der Befreiung im Wandel*, Aachen 2010, 240 pp., € 30.00
52. **Raúl Fornet-Betancourt:** *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose*, Aachen 2010, 141 pp., € 20,00
53. **Ines Kunstmann:** „... eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt.“ *Zum Verhältnis von Armut und Umweltzerstörung*, Aachen 2012, 139 pp., € 24.95
54. **Johannes Schramm:** *Die Option für die Armen*, Aachen 2012, 159 pp., € 24.95
55. **Raúl Fornet-Betancourt:** *Interculturalität und Religion*, Aachen 2012, 172 pp., € 25,00
56. **G. Prüller-Jagenteufel (Ed.):** *Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer*, Aachen 2013, 240 pp., € 25,00.
57. **Raúl Fornet-Betancourt:** *Interculturalidad, crítica y liberación*, Aachen 2012, 151pp., € 16,50.
58. **Manuel Heredia Noriega:** *José Martí y la filosofía intercultural*, Aachen 2012, 468 pp., € 30,00.

- 59. Juan Vélez:** *Zeitgenössische epistemologische Strategien der Subjektivitätsbildung in der Karibik*, Aachen 2012, 260 pp., € 25,00
- 60. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** *Kampf um Land und Ernährung souveränität / La lucha por la tierra y la soberanía alimentaria*, Aachen 2013, 212 pp., € 25,00
- 61. Raúl Fornet-Betancourt:** *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Aachen 2013, 156 pp., € 25,00