UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LETRAS Y FILOSOFÍA

CARACTERÍSTICAS DE LA TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA SEGÚN RAÚL FORNET-BETANCOURT

TESIS

FRANCISCO ALFREDO SAPÓN ORELLANA
Carné: 22722 – 06

Guatemala, marzo de 2010
Campus Central

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LETRAS Y FILOSOFÍA

CARACTERÍSTICAS DE LA TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA SEGÚN RAÚL FORNET-BETANCOURT

TESIS

Presentada al Consejo de la Facultad de Humanidades

Por:

FRANCISCO ALFREDO SAPÓN ORELLANA
Carné: 22722 - 06

Previo a optar al grado académico y título profesional de:

LICENCIADO EN LETRAS Y FILOSOFÍA

Guatemala, marzo de 2010
Campus Central

AUTORIDADES UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR

Rector	P. Rolando Enrique Alvarado López, S.J.
Vicerrectora Académica	Dra. Lucrecia Méndez de Penedo.
Vicerrector de Investigación y Proyección	P. Carlos Cabarrús Pellecer, S.J.
Vicerrector de Integración Universitaria	P. Eduardo Valdés Barría, S. J.
Vicerrector Administrativo	Lic. Ariel Rivera Irias
Secretaria General	Licda. Fabiola de la Luz Padilla Beltranena

AUTORIDADES FACULTAD DE HUMANIDADES

Decana	M.A. Hilda Caballeros de Mazariegos
Vicedecano	M.A. Hosy Benjamer Orozco
Secretario	Lic. Ernesto Burgos Fetzer
Director del Departamento de Psicología	M.A. Georgina Mariscal de Jurado
Directora del Departamento de Educación	M.A. Hilda Díaz de Godoy
Directora del Departamento de Ciencias de la Comunicación	M.A. Nancy Avendaño
Director del Departamento de Letras y Filosofía	M.A. Ernesto Loukota
Representantes de Catedráticos ante el Consejo de Facultad	M.A. Patricia Melgar de López Licda. Gladys de Corado

ASESOR DE TESIS

M.A. Juan Alfredo Blanco Gálvez

TERNA EXAMINADORA

Dr. Ajb'ee O. Jiménez Sánchez
Dr. Amilcar Leonel Davila Estrada
M.A. Eduardo José Blandón Ruiz

Guatemala, 02 de febrero de 2010

Señores Miembros del Consejo
Facultad de Humanidades
Universidad Rafael Landívar
Campus Central

Honorables miembros del Consejo:

Me complace informarles que el alumno **Francisco Alfredo Sapón Orellana,** carné No. 22722-06, estudiante de la Licenciatura en Letras y Filosofía, ha terminado satisfactoriamente su trabajo de tesis titulado: **CARACTERISTICAS DE LA TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA SEGÚN RAÚL FORNET-BETANCOURT.**

A criterio de quien se dirige a ustedes, este estudio ofrece un valioso y novedoso aporte a la investigación y promoción del pensamiento filosófico latinoamericano, y llena todos los requerimientos establecidos por la Dirección de la Facultad de Humanidades para ser sometido a examen privado. Razón por la cual les solicito nombrar la terna respectiva para proceder a dicha evaluación en la fecha y hora que estimen conveniente.

Agradecido por su atención, me despido.

Atentamente,

M.A. Juan Alfredo Blanco Gálvez
Asesor

Universidad Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala

FACULTAD DE HUMANIDADES
Teléfono: (502) 24262626 ext. **2440**
Fax: **24262626 ext. 2486**
Campus Central, Vista Hermosa III, Zona 16
Guatemala, Ciudad. 01016

FHS/am-CI-47-10

Guatemala,
19 de Marzo de 2010

Señor
Francisco Alfredo Sapón Orellana
Presente.

Estimado Señor Sapón:

De acuerdo al dictamen favorable rendido por la Terna Examinadora de la Tesis titulada: "**Características de la transformación intercultural de la filosofía según Raúl Fornet-Betancourt",** presentada por el estudiante **Francisco Alfredo Sapón Orellana**, carné No. **22722-06**, el Secretario de la Facultad de Humanidades AUTORIZA LA IMPRESIÓN DE LA TESIS al estudiante, previo a optar al título de Licenciado en Letras y Filosofía.

Sin otro particular, me suscribo de usted.

Atentamente,

Universidad Rafael Landívar
Facultad de Humanidades
Secretaría de Facultad

Licenciado Ernesto Burgos Fetzer
SECRETARIO DE FACULTAD

*am
c.c.file

En todo amar y servir
Ignacio de Loyola

La filosofía intercultural se entiende como un aporte a la reorganización
de las relaciones entre las culturas y pueblos
en el sentido de una alternativa a la globalización neoliberal.
Su opción por las culturas es así una toma de posición
contra el proceso de homogeneización y de exclusión que hoy se impone.
El núcleo de esta alternativa radica en tomar la idea de la interculturalidad
como hilo conductor para desarrollar una praxis que,
ateniéndose consecuentemente al principio rector del derecho
de los seres humanos a tener una cultura propia,
no sólo fomenta y cultiva la pluralidad de las visiones del mundo
y el respeto mutuo entre las mismas, sino que procura ser además
un instrumento adecuado para la realización concreta
de una pluralidad de mundos reales.

Raúl Fornet-Betancourt

Contenidos

Introducción **9**

Capítulo I: El debate sobre la autenticidad de filosofía latinoamericana **14**

1.1. Los momentos clave del debate 17

1.1.1. Primer momento: Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi 19

1.1.2. Segundo momento: La filosofía de la liberación 25

a. Orígenes políticos y científicos 29
b. Antecedentes filosóficos 31
c. Orígenes filosóficos inmediatos 35
d. Surgimiento y consolidación 39
e. Corrientes 41
f. Características y consecuencias 44

1.2. Crítica a la filosofía latinoamericana 48

Capítulo II: Itinerario filosófico de Raúl Fornet-Betancourt **54**

2.1. La recepción de la filosofía europea (1978-1986) 55

2.2. El tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994) 57

2.3. La filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995) 59

2.4. Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (a partir de 1995) 62

2.5. Crítica, planteamiento de propuestas y desafíos desde la interculturalidad 65

Capítulo III: La transformación intercultural de la filosofía **67**

3.1. Saber contextual 71

3.2. Saber intercultural 72

3.3. Saber que descentra la reflexión filosófica 76

3.4. Saber que parte del diálogo intercultural 80

3.5. Saber que aspira a una nueva idea de universalidad 83

3.6. Saber que es un ejercicio de traducción 86

3.7. Saber que va más allá de la filosofía comparada 87

3.8. Saber interdisciplinar 89

Conclusiones 91

Referencias bibliográficas 97

Anexo 100

Resumen

El filósofo cubano, Raúl Fornet-Betancourt, sostiene que la reflexión filosófica debe experimentar una transformación contextual e intercultural, para cumplir mejor con su tarea crítico-liberadora y hacer justicia a la diversidad étnico-cultural de la mayoría de las regiones del mundo. Según él, este quehacer se debe desligar del paradigma occidental que ha dominado en los ámbitos académicos y suele centrarse en el estudio exegético del canon europeo. En consecuencia, sostiene que es necesario superar toda comprensión monocultural, monológica o etnocéntrica, con el objetivo de «des-definir» las concepciones tradicionales de la filosofía y dialogar con aquellas que han sido ignoradas.

Según Fornet-Betancourt, este proceso de transformación se debe caracterizar por aspirar a un saber contextual e intercultural que, a partir del diálogo intercultural, descentre la reflexión de la tradición occidental. Se trata, pues, de filosofar desde –y no a pesar de– la diversidad. En el caso de América Latina, la tarea consiste en debatir sobre la identidad de lo latinoamericano, cuestionar la universalidad sancionada por la tradición, tomar distancia de los paradigmas monoculturales y promover el diálogo intercultural como herramienta para deconstruir, reconstruir, y alcanzar nuevas formas de humanidad y verdad. Con el afán de contextualizar y promover el debate en torno a dicha propuesta, en el primer capítulo de esta tesis se presenta una síntesis de los momentos clave de la filosofía latinoamericana; en el segundo se expone el itinerario intelectual de este filósofo; y, en el tercero, se esbozan las características de la transformación intercultural de la filosofía.

Introducción

Tradicionalmente, se afirma que la filosofía surgió en Grecia, hacia el siglo IV a. C., como reacción a las explicaciones míticas sobre el origen del mundo y el lugar del ser humano en él. A lo largo de los siglos, quienes se ocuparon de ella elaboraron reflexiones teóricas sobre los fenómenos que superan los límites del método científico y criticaron los presupuestos, nociones fundamentales, creencias básicas, objetivos y métodos de la vida científica o de la vida ordinaria (Cortés y Martínez, 1996). Asimismo, se suele dar por hecho que sólo se puede filosofar según lo dicta el canon de la tradición europea; al punto que, como advierte Zea (1978), la historia de la filosofía se ha reducido a "la historia de un aspecto de la cultura del mundo occidental" (p. 10). De hecho, el programa de estudios de licenciatura en Letras y Filosofía de la Universidad Rafael Landívar –vigente de 2004 a la fecha de publicación de esta tesis– no incluye ninguna asignatura sobre la filosofía latinoamericana u otras regiones del mundo[1].

Si bien es cierto que, desde sus inicios, la filosofía latinoamericana –al igual que la literatura, la política y otras disciplinas– se desvinculó de las tradiciones de las culturas indígenas y que, por lo general, ha tendido a imitar los modelos europeos; en el siglo XIX d. C. se generó en la región un debate que suscitó una especie de «filosofía del quehacer filosófico», en torno a la posibilidad de filosofar según los modelos heredados de la tradición europea y a partir del despertar de una conciencia histórico-cultural propia. Este debate ha permitido reflexionar sobre la posibilidad de proponer una filosofía que, en tanto original y auténtica, pueda llamarse «latinoamericana». Además, en su última etapa ha promovido la comprensión del indígena como el sujeto activo de sus propias reivindicaciones y ha cuestionado los reduccionismos folcloristas. Asimismo, ha problematizado la concepción tradicional de la filosofía y se ha ocupado de los problemas específicos del subcontinente.

De acuerdo con Beorlegui (2004), el cubano Raúl Fornet-Betancourt es el filósofo contemporáneo que más ha reflexionado y escrito sobre el sentido de la pregunta por una

---

[1] Véase el anexo 1.

filosofía latinoamericana y su contexto histórico-cultural. En sus obras, el autor explora los límites de la tradición filosófica heredada de occidente y las posibilidades que ofrece la pluralidad cultural de América Latina al quehacer filosófico. Según él, la filosofía latinoamericana, a pesar de los logros que ha alcanzado a lo largo de los últimos siglos, no ha superado el carácter monocultural de la filosofía tradicional y ha sido capaz de dialogar con la diversidad de tradiciones culturales de la región; y sostiene que la contextualización e inculturación de la reflexión filosófica es una de las tareas más importantes que han de asumir las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos.

Fornet-Betancourt (2007) sostiene que la filosofía latinoamericana se comenzó a diferenciar sustancialmente de la europea con el surgimiento de la «filosofía de la liberación», hacia la segunda mitad del siglo XIX. Según este autor, esta corriente comprendió que la tradición filosófica europea piensa desde "la condición de centro del mundo construida por el colonialismo" (p. 30) y, en consecuencia, tomó distancia del canon europeo, cuestionó la idea de la universalidad filosófica heredada de occidente y supuso un giro definitivo que marcó el inicio de la elaboración de una filosofía auténticamente latinoamericana. Sin embargo, de acuerdo con Fornet-Betancourt (2004), ésta no ha sido capaz de estar "a la altura de los desafíos históricos con que los 'nuevos tiempos' confrontan a la filosofía, que son en gran medida de naturaleza intercultural" (p. 13), pues –como se expone más adelante– no ha hecho justicia a la diversidad étnico-cultural de la región.

Para Fornet-Betancourt (1992), el cuestionamiento por la filosofía latinoamericana tiene como base la "toma de conciencia del valor y significado del propio suelo cultural […] porque es justamente el soporte que encuentra en su ámbito cultural lo que le permite correr el riesgo de intentar hacer filosofía de otra manera" (p. 27). Las alternativas para el quehacer filosófico que ofrece el subcontinente, según este autor, están en las posibilidades que ofrece la pluralidad cultural de América Latina; es decir, en las voces marginadas por la filosofía de corte eurocéntrico que se ha practicado durante los últimos siglos.

Las voces marginadas a las que se refiere el filósofo cubano son –en su mayoría– las de los indígenas del continente; pues de la conquista a la fecha se les ha silenciado, censurado y excluido. Sarmiento (2000), por ejemplo, planteó alrededor de 1845 que la civilización es

exclusivamente europea –específicamente francoanglosajona–, mientras que la barbarie es propia de la América Indígena e Hispana. Según este prócer argentino, América Latina tenía que configurarse a partir de los ideales de la modernidad europea y "nivelarse" con el viejo continente, para corregir "la sangre indígena" de la región (p. 94). Incluso en el siglo XXI, como denuncia Jiménez (2008), las políticas de estado aún son colonialistas, racistas, monolingües y monoculturales. Asimismo, explica que la mayoría de sectores de la sociedad aún consideran que las comunidades indígenas son "opuestas a la nación y la modernidad", y se les coacciona para que renuncien a su identidad y se apropien de otra que les es ajena, pues tiene como base las creencias e ideologías occidentales (p. 24).

López (en López y Hanemann, 2009) sostiene que es difícil precisar la cantidad de personas indígenas que hay en América, tanto por las deficiencias de los censos nacionales de población como por "la persistencia de la condición colonial que genera actitudes de vergüenza étnica y consecuentemente de autonegación, así como la dificultad que existe para definir quién es indígena y quién no lo es" (p. 416). A pesar de ello, según este autor, se puede estimar que en América Latina y El Caribe hay alrededor de 50 millones de indígenas, quienes hablan aproximadamente 600 idiomas y conforman aproximadamente el 10% de la población total de la región. En Guatemala, uno de los países con más personas indígenas en el subcontinente, la población que se reconoce como indígena representa el 41% de la población –es decir, 4 710 440 personas–, de acuerdo con el Censo Nacional de Población de 2002 (citado por Jiménez, Tubin y Verdugo, 2009). La cantidad de voces que se margina y violenta es, sin lugar a dudas, elevada.

Dada la necesidad de generar espacios de respeto a la diversidad y re-comprensión de la realidad, Fornet-Betancourt (2001) propone que la filosofía se practique como un saber contextual e intercultural con base en el diálogo intercultural, el cual se ofrece como camino por el que la filosofía puede acceder a sí misma desde otra perspectiva y descubrir que puede ser de otra forma. Según este autor, el diálogo intercultural es un espacio abierto para que los «otros» –en un ambiente de igualdad y sin resabios etnocentristas– comuniquen su alteridad y, desde ella, emerjan nuevas formas de humanidad y verdad. Al hablar de interculturalidad, por tanto, el autor se refiere a aquella posición abierta a la transfiguración de lo propio y de lo ajeno, con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido

determinado por la con-vivencia. En este sentido, la interculturalidad se propone como un nuevo paradigma filosófico que permita superar la idea de racionalidad heredada de la tradición occidental y redefina el quehacer filosófico como un campo de sentidos abierto e indefinido, que trasciende los límites de las razones absolutas, discursos apodícticos, y responde a las necesidades específicas de cada contexto.

Con el afán de promover el debate en torno a dicha propuesta, en el primer capítulo de esta tesis se presenta una síntesis de los momentos clave de la filosofía de la región; asimismo, se expone una breve revisión crítica de la tradición filosófica del subcontinente, a modo de introducción y contextualización de la transformación intercultural que el autor propone para el quehacer filosófico contemporáneo. En el segundo capítulo, para aclarar el punto de partida de la propuesta de Fornet-Betancourt, se expone su itinerario intelectual y las ideas centrales de algunas de sus obras. Por último, en el tercer capítulo, se esboza la transformación que la filosofía debe padecer, según el filósofo cubano, para contribuir a la efectiva transformación de la realidad y garantizar el derecho de los pueblos a tener y cultivar sus propias culturas.

Para guiar este trabajo de investigación, se planteó la pregunta: ¿cuáles son las características de la transformación de la filosofía que propone Raúl Fornet-Betancourt, en el libro *Transformación Intercultural de la filosofía*? Sobre todo, porque este filósofo sostiene que el objetivo de su obra no es "el de querer intentar una sistematización o caracterización de la filosofía intercultural", pues sólo pretende ofrecer una primera incursión y "preparación de este nuevo camino para la reflexión filosófica" (Fornet-Betancourt, 2001, p. 32). No obstante, tal esfuerzo es necesario para que quienes nos hemos formado en la tradición occidental podamos conocer y dialogar con su propuesta. En consecuencia, el objetivo general del trabajo es establecer dichas características y presentarlas de forma esquemática. Con esta intención, se trazaron los siguientes objetivos específicos: a) hacer una breve revisión crítica de la filosofía latinoamericana para comprender mejor la transformación que propone el filósofo cubano, b) identificar las características del quehacer filosófico contextual e intercultural, y c) producir un insumo para el debate, crítica y difusión de la transformación intercultural de la filosofía. De ahí que, en la elaboración de esta tesis, se hiciera una investigación bibliográfica de la historia de la filosofía latinoamericana, del

itinerario filosófico de Fornet-Betancourt y de la filosofía contextual e intercultural. Hecho esto, se resumieron los principales argumentos de las obras más significativas sobre estas temáticas y, después, se sistematizaron y transcribieron en este documento. Por último, se recopilaron las conclusiones que surgieron durante la investigación.

Finalmente, conviene señalar que se consideró necesario elaborar esta tesis porque serviría para complementar el plan de estudios de la licenciatura en Letra y Filosofía de la Universidad Rafael Landívar, hacer una breve revisión crítica de la filosofía latinoamericana, presentar a uno de los filósofos latinoamericanos que más ha escrito sobre la identidad de la filosofía del subcontinente, y esbozar las características de una filosofía contextual e intercultural que haga justicia a los contextos de diversidad étnico-cultural de la región. Lo que se presenta a continuación puede utilizarse como documento base para el debate sobre el quehacer filosófico latinoamericano; y subsanar la ausencia de información sobre filosofía contextual e intercultural en las bibliotecas del país. Téngase presente que, según afirma Fornet-Betancourt (2001), el objetivo de la transfiguración del quehacer filosófico no es un fin en sí mismo o un simple ejercicio intelectual, sino que aspira a contribuir con la liberación de la humanidad y la convivencia solidaria.

Capítulo I

El debate sobre la autenticidad de filosofía latinoamericana

Antes de referirse a la historia de la filosofía latinoamericana, conviene tener presente que la pregunta misma por su existencia es polémica. Según afirma Beorlegui (2004), la historia de la filosofía europea se convirtió, de alguna forma, en la historia de la filosofía por antonomasia; de modo que cuando un individuo pretende referirse a la filosofía latinoamericana, debe afrontar un cúmulo de preguntas sobre la legitimidad de su proyecto. Según él, las interrogantes más comunes son: ¿Es legítimo hablar de filosofías nacionales o regionales? ¿Qué características tiene una o ha tenido esa supuesta filosofía latinoamericana? ¿Ha habido en Latinoamérica algún filósofo o grupo de filósofos suficientemente representativos como para que pueda constar en una historia de la filosofía?

Beorlegui (2004) sostiene que la filosofía ha sido restringida al modo de pensar y entender el mundo que surgió en Grecia, alrededor de seis siglos antes de Jesucristo. Según él, dicha forma de filosofar fue adoptada por la cultura romana, heredada a las naciones de Europa Occidental y difundida alrededor del mundo:

> Si se quiere hacer filosofía, parece que no queda otra solución que hacerlo imitando a la filosofía europea. De modo que cuando se plantea la cuestión por el contenido, la autenticidad o valía de la filosofía en otros ámbitos culturales distintos y distantes de Europa, tiene que hacerse en comparación con el parámetro europeo. (p. 34)

Zea (1978) también sostiene que la historia de la filosofía se ha restringido a “la historia de un aspecto de la cultura del mundo occidental” (p. 10). Según él, a ningún griego, latino o medieveal se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía porque ellos “simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplente filosofaban” (p. 12). Para este autor, la pregunta de la existencia de una filosofía latinoamericana se plantea porque existe “el sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos y sentimos distintos” (p. 11).

Beorlegui (2004) afirma que el debate sobre la existencia, legitimidad e identidad de la filosofía latinoamericana ha inquietado a los pensadores de la región desde que América se independizó de España y Portugal. La discusión ha sido fecunda a lo largo de los últimos siglos y, a la fecha, hay al menos tres filósofos que se plantean esta cuestión e intentan ofrecer una solución, a saber: Raúl Fornet-Betancourt, Luis Martínez Gómez y José Rubén Sanabria. De ellos, según explica Beorlegui, quien más ha reflexionado y escrito sobre este problema es Fornet-Betancourt.

Para el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, el cuestionamiento por la filosofía latinoamericana tiene como base la "toma de conciencia del valor y significado del propio suelo cultural […] porque es justamente el soporte que encuentra en su ámbito cultural lo que le permite correr el riesgo de intentar hacer filosofía de otra manera" (Fornet-Betancourt, 1992, p. 27). Gran parte de su obra, por tanto, ha girado en torno al sentido de la pregunta por una filosofía latinoamerincana y su contexto histórico-cultural, en los límites de la tradición filosófica heredada de occidente y en las posibilidades que ofrece la pluralidad cultural de América Latina al quehacer filosófico.

Fornet-Betancourt (1992) explica que una de las características fundamentales que determinan el quehacer filosófico en América Latina es "la duda sobre la autenticidad de la filosofía" (p. 11) en este subcontinente. Ahora bien, esta duda es, según él, una especie de filosofía de la filosofía. La duda e inseguridad del filósofo latinoamericano sobre la posibilidad y necesidad de filosofar según los modelos heredados de una tradición son, según el cubano, el despertar de una conciencia histórico-cultural propia:

> La duda e inseguridad del filósofo latinoamericano se evidencian no como una falta de confianza en su capacidad para la filosofía, sino, al contrario, como el despertar de una conciencia histórico-cultural propia, que le ofrece el soporte necesario para ser capaz de correr el riesgo de someter a juicio la forma o las formas en que se ha hecho filosofía en América Latina, y preguntarse si no es hora de rectificar el rumbo de nuestra reflexión filosófica. (p. 12)

Cuestionar la posibilidad y necesidad de filosofar según la tradición heredada de occidente es, para Fornet-Betancourt (1992), una posibilidad para elaborar un modelo de reflexión filosófica coherente con la realidad histórico-cultural de la región. En esta duda, según explica el autor, "late, en el fondo, la pregunta por la relación entre nuestro pensar filosófico y la realidad concreta que configura el contexto existencial de nuestra reflexión" (p. 12).

De acuerdo con la exposición de Beorlegui (2004), Fornet-Betancourt sostiene que la cuestión de la filosofía latinoamericana se decide según sea el horizonte cultural desde donde se formule la pregunta:

> Puede hacerse desde una perspectiva eurocéntrica, y en ese caso se trata de un capítulo de la filosofía sin más, o desde perspectivas más centradas en la *autenticidad* de Latino América.
>
> Hay, por tanto, que preguntarse desde dónde se filosofa. Esto implica rechazar el eurocentrismo para encontrar lo que está *fuera* de sus categorías, y filosofar desde lo ajeno, lo otro, lo *bárbaro*. Esto lleva implícito, pues, meternos con la cuestión de la relación entre filosofía y cultura en América Latina. Desde dentro es desde donde brota la pregunta y el enfoque correcto por la filosofía latinoamericana. Y desde aquí surge la inquietud por la autoctonía y la autonomía culturales del continente latinoamericano, en búsqueda de una expresión latinoamericana y propia. Todo esto supone que la formación o construcción de la filosofía latinoamericana implica una vuelta a sus fuentes más propias. (pp. 40-41)

Según explica Fornet-Betancourt (1992), la historia cultural de América es problemática y polémica desde el siglo XVI, cuando el continente resultó problemático para el descubridor y conquistador. Hacia 1559, por ejemplo, Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas debatían sobre la humanidad del indígena en la Universidad de Valladolid. Mientras que el primero justificaba la esclavitud en la supuesta inferioridad del indígena, Bartolomé de las Casas defendía su humanidad e igualdad. A pesar del debate y de los reclamos de los indigenistas, se negó la humanidad del indígena y América se comprendió como una tierra de bárbaros y paganos. Por tanto, afirma Fornet-Betancourt, en el debate sobre la cultura americana "también está […] en juego el destino histórico de la

América cuya diferencia se convirtió en dilema para el europeo: la América indígena" (p. 16).

En el siglo XIX, de acuerdo con Fornet-Betancourt (1992), la pregunta por la cultura americana devino en la aternativa entre civilización o barbarie y, desde entonces, se formuló por primera vez la exigencia de elaborar una filosofía latinoamericana. Ahora bien, este autor sostiene que el término «filosofía latinoamericana» es en sí mismo un problema filosófico, pues indica o pretende indicar "la posibilidad de una forma concreta de filosofía que se distingue por pensar desde el fondo, esto es, desde las fuentes de su propia tradición cultural" (p. 25). Según él, esta pregunta apunta a la necesidad de contextualizar e inculturar la reflexión filosófica, e "implica por sí el cuestionamiento de la comprensión (dada por universal) de la filosofía" (p. 26).

En consecuencia, Fornet-Betancourt sostiene que es necesario encarar la identidad de lo latinoamericano y cuestionar la universalidad sancionada por la tradición occidental del pensamiento filosófico. Se trata, pues, de cuestionar los paradigmas únicos y exclusivos del filosofar para hacer filosofía de otra manera. A continuación, con base en la exposición de Beorlegui (2004), se esbozan las dos etapas fundamentales del debate sobre la filosofía latinoamericana.

1.1. Los momentos clave del debate

Según Fornet-Betancourt, citado por Beorlegui (2004), el momento cumbre del problema sobre la autenticidad cultural y filosófica de América Latina "se vivió con el surgimiento de la filosofía de la liberación" alrededor de 1970 (p. 41), pero sus antecedentes se remontan a la época colonial. Según este autor, el debate sobre la utenticidad de la cultura y filosofía de la región está marcado por los escritos de Simón Rodríguez, Andrés Bello y José Martí, previo a la independencia de España. Uno de los aspectos que Fornet-Betancourt (2001) subraya del pensamiento de Martí es la idea de injertar la diversidad en lo «propio»:

> La universalidad europea ha de ceder a la universalidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia.

> Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. (Martí, citado por Fornet-Betancourt, 2001, p. 65)

El otro momento significativo en la historia del problema sobre la autenticidad cultural y filosófica de América Latina, según expone Fornet-Betancourt, citado por Beorlegui (2004), es el debate entre los intelectuales del siglo XIX que, tras la indepencia política, aspiraban a la independencia cultural de la región. En concreto, se refiere a la disputa entre los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, en el siglo XIX.

Beorlegui (2004) sostiene que los dos momentos clave del debate sobre la filosofía latinoamericana son: a) el debate entre Sarmiento y Alberdi, y b) el surgimiento de la filosofía de la liberación. De acuerdo con este autor, "no siempre los latinoamericanos se han planteado la cuestión de su identidad y de la especificidad de su pensamiento y de su filosofía", de modo que los momentos en que esto ocurre han sido clave para plantear la necesidad de filosofar desde las circunstancias de América Latina (p. 44).

De acuerdo con Fornet-Betancourt (2002), el debate no se ha resuelto desde que Juan Bautista Alberdi empleó por primera vez, entre 1837 y 1842, los conceptos «filosofía nacional» y «filosofía americana»:

> Conocido es el hecho de que desde que en 1842 Juan Bautista Alberdi formulara desde Montevideo la necesidad de constituir y articular una "filosofía americana" a partir de las necesidades reales de nuestros pueblos y para la solución de los problemas que afrontaban nuestras naciones, y de que desde que Leopoldo Zea, a cien años de distancia, retomara la propuesta de Alberdi para concretizarla en un proyecto filosófico de envergadura continental centrado en la idea básica de hacer filosofía desde la circunstancia y la historia americanas, el concepto de "filosofía latinoamericana" ha sido objeto de controvertidos debates que han marcado, y marcan todavía, buena parte de la producción filosófica en América Latina. (p. 23)

Según explica Fornet-Betancourt (1992), la inquietud por lo latinoamericano se intensificó, sobre todo, tras el movimiento independendista de la región, pues éste "fue un desafío que sacudió produndamente los hábitos filosóficos adquiridos y contribuyó, de esta manera, a sensibilizar los espíritus frente al problema del replanteamiento de la función de la filosofía en sociedades ocupadas en su reorganiación sociopolítica" (p. 33). Beorlegui (2004) coincide con el filósofo cubano y advierte que estas y otras cuestiones que se plantearon en torno a la filosofía, durante el siglo XIX, aún no se pueden considerar "suficientemente esclarecidas" (p. 39) y que "son un paso previo e introductorio al estudio acerca del pensamiento latinoamericano" (p. 39)[2]. Es por ello que, a continuación, se esbozan los aspectos los aciertos y limitaciones de las propuestas filosóficas durante de ambos momentos, para exponer cuáles son las tareas pendientes de la filosofía latinoamericana en el siglo XXI y proponer la transformación intercultural de la filosofía como plan de trabajo.

1.1.1. Primer momento: Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi

Zea (1978) explica que durante el romanticismo latinoamericano, hacia la mitad del siglo XIX, surgieron corrientes literarias y filosóficas que plantearon el problema de una cultura original latinoamericana (p. 22). Según él, éstas tuvieron como base el romanticismo europeo y, en consecuencia, aspiraron a crear una cultura nacional:

> Una cultura argentina, chilena, mexicana tal y como en Europa se habla ya de una cultura francesa, alemana o inglesa. El común denominador de éstas había sido una cultura más amplia, la europea, como en América lo sería la latinoamericana. De ella hablarán, o sobre ella pensarán, entre otros, Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo, Mora. (pp. 22-23)

---

[2] Beorlegui (2004) emplea la expresión «pensamiento filosófico latinoamericano» porque es más amplia que «filosofía»: "con esta estrategia se pretende referirse a un número más amplio de autores, que, si bien puede que en una historia estricta de la filosofía no tendrían cabida, representan un modo específico y auténtico de acercarse a la realidad". (p. 38).

Según Zea (1978), junto al debate sobre la posibilidad de una cultura nacional en la región latinoamericana se planteó también la pregunta sobre una filosofía nacional y americana. Beorlegui (2004) coincide con Zea y afirma que los latinoamericanos se plantearon la cuestión de su identidad, pensamiento y filosofía en la mitad del siglo XIX, cuando América logró la independencia política de España. Según él, fue en esa época cuando se intentó "conseguir la autonomía o autoctonía cultural, entendida como un doble movimiento: despegue de la cultura hispánica y acercamiento a la de Francia e Inglaterra" (p. 44).

Fornet-Betancourt (1992) también sostiene que la exigencia de elaborar una filosofía americana se formuló por primera vez en el siglo XIX. Según él, esto ocurrió en Argentina, cuando Juan Bautista Alberdi planteó, entre 1837 y 1842, los conceptos de filosofía nacional y filosofía americana, para explicitar la necesidad de vincular el quehacer filosófico con la realidad americana.

Zea (1978), al igual que Beorlegui y Fornet-Betancourt, sostiene que Juan Bautista Alberdi fue el primer intelectual que planteó el problema en términos precisos y realistas:

> Basta decir que por primera vez se hablará de una filosofía americana por el origen, no sólo de quien filosofa, sino de los problemas a resolver que no tiene por qué ser los mismos problemas de la filosofía europea, sino los problemas propios de una realidad, de nuestra realidad. (p. 24)

El mérito de Alberdi, según afirma Zea (1978), consistió en proponer que la filosofía debe ser comprendida como una «filosofía nacional» o «americana», "porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo" (p. 36). Alberdi (citado por Zea, 1993), en un artículo escrito para la conferencia *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* propuso que:

> Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha culminado más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano. […] Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una

> filosofía inglesa, una filosofía francesa, y como es necesario que exista una filosofía americana. (pp. 145-146)

En la misma conferencia, Alberdi (citado por Zea, 1993) expuso:

> Vamos a estudiar […] no la filosofía en sí, […] sino aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia. (p. 148)

De acuerdo con el discurso, el interés de Alberdi no es la filosofía por sí misma, sino aquella que se puede aplicar a las necesidades y problemas americanos:

> Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político. […] De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos. (p. 149)

En esta conferencia, Alberdi argumenta que la filosofía americana puede existir y que ella puede resolver los problemas de América. En sus palabras: "hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir… Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos" (Zea, 1993, p. 149).

Beorlegui (2004) recalca que el acierto de Alberdi fue el querer "vincular sustancialmente la tarea del quehacer filosófico con la realidad histórico-cultural de América" (p. 45). También Fornet-Betancourt (1992) sostiene que la perspectiva abierta por Alberdi es importante para el debate sobre la existencia de la filosofía latinoamericana porque "no prevé la elaboración de una filosofía *sobre* América, sino que busca una que haga de los problemas de América el criterio último para su autodefinición como filosofía" (p. 36). Además, el cubano sostiene que Alberdi acierta al proponer "una filosofía de marcada

vocación social y política, orientada por lo mismo a resolver los problemas de reorganización que amenazaban los destinos de las naciones de América Latina" (p. 36) y destaca el tono de juicio que emite el argentino sobre la filosofía de la época. En palabras de Fornet-Betancourt:

> En este sentido, su programa enjuicia a la filosofía (americana) de su tiempo como una filosofía que no está a la altura de las necesidades reales de la época, que hace abstracción del contexto histórico. Tenemos aquí, por tanto, otro elemento que nos permite la tradición con que cuenta, en nuestra historia de la filosofía, el problema actual de la contextualización e inculturación de la misma, que con tanta urgencia se ha vuelto a plantear en nuestros días con el proyecto de una "filosofía latinoamericana". (p. 37)

Ahora bien, de acuerdo con la exposición de Beorlegui (2004), Juan Bautista Alberdi no fue el único argentino en proponer una respuesta a la interrogante por la identidad americana. En esa misma época, Domingo Faustino Sarmiento desarrolló la alternativa «civilización o barbarie» como solución al problema:

> El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive la vida civilizada, tal como la conocemos en todas partes: allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos; sus necesidades, peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno del otro. (Sarmiento, 2006, p. 40)

Fornet-Betancourt (1992) explica que Sarmiento planteó, hacia 1845, que la cultura latinoamericana debía reconstruirse a la luz de la Europa ilustrada y anglosajona; y que su objetivo era superar la barbarie propia de la América indígena e hispana. El prócer argentino, citado por Ripoll (1970), escribió: "en nuestros tiempos de civilización homogénea y universal, americana, europea, de líneas de vapores por caminos y de cables submarinos por estafeta, el patriotismo como recuerdo, es simplemente una enfermedad que se llama nostalgia" (p. 90). "¿Qué le queda a esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra? Nivelarse; y ya lo hace con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas, acabando con la edad media" (p. 94). Su postura, por tanto,

contrasta con la de Alberdi, rechaza el patriotismo en América y propone como ideal la cultura europea.

Según Fornet-Betancourt (1992), Sarmiento sostenía que la herencia cultural hispana es un elemento de atraso y de barbarie:

> El enfrentamiento conflictivo resumido en la fórmula dicotómica "civilización o barbarie" quiere reflejar la lucha entre la América que busca su renovación en el espíritu del iluminismo francoanglosajón y la otra América, que ahora no es ya únicamente la indígena, sino también la mestiza, herencia directa de la colonia. (p. 18)

Para Fornet-Betancourt (1992), la meta de Sarmiento era optar por la civilización, a través de la implementación de un programa político, social y cultural que europeizara a América Latina. En Facundo, una novela de Sarmiento (2006), se lee:

> Centenares de alumnos argentinos cuentan en su seno los colegios de Francia, Chile, Brasil, Norteamérica, Inglaterra y aun España. Ellos volverán luego a realizar en su patria las instituciones que ven brillar en todos esos Estados libres, y pondrán su hombro para derrocar al tirano semibárbaro. (p. 304)

Según Beorlegui (2004), el proyecto de Sarmiento parte de la idea de que la civilización es exclusivamente europea y supone varios enfrentamientos: "por un lado, la América que busca su renovación en el espíritu de la Ilustración franco-anglosajona; y, por otro, la vinculación a la Europa Ibérica (elemento de atraso y barbarie), frente a la América indígena y la América mestiza, herencia directa de la colonia" (pp. 44 y 45). En la novela citada, Sarmiento (2006) escribió:

> Da compasión y vergüenza en la República Argentina comparar la colonia alemana o escocesa del sur de Buenos Aires y la villa que se forma en el interior: en la primera, las casitas son pintadas; el frente de la casa, siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos; […] y los habitantes, en un movimiento y acción continuos. Ordeñando vacas, fabricando mantequilla y quesos, han logrado algunas familias hacer fortunas colosales […]. La villa nacional es el reverso indigno de esta medalla: niños sucios y cubiertos de harapos

> viven con una jauría de perros, hombres tendidos por el suelo, en la más completa inacción; el desaseo y la pobreza por todas partes […] y un aspecto general de barbarie y de incuria los hacen notables. (p. 38)

Ahora bien, de acuerdo con Fornet-Betancourt (1992), la postura de Alberdi y Sarmiento no son del todo disímiles; sobre todo porque ambos comprendieron a América Latina desde los ideales europeos. El cubano sostiene que aunque Alberdi proyectó la filosofía americana como aquella que estudia el problema de los pueblos americanos y se empeñó por encontrar una solución americana, interpretó la situación americana "desde el prisma europeo" (p. 21). En palabras del autor: "el contexto y la cultura americanos son explicados por Alberdi en perfecta coherencia de la tendencia europeizante predominante en su generación" (p. 21).

Fornet-Betancourt (1992) también argumenta que otros elementos comunes a Alberdi y Sarmiento son el liberalismo político y económico, la confianza ilimitada en el progreso de la humanidad, el romanticismo social, la crítica de la herencia americana de España, el europeísmo y la admiración por los Estados Unidos. De ahí que la propuesta de Alberdi no concluyera "en un proyecto de verdadera inculturación de la filosofía, sino que llevó más bien a comprenderla como el resultado de la selección y la aplicación de la filosofía europea […] a los problemas de una América imaginada a semejanza de Europa" (p. 21). Zea (1978) también critica el carácter eurocéntrico de la propuesta de Alberdi y Sarmiento. Según él, la filosofía que se produjo en el siglo XIX intentó asemejar a los latinoamericanos al "arquetipo del hombre occidental" (p. 24).

Beorlegui (2004) explica que aunque los latinoamericanos del siglo XIX intentaron cambiar de referencia cultural tras la independencia, sólo consiguieron "lo que J. C. Scannone ha llamado la segunda invasión cultural" de Latinoamérica (p. 44), pues intentan redefinirse desde un modelo ajeno. En consecuencia, sostiene Beorlegui, a pesar que se cambió de referente, no se superó el eurocentrismo. Por ello, Fornet-Betancourt (2002) sostiene que "el contexto histórico-cultural en que surgió la pregunta por la filosofía americana determinó profundamente su sentido, impidiendo que la misma alcanzase en su época la significación de ser punto de partida para la crítica radical de nuestra manera de

hacer filosofía" (p. 21). Para el cubano, ambos se preguntaron por la filosofía americana "sin acertar a romper con el paradigma filosófico europeo" (p. 21). No obstante, según afirma Fornet-Betancourt (1992), la propuesta de Alberdi conectó "la idea de una filosofía particular, nacional, americana, con el rechazo de la universalidad de la filosofía" (p.36).

En síntesis, la pregunta por la identidad americana se formuló en el siglo XIX y hasta entonces surgió la necesidad de elaborar una filosofía que se adecuara a los problemas y necesidades de los americanos. El primero en hacer frente al problema fue el argentino Juan Bautista Alberdi, al pronunciar la conferencia *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*. En la misma época, Domingo Faustino Sarmiento –también argentino– desarrolló la alternativa «civilización o barbarie» como solución al problema de la identidad latinoamericana. Aunque el primero abogaba por una filosofía americana y el segundo por una europeizada, ambos afrontaron el problema desde un paradigma filosófico europeo. En todo caso, Alberdi abrió nuevas perspectivas para el debate sobre la filosofía latinoamericana: cuestionar la universalidad de la filosofía heredada, proponer un quehacer filosófico con vocación socio-política, exigir que la filosofía esté a la altura de las necesidades de la época y comprender los problemas de América como el criterio último para la autodefinición de la filosofía latinoamericana.

1.1.2. Segundo momento: La filosofía de la liberación

Beorlegui (2004) sostiene que el segundo momento clave en el debate sobre la identidad de lo latinoamericano ocurrió entre la década de los sesenta y setenta del siglo XX, época en que surgió la filosofía de la liberación. Para él, la filosofía de la liberación es la corriente más representativa de la toma de conciencia de la identidad latinoamericana, "la más novedosa y original, […] y la que más repercusiones hacia fuera y hacia adentro de Latinoamérica ha tenido" (p. 662).

De acuerdo con Fornet-Betancourt (1992), la filosofía de la liberación es un giro decisivo en la historia de la filosofía latinoamericana, porque "es a partir de ese enfoque cuando realmente se empieza a elaborar una filosofía que es propia" (p. 40), ya que pretende "reubicar la reflexión filosófica buscando nuevas referencias para determinar en un sentido

nuevo su labor reflexiva" (p. 45). Es por ello que, según él, la pregunta y problema de la filosofía latinoamericana lograron en ella "su formulación explícita y sistemática" (p. 44). De acuerdo con el filósofo cubano, esta corriente se articula desde el contexto y la cultura de la región:

> Reclama para sí ser expresión de un pensamiento autóctono (es decir, de un pensamiento que no se llama latinoamericano porque habla 'sobre' o 'para' América Latina, sino justamente porque se articula desde el contexto y la cultura latinoamericanos), la filosofía de la liberación empalma con aquella tradición de pensamiento que se va formando y definiendo como tal en torno a la preocupación por buscar formas propias de expresión cultural que documenten la autonomía intelectual de América (p. 87).

Según Fornet-Betancourt (2001), la filosofía de la liberación es "un modelo de filosofía que habla desde la conciencia explícita de ser una reflexión filosófica que no es ya simple prolongación de otra tradición, sino que tiene raíces en su propia tradición cultural" (p. 34). Además, sostiene que la filosofía del continente comenzó a tener rostro y lengua latinoamericanos con su surgimiento, pues no sólo intentó distanciarse de la tradición europea sino que desarrolló un discurso propio:

> La filosofía de la liberación latinoamericana, no es exagerado decirlo así, marca el giro innovador por el que la reflexión filosófica en América Latina, a nivel sistemático y explícito, entronca con la realidad social y cultural del subcontinente, empezando así ese discurso propio marcado por diferencias contextuales y culturales. La filosofía empieza de esta suerte a tener un rostro y una lengua latinoamericanos. Pero justo en esa misma medida empieza también a distinguirse de otras formas de filosofía; y, en especial, de la (dominante) forma europea. (p. 34)

Beorlegui (2004) afirma que la filosofía de la liberación es una línea de pensamiento heterogénea y que su definición dependerá del punto de vista del autor al que se haga referencia:

> Para Francisco Miró Quesada la filosofía de la liberación se caracteriza por su orientación humanista y por la utilización de la filosofía como instrumento de liberación, elaborando un

> posible modelo de sociedad más justa, el socialismo libertario, así como la denuncia de todo lo que se opone a la realización de ese modelo […]
>
> Para Ofelia Schutte, la filosofía de la liberación hay que entenderla, en un sentido amplio, como un saber filosófico que busca la defensa de la soberanía nacional […] y, en un sentido más específico, se refiere a un movimiento intelectual surgido en Argentina a principios de los setenta, caracterizado por considerar al 'pueblo' como sujeto del filosofar, y por considerar al filósofo como un 'intelectual orgánico'. (pp. 667-668)

Con base en la propuesta de Schutte, Beorlegui (2004) afirma que la filosofía de la liberación se puede comprender desde dos acepciones o sentidos. En sentido estricto, acepta que la filosofía está constituida por un grupo de filósofos argentinos que se aglutinaron en torno de las Jornadas de Filosofía que se celebraron entre 1971 y 1973 en la Universidad del Salvador, en San Miguel, Argentina. Sin embargo, precisa que el movimiento se originó en un "triple foco" (p. 669): Argentina, México y Perú. Según él, aunque el movimiento se asentó y concretó en Argentina, sus raíces están en México, en torno a las ideas de Leopoldo Zea, y en Perú, alrededor de Augusto Salazar Bondy.

En sentido amplio, Beorlegui (2004) explica que la filosofía de la liberación comprende al extenso grupo de filósofos latinoamericanos que, desde la opción por la liberación de los estratos más desfavorecidos del pueblo latinoamericano, buscan una nueva forma de filosofar. Además, afirma que esta opción liberadora parte de la opresión de los pueblos latinoamericanos para incidir en el ámbito de lo político. En consecuencia, concluye que "en la filosofía de la liberación la teoría filosófica está unida directa e indisolublemente a la praxis" (p. 669), y que el filósofo de la liberación se identifica con el pueblo para conceptualizar y explicitar racionalmente su proyecto de liberación.

Sánchez (1999) también sostiene que es complicado definir la filosofía de la liberación, pues es una corriente sumamente heterogénea. En consecuencia, afirma que sólo se puede definir en forma descriptiva:

> Casi de forma descriptiva diremos que es un movimiento filosófico contemporáneo, surgido en América Latina oficialmente a principios de la década de los setenta en Argentina, y que

> va a dedicarse a desarrollar una serie de temas comunes entre sus miembros, relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural, entre otros. (p. 46)

Para Fornet-Betancourt (1992), la filosofía de la liberación es un intento consecuente por reubicar la reflexión filosófica en el contexto y en la cultura de América Latina:

> Ya sabemos que, a nivel general, esas nuevas referencias se buscan en el contexto y en la cultura de América Latina. Sabemos también cuál es el diagnóstico que han merecido el contexto y la cultura de América Latina en general: dependencia e inautenticidad. (p. 45)

Ahora bien, de acuerdo con la exposición de Fornet-Betancourt (1992), la filosofía de la liberación no se refiere a la cultura latinoamericana en general, sino "que busca su reorientación en el recurso de la *cultura popular*" (p. 45). Se trata, pues, de salir de la cultura de la dominación y beber de la historia de la resistencia latinoamericana:

> Es en esta *cultura popular*, que es en cierto modo lo contrario de la cultura oficial de la dominación, donde se cree encontrar una reserva humana, ética, cuya expresión es la resistencia. La historia de la dominación es también una historia de resistencia; el pueblo resiste en nombre de valores, mitos y símbolos que experimenta como raíz de su identidad. Ésta es la fuente en la que quiere beber la filosofía de la liberación. (p. 46)

Fornet-Betancourt (1992) afirma que algunos de los problemas filosóficos que enfrenta la filosofía de la liberación desde sus orígenes son: la concepción del conocimiento filosófico, la desprivatización del sujeto del conocimiento y la determinación del sujeto histórico de la filosofía, la redefinición de la «filosofía primera» en términos de «política». En consecuencia, el autor sostiene que la filosofía latinoamericana problematiza la concepción tradicional de la filosofía:

> Se puede comprender que la 'filosofía latinoamericana' ha alcanzado en nuestros días un nivel de problematización en el que no solamente está en juego su posibilidad de desarrollo cabal como filosofía contextualizada e inculturada, sino también la apertura de una perspectiva cuyo reconocimiento implicaría la revisión de la concepción tradicional de la

> filosofía en general, ya que con ello se aceptaría el principio de que filosofía sería siempre la forma de un saber inculturado. De modo que el estado actual de la cuestión de la 'filosofía latinoamericana' refleja, en verdad, un problema que no es regional y nos atañe a todos los que hacemos filosofía. (p. 48)

El segundo momento clave en el debate sobre la identidad latinoamericana es el resultado de la toma de conciencia de la opresión que el capitalismo ejerce en Latinoamérica, de los esfuerzos por gestar una identidad latinoamericana original y de las propuestas filosóficas del mexicano Leopoldo Zea y del peruano Augusto Salazar Bondy. Aunque la filosofía de la liberación se elaboró en casi todos los países de la región, se desarrolló sobre todo en Perú, Ecuador y Argentina. No sólo es una corriente heterogénea que opta por la liberación de los estratos más desfavorecidos del pueblo latinoamericano, sino que cuestiona la concepción tradicional de la filosofía. Ella, por tanto, es una reorientación que pretende renovar el proyecto de la filosofía latinoamericana. De ahí que, en los siguientes apartados, se expongan sus orígenes políticos y filosóficos, sus tendencias, características y límites.

a. Orígenes políticos y científicos

Fornet-Betancourt (1992) afirma que los orígenes histórico-políticos de la filosofía de la liberación son el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, el peronismo o Movimiento Nacional Justicialista –un movimiento populista que estalló en Argentina durante 1946, con la asunción al poder de Juan Domingo Perón, e intentó afianzarse en el poder en 1973, con la victoria del Frente Justicialista– y la organización de movimientos populares de oposición a las dictaduras militares y políticas en América Latina.

Asimismo, Fornet-Betancourt (1999) sostiene que la filosofía de la liberación surgió gracias al "desarrollo de una nueva ciencia social latinoamericana que, bajo la impronta de las innovaciones del proceso revolucionario cubano, se lanza a buscar una nueva interpretación para la realidad histórica del continente" (p. 91). Según el autor, las nuevas ciencias sociales reaccionaron en contra de las concepciones que tenían como base la sociología funcionalista norteamericana y que comprendían el subdesarrollo como "una fase o estadio 'natural' en la historia de los pueblos" (p. 91). Los reaccionarios aseguraban que el

subdesarrollo no es un “estado ‘natural’, sino el resultado de un largo proceso histórico marcado por la dominación colonialista” (p. 91), tal como se expone más adelante.

Beorlegui (2004), por su parte, insiste en que la filosofía de la liberación es el resultado de la toma de conciencia de la opresión que ejercía el capitalismo dependiente en América Latina. Él asegura que tal convicción se afianzó cuando un grupo de economistas iberoamericanos propuso la «teoría de la dependencia», según la cual “el subdesarrollo no es natural, sino consecuencia lógica de la dependencia colonial secular, y resultado, por consiguiente, del orden internacional” (p. 680). Díaz (2001) también sostiene que la filosofía de la liberación surgió como una reacción en contra de la sumisión de los países latinoamericanos al capitalismo. Según él, “tal filosofía resultó ser una etapa cualitativamente nueva, debido a la madurez de su autoconciencia nacional y social, que se expresó como antiautoritaria, antioligárquica y antiimperialista por su gran contenido socio-político” (p. 68).

Según Beorlegui (2004), hacia la década de 1970, la economía de la mayoría de los gobiernos latinoamericanos dependía de los préstamos que adquiría de entidades financieras de los países desarrollados, pues carecían de liquidez y debían afrontar la caída de los precios de las materias primas, que siguió a la crisis del petróleo en 1972. En este contexto, de acuerdo con la exposición del autor, surgieron movimientos y partidos populistas que intentaron modernizar la industria para fortalecer la economía latinoamericana y luchar contra el endeudamiento. No obstante, la crisis se agravó y, con ella, aumentó el sometimiento a los modelos económicos de los países desarrollados:

> Pero la crisis de los precios de las materias primas supuso la quiebra del prestigio de los populismos (burguesía con el apoyo del pueblo). De este modo, las burguesías se vieron situadas contra la pared, y tuvieron que elegir entre dos alternativas: oponerse al capitalismo primermundista, por lealtad a su nación, o traicionar a su nación y venderse al capital de la metrópoli, defendiendo al mismo tiempo sus propios intereses económicos. La elección no era en realidad difícil: se venden a los que les van a asegurar una importante ganancia económica y su propia supervivencia. (Beorlegui, 2004, p. 674)

Este contexto, según explica Díaz (2001), permitió que los filósofos de la liberación teorizaran sobre los problemas fundamentales de la sociedad latinoamericana y, sobre todo, que buscaran alternativas a la dependencia con base en los avances del pensamiento social, económico y político.

b. Antecedentes filosóficos

Beorlegui (2004) sostiene que aunque los orígenes inmediatos de la filosofía de la liberación están en las propuestas del mexicano Leopoldo Zea y del peruano Augusto Salazar Bondy, sus antecedentes se retrotraen a las inquietudes de los tres grupos generacionales de pensadores latinoamericanos que les precedieron. Leopoldo Zea y Salazar Bondy fueron los líderes de la generación de 1950-1960, la cual asumió la tarea de madurar una identidad cultural latinoamericana que venía gestándose desde finales del siglo XIX:

> La tarea de esta generación consistió en asumir el legado de la primera, la de los "patriarcas", y organizar y llevar a cabo el empeño de la segunda de hacer desaparecer el desnivel técnico respecto a la filosofía europea, para así poder plantearse una filosofía original y auténtica, una filosofía que se pudiera denominar "hispanoamericana o latinoamericana" (Beorlegui, 2004, p. 557).

Miró (1974) llama "generación de los patriarcas" o "generación del 98" al grupo de pensadores que inició el proyecto, desde finales del siglo XIX, para no imitar los modelos europeos y gestar una identidad latinoamericana original (p. 13). Al segundo grupo lo llama "generación forjadora" o "intermedia" y se refiere al tercero como "generación técnica" o "joven", la cual divide en las tendencias "regionalista" y "universalista" (p. 14).

Beorlegui (2004), acepta la tipificación de Miró y agrega otra distinción en la generación de los patriarcas: el grupo generacional de los pensadores de 1900 y el grupo generacional de 1915:

> Se trata de un grupo generacional diferente [el de 1915] y autónomo del anterior [el de 1900], liderado por J.E. Rodó, puesto que, si decíamos que la mayoría de los componentes de la generación de 1900 tenían casi más un pie en el s. XIX que el XX, y su pensamiento se

> centraba más en superar las rémoras de la mentalidad decimonónica, dominada por la filosofía positivista y sus querencias anglosajonas, este grupo generacional de 1915 es ya una generación genuinamente del s. XX. (Beorlegui, 2004, p. 402)

Según Beorlegui (2004), la generación de 1900 es llamada por algunos autores como la generación «de los patriarcas» o «fundadores» y estuvo integrada por los uruguayos José Rodó (1871-1917) y Carlos Vaz Ferrerira (1982-159), por los argentinos Alejandro Korn (1860-1936) y Rodolfo Rivarola (1858-1942), por el peruano Alejandro Deústua (1849-1945), por los brasileños Farías Brito (1862-1917) y José Pereira (1865-1931), y por el chileno Enrique Molina (1871-1956), entre otros. De acuerdo con Beorlegui, la generación de 1900 sólo aspiró a imitar el pensamiento europeo y centró su atención en la crítica al positivismo; mientras que el grupo generacional de 1915 centró su atención en "la búsqueda de la identidad latinoamericana" (p. 402).

Beorlegui (2004) afirma que la generación de 1915 fue la primera en asimilar el elemento indígena como un componente de la identidad latinoamericana. Según él, dicho grupo entendió a Latinoamérica como "una cultura mestiza, en la que los componentes indígenas son fundamentales e imprescindibles" (p. 402), y comprendió al indígena como "protagonista activo de sus propias reivindicaciones" (p. 408). En consecuencia, afirma que en esta generación surgió el indigenismo, el cual "consiste ya en ver al indio no tanto como elemento folclórico sino como protagonista activo de sus propias reivindicaciones", y tiene como base "una concepción mestiza de la sociedad" y la "superación del elitismo de la raza blanca" (p. 408). De acuerdo con este autor, la generación de 1915 también se caracterizó por haber superado el positivismo; por haberse abierto a las corrientes en que predominaba lo metafísico, irracional, intuitivo e historicista; por haber tomado como punto de partida de su reflexión el circunstancialismo, perspectivismo y raciovitalismo del filósofo español Ortega y Gasset; y por haber emprendido una renovada búsqueda de la identidad latinoamericana.

De acuerdo con Beorlegui, este grupo tuvo tres núcleos de pensamiento: México, Argentina y Perú. Este autor afirma que los pensadores más importantes del núcleo mexicano fueron Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1982-1959) y Alfonso Reyes (1889-1959); que el más influyente del núcleo argentino fue el filósofo Coriolano Alberini (1886-

1960); y que los tres pensadores más significativos del núcleo peruano fueron José Carlos Mariátegui (1894-1939), Haya de la Torre (1895-1979) y Víctor Belaúnde (1883-1967).

Ahora bien, más allá de la distinción entre el grupo generacional de 1900 y el de 1915, conviene insistir en que fue a inicios del siglo XX cuando brotaron los primeros intentos de generar una identidad latinoamericana original. Asimismo, es importante para la historia del pensamiento latinoamericano el que en esta época haya surgido el indigenismo, pues éste supuso una ruptura –aunque no del todo radical– con la comprensión folklorista del indígena.

La segunda generación o de los «forjadores», de acuerdo con Beorlegui (2004), se preocupó por "ponerse a la altura de Europa, esto es, alcanzar los mecanismos técnicos necesarios para filosofar con autenticidad desde su circunstancia iberoamericana" y "preparar para el logro completo de este objetvo a la generación siguiente" (p. 485). Según este autor, la diferencia entre los patriarcas y los forjadores es su posición ante la filosofía europea y el empeño en gestar una filosofía latinoamericana auténtica, original y autónoma:

> La generación anterior [la de los patriarcas] daba por hecho que la normalización de la filosofía latinoamericana pasaba por la imitación de la filosofía europea, la única que podía se [sic] considerada tal. En cambio, esta nueva generación [la de los forjadores] acepta la filosofía europea como el ámbito en el que surge la filosofía, pero no la ven [sic] ya como un producto único y cerrado, sino como uno más, considerando que se puede llegar a filosofar de un modo similar pero con originalidad, desde la propia circunstancia latinoamericana. De ahí que piensen que es posible una filosofía latinoamericana original, auténtica y autónoma. (Beorlegui, 2004, pp. 487-488)

Miró (1974) también asegura que con la generación intermedia despertó y se constituyó en proyecto el anhelo de desarrollar una filosofía auténticamente latinoamericana, y afirma que por eso "merece ser llamada la 'generación forjadora'" (p. 50). Además, explica que este grupo es doblemente forjador porque también aseguró el éxito de la empresa "forjando una generación de discípulos […] capaz de cumplir el proyecto" (p. 53).

De acuerdo con Beorlegui (2004), la segunda generación se configuró en torno a México, Argentina y Venezuela; alrededor del filósofo mexicano Samuel Ramos (1897-1959), y de los españoles radicados en América Latina José Gaos (1900-1969), Juan David García Bacca (1901-1992) y Francisco Romero (1981-1962). De los anteriores, según expone Beorlegui (2004), fue Romero quien tuvo mayor conciencia del proyecto latinoamericano:

> Francisco Miró Quesada considera que Romero fue el primer pensador que adquiere conciencia del proyecto latinoamericano de filosofar. […] Uno de los objetivos de su quehacer intelectual consistiría en la toma originaria de esta conciencia, para contagiarla a las generaciones siguientes. Eso es lo que le hace merecedor, según Miró Quesada, del título de 'forjador' y de 'normalizador' de la filosofía latinoamericana. (p. 544)

El grupo generacional de 1950-1960 o tercera generación, según sostiene Beorlegui (2004), pretendió llevar "a su maduración y logro definitivo" los esfuerzos de los patriarcas y forjadores "para conseguir una identidad cultural latinoamericana" (p. 557). Sin embargo, hubo dos tendencias en esta empresa: la afirmativa y la asuntiva. Miró (1974) explica que, aunque toda la generación reconoció la autenticidad de la meta del movimiento, los primeros sostuvieron que "la autenticidad puede ya realizarse, y en verdad está realizándose" y que los segundos argumentaron que su realización "se sitúa aún en el futuro" (p. 80). Beorlegui (2004) explica ambas posiciones con las siguientes palabras:

> La postura asuntiva entiende que no es posible de momento la realización de esa filosofía auténtica, y demoran la realización para un futuro más o menos cercano. Y es que entienden que la función del filósofo se limita sobre todo a asumir la filosofía universal, o en filosofar al estilo como lo han hecho los autores más representativos de la historia de la filosofía universal, es decir, la europea. […] Muy diferente es la actitud de la postura afirmativa, en la medida en que consideran que están preparados ya para filosofar con originalidad, se lanzan sin más a ello, puesto que el filosofar autóctono consiste para ellos en hacerlo desde la propia situación y circunstancia, y en diálogo con ella. Entienden que hacer filosofía auténtica no consiste en imitar a Europa, sino en realizar otro tipo de filosofía diferente, desde la propia situación y al calor de los problemas específicos de su cultura. (pp. 558-559)

Ahora bien, según explica Beorlegui (2004), el grupo más numeroso fue el de la postura asuntiva, mientras que el más compacto fue el de la afirmativa. Quienes asumieron la postura afirmativa comprendieron que es necesario dejar de imitar la tradición filosófica occidental y propusieron filosofar desde las situaciones concretas del continente latinoamericano; en este grupo, por tanto, se observa una valoración positiva de la cultura latinoamericana, ya que encuentran en ella un punto de partida para el quehacer filosófico. Quienes asumieron la postura asuntiva, en cambio, se adscribieron a las diferentes escuelas de pensamiento europeas y norteamericanas, entre ellas la filosofía analítica, idealista, existencialista y marxista.

Beorlegui (2004) sostiene que el grupo de la postura afirmativa se empeñó en filosofar desde la problemática latinoamericana y que sus principales exponentes en México fueron Leopoldo Zea, el grupo Hiperión y Octavio Paz; en Perú, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quezada; y en Argentina, Arturo Andrés Roig. Asimismo, expone que "del pequeño pero significativo grupo de los que forman parte de la corriente afirmativa es de donde surgirá, a finales de la década de los sesenta, la filosofía de la liberación" (p. 357). Se puede afirmar, por tanto, que la filosofía de la liberación surgió de aquél grupo que se consideró preparado para filosofar con originalidad, desde la situación y circunstancias latinoamericanas.

c. Orígenes filosóficos inmediatos

Beorlegui (2004) sostiene que los antecedentes inmediatos de la filosofía de la liberación "se hallan en dos escritos de A. Salazar Bondy y de Leopoldo Zea, y en la polémica que mantuvieron entre ambos" (p. 686). Las propuestas de estos pensadores constituyen, según este académico, los dos "focos precursores" de la corriente (p. 690).

Fornet-Betancourt (1992) ubica el debate entre 1968 y 1970 y explica que se desarrolló "en torno a la cuestión de la posibilidad de una filosofía auténtica en América Latina" (p. 92). Beorlegui (2004) coincide con el anterior y afirma que uno de los aspectos más estudiados de la polémica entre ellos es el cuestionamiento sobre la autenticidad y originalidad de la filosofía iberoamericana, pues usualmente suelen dominar dos posiciones

extremas: “la de quienes defienden que sólo es filosofía auténtica la europea, y la de quienes consideran que sólo será auténtica una filosofía hecha en Iberoamérica si logra convertirse en filosofía iberoamericana, subrayando el adjetivo” (p. 598).

Fornet-Betancourt (1992), Cerutti (1983) y Beorlegui (2004) coinciden en que la polémica entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea inició en 1968, cuando el primero dictó una serie de conferencias en México, que luego fueron publicadas bajo el título *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. En dichas conferencias, Salazar Bondy se plantea y resuelve tres interrogantes: “a) Si ha habido o no una filosofía de nuestra América. b) En caso negativo, si podría haberla y en qué condiciones. c) Hasta qué punto tiene sentido y valor tomar como tema u objeto privilegiado de atención filosófica la realidad latinoamericana” (Beorlegui, 2004, p. 687).

Salazar Bondy, de acuerdo a la exposición de Beorlegui (2004), concluyó que no ha existido una filosofía latinoamericana, pues nunca se desarrolló un movimiento original y auténtico sino que “sólo ha habido recepción y mera repetición de diversas oleadas de pensamiento europeo” (p. 687). Además sostuvo que es necesario romper “con el sistema de dominio, subdesarrollo, dependencia y enajenación” (p. 687) antes de producir un pensamiento libre y liberador. Finalmente, concluyó que la reflexión sobre Latinoamérica es imposible, pues esta es una comunidad “desintegrada y sin potencial” (p. 687). Salazar Bondy, citado por Cerutti (1983), afirmó:

> No nos extrañe que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una realidad defectiva es difícil que tienda a ser la consagración de la pérdida de sí, un pensar trascendente pero sin sustancia ni efecto en la historia, una mediación extraña al destino de los hombres que la alimentan con su iniquidad reflexiva. (p. 164)

Fornet-Betancourt (1992) y Beorlegui (2004) afirman que Zea reaccionó contra los planteamientos de Salazar Bondy en 1969, con la publicación del ensayo *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. En él, Zea escribió que sí ha existido una tradición

de pensamiento auténticamente latinoamericano y afirmó que el pasado y futuro tienen sentido sólo cuando se asume y valora el pasado. Según él, “la reflexión misma sobre este punto supone responder a la pregunta de modo afirmativo, puesto que se está ya iniciando un discurso filosófico sobre una problemática iberoamericana” (Beorlegui, 2004, pp. 597-598). De acuerdo con Beorlegui (2004), “Zea se sitúa en una posición intermedia, entendiendo que la filosofía iberoamericana no tiene que buscar ser peculiar, sino que tiene que filosofar sobre lo específico de la circunstancia iberoamericana” (p. 598). El filósofo mexicano, según la exposición de este autor, propuso que la noción de una filosofía original y universal es posible porque pretende encontrar soluciones universales a problemas de realidades concretas.

La segunda fase de la polémica, según explica Beorlegui (2004), se produjo en 1973, durante un encuentro filosófico en Argentina al que ambos asistieron por ser los expositores principales. De acuerdo con Cerutti (1983), se trata de la Tercera Jornada de Filosofía de San Miguel, en la Facultad de Filosofía de los jesuitas de la Universidad del Salvador, en Argentina; en la que Salazar Bondy abrió el campo teórico en torno al cual girará el debate posterior al preguntar “qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación” y Zea “reafirmó la necesidad de asumir el pasado en forma plena y consciente” (p. 166).

De acuerdo con Fornet-Betancourt (1992), el mérito de Salazar Bondy consiste en “haber descubierto que el debate en torno a la autenticidad de la filosofía en América Latina tiene que ser planteado en un ámbito más amplio que el filosófico en sentido estricto” (p. 41), y el haber propuesto centrar la atención en la cultura latinoamericana. Según la exposición de Fornet-Betancourt (1992), las características principales del enfoque de Salazar Bondy son dos: a) el establecimiento de un vínculo entre la inautenticidad de la cultura y la realidad político-social de América Latina, y b) el señalamiento del subdesarrollo como causa de esa inautenticidad:

> Característica de la novedad del enfoque de Salazar Bondy es, asimismo, la conexión que se establece entre el fenómeno de la inautenticidad de la cultura y la realidad político-social de los países latinoamericanos; la cual expresa además una relación de causalidad porque se nos

> dice que, en el fondo, la causa de la inautenticidad cultural es el subdesarrollo económico, entendido lógicamente no en el sentido fácil de falta de desarrollo, sino en su sentido fuerte de resultado de un largo proceso histórico de dependencia y dominación. (p. 41)

De ahí que Fornet-Betancourt (1992) afirme que el planteamiento de Salazar Bondy haya reformulado la cuestión por la filosofía latinoamericana; pues, en la propuesta del peruano, la filosofía encontró "una posibilidad histórica de integrarse en el movimiento general socio-político de cancelación del subdesarrollo" (p. 43). En consecuencia, se puede afirmar que fue él quien sentó las bases teóricas para formular el problema de una filosofía latinoamericana de la liberación[3].

Ahora bien, según la exposición de Beorlegui (2004), "la prematura muerte de Salazar Bondy" en 1974 abortó la discusión con Zea (p. 689). Sin embargo, es poco probable que la disputa en sí pudiese haber sido más fecunda; pues según explica Helio Gallardo, citado por Cerutti (1983), Zea no asumió desde el inicio el cuestionamiento de Salazar porque los supuestos de ambas posturas son diferentes: "una lectura atenta […] hace evidente que las categorías de autenticidad que usan […] poseen diferente intención y no son en gran medida irreductibles la una a la otra" (p. 165). Beorlegui (2004) también sostiene que durante la primera etapa de la polémica cada autor partió "de presupuestos apreciativos diferentes" (p. 688). Además, explica que, tras la muerte de Bondy, Zea dio "por zanjada la polémica, reiterando su opinión de no ser posible desatender el pasado filosófico a la hora de plantearse un auténtico modo de filosofar latinoamericano" y calificó de "tolerables las opiniones (por rectificables) de Salazar Bondy" (Beorlegui, 2004, p. 689).

Según Fornet-Betancourt (2004), el nacimiento de la filosofía de la liberación no sólo fue fruto de la polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea, sino también de los postulados de la filosofía crítica europea, es decir, de "aquellas corrientes filosóficas en las que Europa

---

[3] Conviene aclarar que, según explica Fornet-Betancourt (2004), Salazar Bondy empleó el término «filosofía de la liberación» sólo durante las Jornadas de San Miguel, que se celebraron en Argentina durante 1973. De modo que, aunque sentó las bases teóricas de la filosofía de la liberación, no fue el promotor explícito del movimiento o su fundador.

cuestiona el rumbo de su propia reflexión filosófica" (p. 93). El autor sostiene que las corrientes europeas que influyeron en la filosofía de la liberación son las teorías raciovitalistas de Ortega y Gasset, la fenomenología de Husserl y Lévinas, el existencialismo de Heidegger y Sartre, y las publicaciones de la primera generación de la escuela de Frankfurt. Sin embargo, advierte que "si fueron importantes las influencias de estas corrientes filosóficas europeas, las influencias más decisivas vinieron del propio continente latinoamericano" (p. 677). Sobre todo, según explica Beorlegui (2004), el endeudamiento, la pobreza y dependencia del continente y, al mismo tiempo, los movimientos "que invitaban a comprometerse en la superación de la dependencia y conseguir la liberación de los pueblos del llamado Tercer Mundo" (p. 677).

d. Surgimiento y consolidación

Cerutti (1983) sostiene que la filosofía de la liberación surgió oficialmente en Argentina durante el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, que se celebró en Córdoba durante 1971. Sánchez (1999) también sostiene que dicha corriente se oficializó "en 1971 dentro del II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia, Córdoba" (p. 61). Díaz (2001), en cambio, afirma que ésta se originó "en las Semanas Académicas de San Miguel […] de la Universidad del Salvador Argentina, donde se encontraron Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y otros jóvenes profesores" (p. 70). Según él, a partir de 1973, los filósofos argentinos divulgaron una serie de documentos en los que criticaban "a la filosofía europeo-burguesa que ocultaba la dominación de los imperialismos" y proponían una filosofía que fuera "praxis liberadora, real y objetiva" (p. 70).

Beorlegui (2004), por su parte, matiza las afirmaciones de Cerutti y Sánchez; pues aunque reconoce que en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía nació "a la luz del público intelectual la autodenominada filosofía de la liberación" (p. 692), precisa que ésta se "asentó y concretó" durante "las Jornadas de Filosofía de San Miguel, en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador", Argentina (p. 692). Según este autor, las primeras dos jornadas se celebraron en 1971 y la tercera en 1973; y los expositores principales de la tercera jornada fueron Leopoldo Zea, quien disertó sobre «La filosofía latinoamericana como

filosofía de la liberación», y Augusto Salazar Bondy, el cual se refirió a la «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación». Como ya se ha explicado, Leopoldo Zea y Salazar Bondy debatían desde la década anterior sobre la existencia o inexistencia de una filosofía latinoamericana y sus ponencias suscitaron "un interesante diálogo entre los ponentes y los demás filósofos asistentes, publicado también en la revista Stromata" (p. 689).

En una de sus publicaciones más recientes, Fornet-Betancourt también sostiene que la filosofía latinoamericana de la liberación surgió "en 1971" (2004, p. 17). Sin embargo, en una obra anterior afirmó que "está justificado indicar a 1970 como el año en que se origina el movimiento de la filosofía de la liberación" (1992, p. 94), pues "es el año en el que se celebra el Segundo Congreso Nacional de Filosofía". Ahora bien, si se tiene por cierto lo expuesto por Cerutti (1983), Sánchez (1999) y Beorlegui (2004), el Segundo Congreso Nacional de Filosofía se celebró en 1971 y no en 1970, como dice el cubano. En todo caso, al margen de la imprecisión en la fecha, Fornet-Betancourt argumenta que fue en este congreso cuando se formó "un grupo de filósofos que, rompiendo con la línea oficial, deciden enfocar su reflexión desde la perspectiva de la liberación latinoamericana" (1992, p. 94).

Ahora bien, tras su surgimiento en 1971, el movimiento se extendió en América Latina durante los primeros cinco años de esa década. De acuerdo con Sánchez (1999), la filosofía de la liberación se popularizó hacia 1974 en Argentina, México, Perú y Ecuador. Según Cerutti (1983), el Encuentro de Filosofía de Morelia, celebrado en México hacia 1975, aceleró la propagación de la corriente en la región con la redacción de la *Declaración de Morelia: Filosofía e Independencia*. Según Díaz (2001), en la declaración se expuso el contexto de dominación y la necesidad de un proyecto de liberación:

> [La declaración] definió a los pueblos latinoamericanos como dependientes –situación que une y condiciona la solidaridad de las fuerzas patriótico-democráticas–, explicó la liberación como el proceso que restablece la justicia histórica, pisoteada por colonizadores y neocolonizadores, propuso incluir a los pueblos en desarrollo dentro del concierto mundial y en la Humanidad como totalidad –para luchar, no sólo por la independencia de las naciones, sino también por la liberación social del hombre–, exigió el reconocimiento de la historicidad de América Latina –la cultura que asimila los valores de la cultura occidental para ampliarlos

a toda la humanidad–, y anunció el comienzo de una nueva civilización. (Díaz, 2001, pp. 70-71)

En síntesis, puede decirse que la filosofía de la liberación surgió oficialmente en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, que se celebró en Córdoba, Argentina, durante 1971. El movimiento se asentó y concretó en las Jornadas de Filosofía de San Miguel, sobre todo en la tercera; pues en ella Zea y Salazar Bondy continuaron el debate, que iniciaron una década atrás, sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana e, indirectamente, consolidaron las bases teóricas de la filosofía de la liberación. Además, como ya se ha señalado, Bondy empleó por primera vez el término «filosofía de la liberación» en esa jornada. A partir de esa fecha, el movimiento se extendió en América Latina entre 1971 y 1975. En los siguientes apartados se exponen los dos sectores en que se cristalizó el movimiento, sus características y la crítica de Raúl Fornet-Betancourt a este giro decisivo en la historia de la filosofía latinoamericana.

e. Corrientes

Cerutti (1983) explica que las diferentes corrientes de filosofía de la liberación se pueden aglutinar en dos sectores, según su relación con las tendencias populistas del presidente argentino Juan Domingo Perón, quien asumió el poder del Frente Justicialista de Liberación en 1946. Al primero le denomina “sector populista” (p. 205) y al segundo “sector crítico del populismo” (p. 218). Según un documento citado por Iturrieta (1990), “el peronismo nació a la vida política y social con la misión de construir una nueva Argentina, moderna, industrial e independiente” (p. 167), pero devino en una serie de dictaduras militares que fracasaron hacia la mitad del siglo XX, cuando cayeron los precios de las materias primas por la desaceleración del crecimiento económico mundial y el alza de los precios internacionales de los hidrocarburos y sus derivados.

Sánchez (1999) acepta la división de Cerutti y sostiene que Enrique Dussel, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch y Osvaldo Ardiles pertenecieron al grupo de los populistas y explica que su objetivo era “constituir una alternativa académica que fuese expresión de la ideología populista-peronista, adhiriéndose, cada uno de ellos, a alguna de las

variantes que presentaba su proyecto político" (pp. 74 y 75). De acuerdo con la exposición de Sánchez, los integrantes del sector crítico fueron "Manuel Ignacio Santos, Severino Croatto, Arturo A. Roig, […] Cerutti y algunos esbozos críticos de Juan G. Wille, Gustavo Ortiz y Hugo Ortega Cazenave" (p. 75). Beorlegui (2004) agrega a este sector a Leopoldo Zea, José Severino Croatto y Manuel Ignacio Santos.

Según explica Sánchez (1999), los peronistas fueron expulsados del poder en 1976 por un golpe militar de ultra derecha y, en consecuencia, "casi todo el mundo pasó a ser sospechoso de izquierda" (p. 105). La mayoría de los primeros filósofos de la liberación salieron de Argentina y "se desconectaron del grupo, forzada o voluntariamente" (p. 113). El grupo, por tanto, se desintegró:

> No se libraron ni los miembros del sector crítico del populismo, ni aquellos populistas que se dieron cuenta de la importancia que la cuestión social poseía para la consecución de la liberación. Mientras algunos tuvieron que buscar obligadamente la salida del exilio, otros, exentos de sospecha, decidieron soportar las dictaduras, incluso casando con sus atroces programas. Esto motivó que se perdiera el contacto entre quienes hablaban de una filosofía de la liberación homogénea. La supuesta generación se quedó en nada. (Sánchez, 1999, p. 105)

Sin embargo, de acuerdo con Sánchez (1999), la filosofía de la liberación no desapareció tras el golpe; pues aunque los sectores primigenios se desintegraron, Enrique Dussel se refugió en México y "no cejó en el empeño de establecer una filosofía de la liberación para toda América Latina" (105). Según este autor, dado que la filosofía de la liberación adquirió en la década de 1970 dimensiones continentales –como lo demuestra la celebración del Encuentro de Filosofía de Morelia en 1975–, diversos intelectuales latinoamericanos la han estudiado y han adoptado algunas de sus propuestas:

> Muchos han sido los que, por otra parte, se han ido incorporando a la filosofía de la liberación desde su nacimiento. Entre otros, […] Alejandro Serrano Caldera, Carlos Paladines, Sirio López Velasco, Roque Zimmermann, Germán Martínez Argote, Mario Magallón Anaya, Enrique J. Gurriá, Hugo Biaggini, Antonio Sidekum, Pablo Guadarrama, Oscar Agüero, Gilberto Pérez Villacampa, Yamandú Acosta, Raúl Fornet-Betancourt, los norteamericanos Oscar Martí, David Croker, Ofelia Schutte, Christine Morkovsky, James Marsh, el israelita

> Tzvi Medín, el checoslovaco Zdenék Kourím, el alemán Gregor Sauerwald, el austríaco Hans Schelkshorn, los españoles Francisco Lizcano y José Luis Gómez-Martínez. (p. 115)

Además de esta división de carácter político, Cerutti (1983) propone otra clasificación de las corrientes en la filosofía de la liberación latinoamericana. Según él, es posible señalar cuatro corrientes básicas: ontologista, analéctica, historicista y problematizadora. El autor sostiene que las corrientes ontologista y analéctica deben ubicarse en el sector populista de la filosofía de la liberación. Según Beorlegui (2004), esto se debe a que ambas "empezaron su andadura intelectual haciendo referencia a lo popular como sujeto y objeto de la liberación y de la reflexión filosófica" (p. 697). Asimismo, Cerutti (1983) afirma que las corrientes historicista y problematizadora pertenecieron al sector crítico, ya que rechazaron o criticaron el populismo. Beorlegui (2004) concluye que el sector crítico centró "su quehacer en una labor historiográfica" y "enfatizó la dimensión epistemológica de la filosofía de la liberación". De acuerdo con Sánchez (1999), estos sectores fueron dos centros de gravitación de la filosofía de la liberación:

> Uno referido al tema de la liberación abordada desde una filosofía considerada nueva y original, fundante de toda forma de conocimiento y de acción, que rompía con las ontologías europeas del ser, y abierta a un horizonte denominado Exterioridad. El otro centro caracterizado, a pesar de la heterogeneidad y dispersión de sus componentes, además de por ser contrario a toda esta forma de ejercer el pensamiento, considerado instrumento de fundamentación del extremadamente ideológico discurso populista, por no querer adquirir el rótulo de la liberación como un objeto subordinado a una teoría. (p.75)

Beorlegui (2004) acepta las cuatro divisiones propuestas por Cerutti y agrega otras dos: la línea de Ignacio Ellacuría y la de Franz Hinkelammert. Fornet-Betancourt (1992), a diferencia de los anteriores, propone dos "líneas o tendencias fundamentales que son representativas de su desarrollo hasta la fecha" (pp. 96-97). Según él, la primera tendencia es aquella que recurre a la sabiduría popular para elaborar sus mediaciones teórico-simbólicas, mientras que la segunda es aquella que logra éstas a partir de las categorías del marxismo:

> Dentro del movimiento de la filosofía de la liberación han cristalizado, sobre todo, dos líneas o tendencias fundamentales […]. La primera de ellas puede ser definida como aquella que

> elabora sus mediaciones teórico-simbólicas mediante el recurso de la sabiduría de la *cultura popular*. Sería pues, en forma más breve, la corriente del *ethos* o *cultura popular*. La otra vendría definida por el esfuerzo de lograr las mediaciones recurriendo más bien al mundo categorial de un análisis social de proveniencia marxista. (p. 71)

Las corrientes o tendencias propuestas por Cerutti (1983), Beorlegui (2004) y Fornet-Betancourt (1992) sugieren que el recurso a la sabiduría de la cultura popular y el afán de superar la opresión que ejerce el capitalismo definen el carácter de la heterogénea filosofía de la liberación. En el siguiente apartado se expone éste y otros rasgos del "complejo marco conceptual, con heterogeneidad de corrientes y líneas de pensamiento dispares" (Sánchez, 1999, p. 48) que constituye a la filosofía de la liberación.

f. Características y consecuencias

Beorlegui (2004) afirma que la principal característica de la filosofía de la liberación es la heterogeneidad. Según él, "cada grupo, o incluso cada autor, entiende a su modo lo específico de un filosofar liberador, su modo de legitimarlo o fundamentarlo, y los autores o corrientes de pensamiento sobre los que apoya su peculiar modo de filosofar" (p. 694). Además, Beorlegui identifica otras cinco características "muy generales, y un tanto superficiales" (p. 694): a) la "conciencia de la dependencia económica, social y cultural de América Latina, respecto a las naciones del Primer Mundo" (p. 694); b) la convicción de que "la 'filosofía' tiene que hacerse desde el análisis y compromiso con la propia situación latinoamericana", y la certeza de que el filosofar es un "instrumento de iluminación teórica de la praxis o acción liberadora" (p. 694); c) la diversidad de posturas o propuestas a partir de la situación concreta de la región; d) la diversidad de métodos filosóficos que sirven de base para cada corriente; y e) "la utopía liberadora a la que todos apuntan" (p. 694), aunque difieran en el sujeto de la liberación.

Sánchez (1999) afirma que la filosofía de la liberación también se caracteriza por haberse alzado contra la cultura europea y, "paradójicamente", por haber encontrado en una "porción de su filosofía" el "principal manantial" para algunos de sus planteamientos (p. 88). Según Fornet-Betancourt (1992), la filosofía de la liberación se caracteriza por ser "un

intento consecuente por reubicar la reflexión filosófica buscando nuevas referencias para determinar en un sentido nuevo su labor reflexiva", sobre todo a partir del recurso a "la cultura popular" (p. 45). Dicha cultura, explica el autor, es contraria a la cultura oficial de dominación y, en consecuencia, es "una reserva humana, ética, cuya expresión es la resistencia […] en nombre de valores, mitos y símbolos que experimenta como la raíz de su identidad" (p. 45).

Según Fornet-Betancourt (1992), el surgimiento de una filosofía con tales características ha suscitado al menos cinco problemas filosóficos: a) la concepción del conocimiento filosófico, b) la desprivatización del sujeto de conocimiento, c) la nueva determinación del sujeto histórico de la filosofía, d) el tránsito de la filosofía como ciencia a la filosofía como sabiduría y e) la redefinición de la «filosofía primera» en términos de política y de acción práctico-reflexiva.

Fornet-Betancourt (1992) sostiene que la filosofía de la liberación no puede avanzar en su acercamiento a la cultura popular sin problematizar la concepción tradicional del conocimiento filosófico. Para él, tal acercamiento supone superar el modelo de razón de la tradición occidental hegemónica, para alcanzar un modelo en el que la vigencia del concepto no riña con la validez de un símbolo o mito:

> Ponerse a la escucha de la *cultura popular* con sus ritos, mitos y símbolos, exige necesariamente una radical reorientación del conocer filosófico; reorientación que calificamos de radical porque no sólo se trata de reconciliar teoría y praxis, ni de afirmar el primado de lo ético en el acceso a la realidad. Se trata de eso, pero también de mucho más, ya que se intenta superar un modelo de razón que no sabe razonar sin reducir, es decir, sin desrealizar la realidad. Beber en las fuentes de la *cultura popular* indica, pues, la disposición a operar con una noción ampliada de razón en la que la vigencia del concepto no va reñida con la validez del símbolo o del mito. (p. 46)

Otro problema que ha suscitado la concreción de la filosofía de la liberación, según Fornet-Betancourt (1992), es la desprivatización del sujeto del conocimiento; pues en la cultura popular el conocimiento adquiere un carácter comunitario: "en la *cultura popular* y

sus tradiciones, el centro experiencial de vida y de saber tiene su eje en la comunidad, no en el individuo aislado. De aquí, por tanto, un nuevo desafío para la filosofía: aprender a pensar *en, con* y *desde* la comunidad" (p. 46).

Fornet-Betancourt (1992) sostiene que el tercer problema que ha suscitado su constitución es la nueva determinación del sujeto histórico de la filosofía, pues la filosofía de la liberación "parte del convencimiento de que el pueblo latinoamericano, en tanto que sujeto de una *praxis* político-cultural de resistencia, es el verdadero sujeto histórico de la filosofía" (p. 46).Y, como ya se indicó, este sujeto se organiza en comunidad y, en su praxis, hace posible la reflexión filosófica. En otras palabras, ella implica también la postulación del pueblo como sujeto histórico del quehacer filosófico. De lo anterior, Fornet-Betancourt (1992) desprende un cuarto problema, a saber, el tránsito de la filosofía como ciencia a la filosofía como sabiduría:

> De suerte que la postulación del pueblo como sujeto histórico de la filosofía implica también el problema adicional de lo que podemos llamar el tránsito de ésta como ciencia –en el sentido occidental del término– a la filosofía como sabiduría; entendiendo por ésta una forma de filosofía en la que la reflexión se cumple desde una profunda experiencia de inflexión o conversión a lo arcaico-original latente en la tradición de la *cultura popular* en tanto que historia de resistencia. Esto no significa, empero, una escapada hacia lo irracional. La filosofía sapiencial "sabe", pero precisamente por eso sabe usar la razón como una dimensión que tiene límites y que, en cuanto tal, remite a un horizonte todavía más radical y original que la acoge y recoge. (pp. 46-47)

El que el pueblo sea el sujeto histórico de la filosofía supone un quinto problema: la redefinición de la tradicional *prima philosophia* en términos de «política». Según Fornet-Betancourt (1992), la filosofía de la liberación se empalma con la vocación o tendencia ético-política de la filosofía latinoamericana y de concebir la «política» como su manera de hacer *prima philosophia*, pero además pretende hacer valer el reclamo de la justicia debida al pobre:

> Designa más bien la "política" en la perspectiva filosófico-liberacionista, la acción práctico-reflexiva del remontarse al comienzo, al origen de la experiencia de la marginación del pobre

> en el sistema socio-económico vigente, para acusar desde ese margen la injusticia cometida, o si se prefiere, para hacer valer el reclamo de la justicia debida al pobre. (p. 74).

De acuerdo con Fornet-Betancourt (1992) éstos son algunos de los problemas del espectro de cuestiones con que la filosofía de la liberación confronta a la reflexión filosófica en general; de modo que la concreción de la filosofía liberación y la posibilidad de su desarrollo implican la revisión de la concepción tradicional de la filosofía, "atañe a todos los que hacemos filosofía", es "un desafío sobre todo para los filósofos educados en una tradición más o menos eurocéntrica" y plantea el desafío de "intentar ganar la universalidad en filosofía sin hacer abstracción de las diferencias culturales" (p. 48).

Luego de que Sarmiento y Alberdi suscitaran en el siglo XIX el debate sobre la filosofía latinoamericana, los intelectuales de esa región reflexionaron sobre la identidad y especificidad de su quehacer filosófico para proponer una filosofía original y auténtica que pudiera denominarse latinoamericana. En la segunda mitad del siglo XX, Zea y Bondy agudizaron el debate sobre la existencia y las condiciones para el desarrollo de esa filosofía y éste propició el desarrollo de la filosofía de la liberación y centró la reflexión filosófica en torno a la liberación de los pueblos latinoamericanos, desde su ser, circunstancias y sabiduría popular. El resultado fue heterogéneo, pero supuso un giro definitivo que marcó el inicio de la elaboración de una filosofía latinoamericana, que se ocupa de los problemas específicos de la región y se comprende como un instrumento de iluminación teórica de la praxis o acción liberadora. Además, su concreción problematiza la concepción tradicional de la filosofía, cuestiona el sujeto de conocimiento y del sujeto histórico de la filosofía, y plantea la redefinición de la «filosofía primera» en términos de política y acción práctico-reflexiva. Sin embargo, según advierte Fornet-Betancourt (2004), este giro aún no está "a la altura de los desafíos históricos con que los 'nuevos tiempos' confrontan a la filosofía, que son en gran medida de naturaleza intercultural" (p. 13), por lo que considera imprescindible reconocer sus limitaciones y emprender un proceso de autocrítica que le permita hacer justicia a la diversidad cultural de la mayoría de regiones del mundo y, sobre todo, de América Latina. Es por ello que, a continuación, se exponen algunas de las ideas centras de la crítica que el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt hace a la filosofía de la liberación.

1.2. Crítica a la filosofía latinoamericana

Fornet-Betancourt (2004) critica la ausencia de apertura intercultural en la filosofía latinoamericana, a pesar de los reclamos de diversos movimientos sociales de resistencia indígena y afroamericana que tuvieron lugar en 1992, año en el que la cultura hegemónica conmemoró los 500 años de la conquista de América. Según él, en 1992 se puso en evidencia el déficit de interculturalidad en el continente, pues la reorganización de los grupos de resistencia ha devenido en el cambio de "las condiciones de interpretación de la historia y de la cultura en América Latina" (p. 26). Además, en ese año, un número considerable de intelectuales –entre ellos Enrique Dussel– tomó conciencia de que en 1492 no ocurrió un encuentro de dos mundos o de dos culturas, sino que ocurrió "un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena" (Dussel, citado por Fornet-Betancourt, 2004, p. 44). En consecuencia, para el cubano es necesario reformular la filosofía latinoamericana desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y el pueblo afroamericano; no para encubrirlos o violentarlos, sino para aprender a interpretar el mundo desde el «otro» y para construir nuevas formas de universalidad a partir del diálogo intercultural[4].

De acuerdo con Fornet-Betancourt (2004), la crítica desde la interculturalidad no es un reclamo fortuito que se desprende de la difusión de una nueva moda filosófica, sino que es una demanda de justicia cultural que se forjó desde hace siglos en la historia social e intelectual de América Latina. Según el autor, es conveniente comprender que la interculturalidad no es "una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en este caso concreto, en diálogo entre tradiciones filosóficas distintas" (p. 14), sino que "quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir 'sus' referencias identitarias en relación con los llamados 'otros',

[4] De acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), la filosofía intercultural supone rehacer la idea de universalidad; de modo que no se imponga lo propio de una cultura sino que se dialogue con otras tradiciones y se mancomunen las formas de pensar. En este sentido, el diálogo intercultural es un camino por el que la filosofía puede acceder a sí misma y recrearse desde otras perspectivas.

es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos" (p. 14 y 15). En consecuencia, el cubano aclara que por interculturalidad se refiere a una actitud de apertura:

> De ahí que se trate [la interculturalidad] de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la "propia", para leer e interpretar el mundo. (p. 15)

En consecuencia, Fornet-Betancourt (2004) propone un horizonte más radical para el quehacer filosófico. Según él, además de denunciar el eurocentrismo en la tradición filosófica latinoamericana y pensar desde las especificidades de la región, es necesario asumir el desafío del diálogo intercultural en América Latina, renunciar a los proyectos de asimilación cultural y superar la comprensión reduccionista de la historia del continente, la cual presenta una América Latina mestiza y criolla e invisibiliza a los grupos indígenas y afroamericanos. Se trata, pues, de recuperar las tradiciones marginadas por la filosofía académica y de corte eurocéntrico. Al mismo tiempo, consiste en promover modos de pensar contextuales que no se restrinjan a la herencia filosófica occidental moderna e incluyan las formas indígenas de pensar como formas de filosofar.

Para Fornet-Betancourt (2004), es necesario pensar y recrear la filosofía desde las urgencias históricas del siglo XXI, "que son en gran medida de naturaleza intercultural" (p. 13). A pesar de la contextualización e inculturación que han supuesto los momentos clave de la historia de la filosofía latinoamericana, este autor sostiene que son una respuesta insuficiente al desafío de la interculturalidad:

> Mi crítica […] no desconoce el progreso que significa el desarrollo de la filosofía latinoamericana como filosofía explícitamente contextual e inculturada; un progreso que, insisto en ello, también tiene consecuencias positivas para el «descubrimiento» de lo intercultural por la filosofía en América Latina. Mi crítica supone más bien esta transformación contextual de la filosofía en América Latina, cuya expresión viva es justo la filosofía latinoamericana, y, reconociendo su decisiva aportación, quiere hacer notar que es todavía insuficiente como respuesta al desafío de la interculturalidad. (p. 21)

Desde este punto de vista, aunque la filosofía de la liberación se haya desarrollado en un marco de contextualización e inculturación que puede permitir el reencuentro del quehacer filosófico con la historia y cultura latinoamericanas, el autor sostiene que la filosofía latinoamericana no es una expresión rica y viva de la diversidad cultural de América Latina:

> Desde la óptica crítica de la exigencia de la interculturalidad me parece, pues, legítimo señalar que el encuentro entre filosofía y realidad cultural propia que ha favorecido el desarrollo de la filosofía latinoamericana, es un encuentro que tiene que ser visto como limitado e insuficiente porque en él la filosofía no se encuentra con la realidad cultural latinoamericana como expresión de una rica y viva diversidad de culturas sino que la encuentra en forma reducida y "seleccionada". (Fornet-Betancourt, 2004, p. 22)

Fornet-Betancourt (2001) afirma que la filosofía de la liberación –a la que se refiere como el momento cumbre del problema sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana– fue incapaz de superar "el horizonte de su cultura o ámbito cultural correspondiente" (p. 28). Es decir, que se limitó a ser una transformación monocultural de la filosofía, cuando el contexto actual "parece pedir una trans-formación de la filosofía más radical que la que pudiese ser llevada a cabo recurriendo al material crítico de una determinada tradición cultural" (p. 29). Según él, es necesario que ésta experimente una transformación contextual e intercultural que le permita "cumplir mejor su tarea de reflexión crítico-liberadora" (p. 18). En consecuencia, Fornet-Betancourt (2004) sostiene que la filosofía de la liberación –al igual que todas las corrientes de filosofía contextual latinoamericanas que se gestaron a partir del siglo XIX– debe autocriticarse desde una perspectiva intercultural, para concluir si hacen o no justicia a la pluralidad cultural de América Latina.

Según Fornet-Betancourt (2004), la filosofía latinoamericana aún presenta manifestaciones que delatan un uso colonizado de la razón, pues se somete a la visión civilizatoria de la modernidad centroeuropea en los programas de educación nacional y en la formación e investigación filosófica. Asimismo, califica de "precaria apertura intercultural" el que la filosofía latinoamericana se desarrolle exclusivamente en español y portugués, y el que reduzca la realidad cultural de América Latina al definido por la "cultura mestiza" (p.

23). En palabras del autor, “pretender presentar el mestizaje como expresión de la cultura latinoamericana resulta un acto de colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro” (p. 24). El cubano, en consecuencia, critica las interpretaciones unívocas de la historia de la región, que implícitamente proponen la asimilación del indígena y del afroamericano en la Latinoamérica mestiza:

> La historia de América Latina como una única historia de mestizaje, es decir, como la historia de las «comunidades nacionales» que, sobre la base fun-damentalmente del criollo y del mestizo, se van formando desde la colonia, pero sobre todo desde la emancipación política en el siglo XIX en los distintos países latinoamericanos. (p. 29)

Fornet-Betancourt (2004) sostiene que el mestizaje es una forma de asimilación del indígena y del afroamericano “en el proyecto latinoamericano guiado por la matriz latina” (p. 29). En este sentido, el autor critica las interpretaciones que niegan la existencia de los indígenas, pues suponen que han sido vencidos por la conquista y por la constitución de las naciones desde una perspectiva mestiza. Asimismo, sostiene que es necesario asumir “el «descubrimiento» reconocedor de la pluralidad cultural de América Latina en pueblos y culturas vivos que reclaman precisamente la cancelación de los discursos y las políticas que los subsumen demasiado rápido en un mundo mestizo” (p. 31). Sobre todo, porque los sectores clave de ese mundo –es decir la política, economía, educación, religión y administración– no han sido cogobernados sino ostentados por los herederos de la latinidad.

Fornet-Betancourt (2004) afirma que algunos sectores de la filosofía latinoamericana han promovido y promueven “su selectiva y reductora visión de la diversidad cultural de América Latina” y no han iniciado un proceso de “corrección reparadora que la reconcilie, por el diálogo intercultural, con las culturas amerindias y afroamericanas” (p. 31). En consecuencia, asevera que, en términos generales, la filosofía latinoamericana es una filosofía inculturada incapaz de incluir la población afroamericana e indígena del continente:

> […] su arraigo en la historia y en la realidad cultural latinoamericanas es parcial y selectivo porque toma como referencia fundamental para ello la cultura dominante del mundo mestizo y criollo, que no es tan inclusivista como se predica sino fuertemente excluyente e

> impregnada incluso de prejuicios racistas frente al afroamericano y al indígena. Sin olvidar, por supuesto, que es una cultura también machista y que eso se refleja de forma clara en la filosofía latinoamericana que parece reconocer sólo a 'patriarcas' y 'fundadores' en complicidad culpable con la marginación de la mujer en la cultura dominante. (p. 24)

Para Fornet-Betancourt (2004) es indispensable que la filosofía latinoamericana dialogue con las culturas autóctonas de la región e inicie "un proceso que la reconcilie [a la filosofía latinoamericana], por el diálogo intercultural, con las culturas amerindias y afroamericanas" (p. 31). Si bien es cierto que América Latina debe establecer un diálogo intercultural con Europa y otras regiones del mundo, tiene "una deuda de diálogo intercultural consigo misma, tanto en el pasado como en el presente" (p. 36). Apropiarse de la percepción intercultural de la diversidad cultural de la región supone, como ha planteado el filósofo latinoamericano Arturo A. Roig, asomarse a infinitos universos discursivos:

> En textos posteriores, en efecto, Roig se abre a la percepción intercultural de la diversidad cultural en América Latina y supera con ello su propia visión de la misma como diversidad explicable por procesos intraculturales. Así, por ejemplo, en un estudio reciente reconoce que, para la filosofía latinoamericana y su tarea de pensar la cuestión de la identidad en América, se trata de "asomarnos a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del quiché, del aymará, del castellano, del mapudungu, del inglés caribeño, del azteca, del portugués […] y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escritos, y todo ello con un espíritu nuevo". (Fornet-Betancourt, 2004, p. 36)

El caso de Roig no es excepcional. Fornet-Betancourt (2004) sostiene que el giro de la filosofía hacia la interculturalidad es una realidad en América Latina. En concreto, señala que las obras de Diana Picotti, Josef Estermann, Diana de Vallescar, Fernando Ainsa y Fidel Tubino, entre otros autores, conforman una base documental representativa del giro de la filosofía hacia la interculturalidad. Según advierte el autor, aunque gran parte de los trabajos de estos autores son "esbozos, líneas o pistas de trabajo que tienen aún mucho de programático y adolecen incluso de claros vacíos, tanto en lo teórico como en lo práctico", representan un avance en la tarea pendiente de la filosofía latinoamericana: la interculturalización del quehacer filosófico (p. 104).

Si bien es cierto que el surgimiento de la filosofía de liberación ha propuesto la redefinición de la «filosofía primera» en términos de política y acción práctico-reflexiva, y que ha cuestionado la concepción tradicional del sujeto de conocimiento y del sujeto histórico de la filosofía; ésta no superado la tradición monocultural y eurocéntrica que le ha impedido reformularse desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y el pueblo afroamericano. Según Fornet-Betancourt (2004), a lo largo de su historia, la filosofía latinoamericana ha privilegiado el pensamiento blanco o mestizo en la región, ha marginado otras formas de interpretar la realidad y ha hecho abstracción de las diferencias culturales. De ahí que, según él, sea necesario iniciar "un proceso que la reconcilie, por el diálogo intercultural, con las culturas amerindias y afroamericanas" (p. 31). Para iniciar tal proceso, de acuerdo con el filósofo cubano, en necesario llevar a cabo una transformación intercultural de la filosofía que descentre la reflexión filosófica de la tradición predominante, aspire a una universalidad que no sea definida unilateralmente y haga justicia a la diversidad cultural que se ve amenazada por las tendencias homogeneizantes de la globalización neoliberal y de todos aquellos discursos que excluyen las diferencias.

Con la intención de aclarar la perspectiva desde la que Fornet-Betancourt cuestiona la filosofía latinoamericana, en el siguiente capítulo se expone su itinerario filosófico y, en capítulo tercero, se esbozan las características de la transformación intercultural de la filosofía que propone –tanto para América Latina como para el resto del mundo–, para que ésta "sea realmente capaz de estar a la altura de las exigencias de su tiempo y de asumir su tarea histórica de contribuir con la liberación de la humanidad" (Fornet-Betancourt, 2001, p. 18).

Capítulo II

Itinerario filosófico de Raúl Fornet-Betancourt

Beorlegui (2004) afirma que el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt nació en 1946 en la provincia de Holguín, Cuba; inició sus estudios universitarios en la Universidad de Salamanca, España, donde obtuvo el grado de doctor en Filosofía y Letras; y se especializó en la Universidad de Aachen (Alemania), con un doctorado en Filosofía con especialidad en Lingüística y Teología. El doctor es catedrático de las universidades alemanas de Bremen y Aachen, y ha sido profesor invitado en la Universidad Pontificia de México y la Universidad de São Leopoldo, Brasil. Es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, de la Sociedad Filosófica de Lovaina, de la Asociación Filosofía y Liberación y de la Sociedad de Filosofía Intercultural.

Vallescar (2000) sostiene que Fornet-Betancourt es fundador y editor de la revista de filosofía "Concordia, Revista Internacional de Filosofía". A través de ella, promueve la difusión de las ideas filosóficas de Latinoamérica en Europa y viceversa. También tiene a su cargo la dirección editorial de la revista *Concordia Reihe Monographien* desde 1984 y de *Reihe Denktraditionen im Dialog* desde 1996.

Vallescar (2000) y Beorlegui (2004) dividen el itinerario filosófico de Fornet-Betancourt en cuatro etapas: a) la recepción de la filosofía europea (1978-1986), b) la ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994), c) la propuesta del paradigma de la filosofía intercultural (1995) y d) el momento de una praxis ético-política de la interculturalidad (a partir de 1995). Blanco (2009), en cambio, propone cinco etapas en el pensamiento filosófico del cubano: a) la recepción y crítica de la filosofía europea (1978-1986), b) el tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994), c) la propuesta de la filosofía intercultural como nuevo paradigma de la filosofía (1994-1995), d) la propuesta de una praxis ético-política de la interculturalidad y e) la crítica y el planteamiento de propuestas y desafíos desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana. A continuación se presenta una síntesis de la clasificación de estos autores para luego esbozar las características

fundamentales de la transformación intercultural de la filosofía que propone el filósofo cubano.

2.1. La recepción de la filosofía europea (1978-1986)

Vallescar (2000) afirma que la temática que ocupó a Fornet-Betancourt desde el inicio de su formación fue la existencia o inexistencia de una filosofía latinoamericana, pero desde una concepción europea de la filosofía. El cubano, sostiene la autora, estaba convencido de que la filosofía europea era el modelo universal del quehacer filosófico. Beorlegui (2004) coincide con ella y sostiene que el cubano asumió acríticamente la filosofía occidental durante su formación académica y que la aceptó "como modelo exclusivo de filosofía universal" (p. 819).

Blanco (2009) sostiene que la formación filosófica de Fornet-Betancourt fue "eminentemente europea" y que ésta determinó "un horizonte profesional y epistemológico que propició la recepción entusiasta de las propuestas filosóficas europeas" (p. 41). En consecuencia, afirma Blanco, el cubano asumió una comprensión eurocéntrica de la filosofía, según la cual "la filosofía es aquella generada por el pensamiento occidental europeo" (p. 41).

Según Vallescar (2000), Fornet-Betancourt comprendió desde el inicio de su formación que la filosofía es un quehacer esencialmente humano, pero consideró que esa dimensión no afectaba a la filosofía en sí:

> Esa dimensión —histórica— no pasa de ser una simple coordenada para situar la filosofía. Pues niega que afecte de forma directa y concreta a la formulación explícita de la filosofía. Ya que, aún subyace el supuesto de una única idea de lo que es la filosofía; si bien admite cierta modificación en sus formas, ésta no alcanza a incidir en su esencia y, por lo tanto, la filosofía permanece siempre igual en su conformación. (Documento electrónico)

Vallescar (2000) sostiene que Fornet-Betancourt se interesó en su formación inicial por Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Carlos Marx y José Martí; y explica que su interés

por José Vasconcelos, Antonio Caso, Leopoldo Zea, José Gaos, Agustín Basave, Luis Villoro y Alberto Wagner Reina, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, entre otros filósofos y teólogos latinoamericanos, es posterior. Beorlegui (2004) también subraya el carácter eurocéntrico de la primera etapa del pensamiento de Fornet-Betancourt. Según dicho autor, el cubano consideraba inútil el esfuerzo de quienes analizaban las circunstancias en que se desarrollaron las ideas filosóficas latinoamericanas, pues creía que no descubrían algo que afectara al núcleo único y esencial de la filosofía. Fornet-Betancourt, afirma Beorlegui, sostuvo en esta etapa que el núcleo de la filosofía nació en Europa y que una tradición podía considerarse filosófica sólo si se apegaba a él. En consecuencia, aseguraba que la tarea de los filósofos latinoamericanos tenía que limitarse a adaptar la filosofía europea al contexto latinoamericano.

Sin embargo, según sostiene Vallescar (2000), el pensamiento de Fornet-Betancourt llegó pronto a su primera inflexión; pues luego de releer la historia del pensamiento latinoamericano, el cubano descubrió en la filosofía de la liberación "el modelo que explicita y sistematiza el problema de la contextualización e inculturación de la filosofía latinoamericana", porque se articula desde el contexto y la cultura de Latinoamérica y desplaza "la costumbre de hablar sólo 'en', 'sobre' y 'para' América" (documento electrónico).

Beorlegui (2004) afirma que, en sentido amplio, la filosofía de la liberación es la propuesta de un conjunto de filósofos latinoamericanos que buscaban "una nueva forma de filosofar, desde la situación latinoamericana, y desde la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas" (p. 668). Lo importante de esa corriente, explica el autor, es que el filósofo se identifique con el pueblo y su proyecto de liberación, para conceptualizarlo y explicitarlo racionalmente. Como ya se ha señalado, Fornet-Betancourt (1992) sostiene que la filosofía de la liberación es un término técnico específico que resume una nueva forma de plantear y realizar el quehacer filosófico en América Latina. Según explica Vallescar (2000), Fornet-Betancourt concluyó que Latinoamérica logró en la filosofía de la liberación "la autoconciencia necesaria que le permite entablar una discusión en pie de igualdad con la filosofía europea, a la par que se constituye en desafío a su pretendida universalidad" (documento electrónico). La autora afirma que dicha corriente desafía a la tradición europea

porque comprende el quehacer filosófico como una forma de pensar inserta en la historia de cada región y comprometida con el pobre, al que considera sujeto histórico de su reflexión.

Beorlegui (2004) sostiene que Fornet-Betancourt descubrió, a través de la filosofía de la liberación, que no hay un filosofar esencial al margen de las culturas y circunstancias de cada región, sino que es un quehacer inevitablemente contextualizado e inculturado. Es decir, que a pesar de su afinidad con esa corriente filosófica, aún creía que el núcleo europeo de la filosofía se tenía que aplicar a cada cultura y contexto filosófico.

Según Blanco (2009), Fornet-Betancourt condensó en tres textos esta primera inflexión de su pensamiento: *Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural*, *La pregunta por la "filosofía latinoamericana" como problema filosófico* y *La filosofía de la liberación en América Latina*. De acuerdo con este autor, en dichas obras "se verifica ya una familiarización y positiva valoración de los esfuerzos de los intelectuales latinoamericanos por desarrollar una filosofía acorde a las circunstancias y plantear las posibilidades de la diferenciación y originalidad de la reflexión filosófica en el continente americano" (p. 43). En consecuencia, según afirma Blanco, esta etapa es un punto de partida importante porque el análisis y sistematización del pensamiento latinoamericano harán posible y provocarán "sus posteriores compromisos intelectuales" con el pensamiento latinoamericano y "con la multiplicidad de expresiones culturales […] más allá de cualquier comprensión reduccionista que subyace en la idea de Latinoamérica" (pp. 45-46).

2.2. El tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994)

Según Beorlegui (2004), Fornet-Betancourt consideró desde la última década del siglo XX que la tesis de la inculturación de la filosofía no era suficientemente radical para resolver los problemas éticos y sociales de Latinoamérica, pues estaba dominada "por una concepción del logos filosófico orientado aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte, como si la filosofía tuviera un 'núcleo fuerte', que puede y debe aplicarse a cada cultura" (p. 822). Vallescar (2002) explica que el filósofo cubano llegó a esta

convicción luego de revisar la filosofía europea desde la propuesta crítica de José Martí y los filósofos de la liberación.

La segunda etapa del pensamiento del filósofo cubano es, por tanto, un tránsito hacia el modelo de la interculturalidad. Fornet-Betancourt (1994) sostuvo en esta etapa que la transformación intercultural de la filosofía no era un intento de formular una filosofía más amplia o más universal, e insistió en que su propuesta no pretendía "recuperar la idea metafísica (occidental) de una filosofía descontextualizada o metacultural" (p. 60). Beorlegui (2004) explica el cambio de mentalidad del filósofo con las siguientes palabras:

> Fornet quiere ser en esta etapa consecuente con las limitaciones que ha observado en su modelo anterior, tanto en relación a la centralidad de la filosofía europea como en relación a una filosofía latinoamericana inculturada, tratando de operar ahora con el modelo de la interculturalidad en la filosofía. (p. 822)

Beorlegui (2004) sostiene que Fornet-Betancourt asumió esta postura cuando concluyó que los modelos de inculturación son una continuación más sutil del colonialismo; de modo que, al utilizar un modelo de inculturación para el análisis del pensamiento indígena, se aplican "implícitamente categorías de la tradición occidental al núcleo esencial de la cosmovisión indígena, que se vería afectado tanto en el ámbito de la memoria simbólica, como en el ámbito mítico y en su tradición autóctona" (p. 823). En consecuencia, Beorlegui (2004) afirma que Fornet-Betancourt se propuso "superar la idea de racionalidad heredada de la tradición occidental, y de ensayar la experiencia de lo filosófico como campo de (posibles) sentidos lógicamente abierto e indefinido" (p. 822).

Vallescar (2000) también afirma que Fornet-Betancourt abandonó el modelo de la inculturación cuando comprendió que no era capaz de "constituirse en la base para lograr el giro innovador que está requiriendo la filosofía frente a la nueva constelación de saberes y culturas que determinan hoy nuestra imagen de mundo".

El filósofo cubano, explica Beorlegui (2004), se convenció de que no existe un modelo filosófico que sea el referente absoluto para todas las culturas y abandonó la

comprensión monocultural de la filosofía. En consecuencia, comenzó a entender el quehacer filosófico como algo plural y polifacético. Fornet-Betancourt, afirma el autor, pretendió entonces liberar a la filosofía de una definición monocultural, que propone al modelo europeo como paradigma normativo para todas las culturas:

> Esto supone que hay que superar la idea de comparar las filosofías desde un punto de vista neutral, trascendente y superior/ventajoso [...]. Y cuando alguien la defiende, está poniendo su punto de vista como el absoluto, cuando no pasa de ser uno más de entre los múltiples puntos de vista que existen. (p. 823)

Beorlegui (2004) concluye que Fornet-Betancourt planteó dos alternativas en la segunda etapa de su pensamiento: "ver si desde la experiencia cultural de los pueblos de América Latina se puede esbozar un plan de filosofía intercultural, o bien, de una filosofía que se articule desde el diálogo entre las culturas" (p. 824). En todo caso, explica este autor, se trata de un proyecto que busca una universalidad "conseguida por la convocación de universalidades históricas, que, mejor que 'universalidad', habría que denominar 'pluri-diversidad'" (p. 824).

Blanco sostiene que "a esta etapa pertenecen los textos reunidos en el volumen de 1992", el cual se titula *Estudios de Filosofía Latinoamericana* y preparará "el terreno para la conformación de su propuesta reunida en el importante volumen *Filosofía Intercultural* de 1994, en el cual se hace evidente el giro definitivo y más creativo en su proceso intelectual" (p. 47). Una de las características del pensamiento de Fornet-Betancourt en esta etapa, según expone Blanco, es la crítica a toda comprensión monocultural del logos filosófico o, en otras palabras, del eurocentrismo universalista en la comprensión tradicional de ese logos.

2.3. La filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995)

Según Beorlegui (2004), Fornet-Betancourt comprendió las limitaciones del modelo filosófico monocultural cuando descubrió que éste no favorece el diálogo y el intercambio entre culturas. En consecuencia, en la tercera etapa de su pensamiento, propuso un programa o modelo de filosofía intercultural que parte del reconocimiento y aceptación de la diversidad

de culturas de América Latina (contextualidad e historicidad), y que pretende extenderse al contexto mundial.

Oscar Martí, en un artículo compilado por Fornet-Betancourt (1999), afirma que el filósofo cubano, tras examinar críticamente las propuestas de los filósofos europeos y latinoamericanos, reformuló "la filosofía de la liberación como una filosofía transcultural o intercultural que funciona como expresión y manifestación de las distintas interpretaciones que dan las culturas sobre el mundo" (p. 111), sobre todo en los *Apuntes de método para una filosofía intercultural* y *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, ambos publicados en 1994.

Vallescar (2000) considera que, a partir de 1994, Fornet-Betancourt se propuso describir y fundamentar "a nivel hermeneuticoepistemológico su programa o propuesta para forjar una Filosofía Intercultural"; por lo que aspiró a la transformación intercultural de la filosofía, "en función de la conciencia adquirida, de cómo la "contextualidad e historicidad afectan a todo tipo de saber humano" (documento electrónico).

El programa de Fornet-Betancourt, según explica Beorlegui (2004), tiene tres puntos esenciales: a) reconstruir críticamente la tradición del pensamiento iberoamericano, b) superar el pensamiento monocultural y c) desarrollar filosofías pro-posicionales. De acuerdo con este autor, la reconstrucción crítica en la propuesta del filósofo cubano consiste en releer la historia de las ideas de Iberoamérica, avocarse a las fuentes escritas, orales y simbólicas de la región, y no reducir a las categorías occidentales a los pueblos indígenas y afroamericanos.

Beorlegui (2004) también afirma que Fornet-Betancourt propuso en esta etapa que, para aprender a pensar de nuevo, es necesario superar los modelos monoculturales y dejar "el nivel de la dialéctica sujeto-objeto del conocimiento, que supone dominación, desigualdad y superioridad del primero sobre el segundo"; para ubicarse en "el nivel de la relación sujeto-sujeto, en clima de igualdad y respectividad" (p. 826). Según él, el filósofo cubano propone que el pensamiento es un proceso de nacimiento común con el otro sujeto y, en consecuencia, no es impositivo sino una convocación de diferentes corrientes y tradiciones de racionalidad. El desarrollo de filosofías proposicionales, según Beorlegui, consiste en promover una

actitud que no privilegia ningún sistema conceptual y es consciente de que el saber completo "sólo se alcanza en la experiencia de la inter-trans-culturación" (p. 826).

En esta etapa, según explica Beorlegui (2004), Fornet-Betancourt propuso una nueva forma de universalidad para esta "filosofía inter-trans-cultural" (p. 826); pues el filósofo cubano no se propone encontrar un estilo de filosofar que sea el mejor para que todos los demás lo imiten, sino que busca un sistema que aporte desde las diferentes culturas para todas las culturas. Según Beorlegui, se trata de una universalidad que venga "desde abajo, desde el diálogo entre culturas" y que sea capaz de "discernir, dentro de los aportes de las diferentes culturas, elementos válidos y dignos de ser universalizados" (p. 826). Además, esta nueva universalidad supone el paso de la monoculturalidad a la interculturalidad y de la monodisciplinaridad a la interdisciplinaridad:

> [Esta nueva universalidad] presupone cambiar [...] el modelo hasta ahora válido y centralizado de filosofar, para abrirse a una 'filosofía de rostro polilógico y promotora del derecho a la polifonía cultural' [...]. La filosofía intercultural no es, pues, una filosofía comparativa, ni una simple reflexión sobre las culturas o sus potencialidades filosóficas, sino un filosofar a partir de ellas. Subyace a la propuesta una dinámica del paso de lo monocultural a lo intercultural y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar. (pp. 826-427)

Finalmente, conviene señalar que, según la exposición de Vallescar (2000), Fornet-Betancourt propuso en esta etapa de su pensamiento que la filosofía ha de ser interdisciplinar, de modo que implica tanto interactuar con otras culturas, saberes y ciencias, como invitar a que estas revisen sus presupuestos, metodología y campos de competencia.

Blanco (2009) afirma que el libro *Filosofía Intercultural*, que fue publicado en 1994, representa esta etapa del pensamiento de Fornet-Betancourt. En este libro, el filósofo cubano se refiere a los problemas del diálogo intercultural en la filosofía, a la posibilidad de que el pensamiento iberoamericano sirva de base para un modelo de filosofía intercultural y, entre otras cosas, al carácter interdisciplinar de la filosofía intercultural.

2.4. Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (a partir de 1995)

Beorlegui (2004) sostiene que Fornet-Betancourt, tras proponer una nueva comprensión de la universalidad filosófica, reflexionó sobre el contexto de las sociedades latinoamericanas y del pensamiento latinoamericano para encontrar "la función de la filosofía intercultural en un mundo como el nuestro, configurado por la realidad de la globalización" (p. 827). En la cuarta etapa de su pensamiento, Fornet-Betancourt sostiene que es necesario aprender a filosofar y vivir desde el diálogo intercultural, para proponer una alternativa a la globalización que se impone como único modelo de relaciones en el mundo.

Según explica Vallescar (2000), Fornet-Betancourt comprendió alrededor de 1995 que la función de la filosofía intercultural se desprende y perfila del contexto mundial; de modo que el primer paso en esta praxis ético-política de la interculturalidad es la contextualización. El filósofo cubano, de acuerdo con la exposición de Beorlegui (2004), sostiene que "para poder realizar correctamente esta tarea, lo primero que se necesita es ser conscientes del marco histórico en el que nos encontramos" (p. 827); y el marco de las últimas décadas es la globalización, la cual se caracteriza por ser intolerante ante las diferencias y planes culturales alternativos:

> La toma de conciencia de esta realidad nos hace pensar que la propuesta de un diálogo simétrico y abierto entre las diversas culturas no es una realidad que se esté dando o que se pueda dar hoy, sino más bien un desafío y una esperanza para el futuro. Lo que hoy existe es más bien un conflicto entre culturas, no un diálogo". (Beorlegui, 2004, pp. 827-428)

Beorlegui (2004) explica que, dado el conflicto entre culturas, la primera tarea que esboza el proyecto de Fornet-Betancourt es la reflexión sobre las condiciones que posibiliten el diálogo simétrico entre las culturas y, mientras éstas no existan, la filosofía ha de "iluminar el contexto del diálogo, y hacer […] clara la conexión estrecha entre las condiciones contextuales y la posibilidad de tomar a las otras culturas en serio, respetando su derecho a participar en el diálogo" (p. 828). Durante este proceso, el filósofo también debe empeñarse en "denunciar la asimetría de poder en el contexto mundial; explicar el programa del diálogo

entre culturas; y formular un plan alternativo al de la globalización que se nos impone" (Beorlegui, 2004, p. 828).

La propuesta de Fornet-Betancourt, por tanto, aspira a que la filosofía transforme la realidad a partir del diálogo intercultural y desde una nueva forma de universalidad. Como ya se ha señalado, el filósofo cubano considera que la filosofía se universaliza auténticamente cuando se confronta con las diferentes visiones de mundo que proceden de una pluralidad de culturas, es decir, de aquellos procesos mediante los que "una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar" (p. 829). Según Fornet-Betancourt, cuando la filosofía se confronta con diversas visiones de la vida y del mundo ocurre un proceso de transformación filosófico-cultural:

> La filosofía queda transformada en este diálogo intercultural, y la filosofía se convierte también en fermento de transformación de las culturas que intervienen en este diálogo. Es decir, la filosofía puede fomentar en cada cultura sus potencialidades críticas (Beorlegui, 2004, p. 829).

Este proceso de transformación provoca "lo que Fornet denomina 'desobediencia cultural' al interior de cada cultura" (Beorlegui, 2004, p. 929), la cual es posible porque las culturas están en un permanente proceso de transformación y en un contacto constante con otros ámbitos culturales:

> Las culturas […] son una confluencia más o menos pacífica o beligerante de diversas tradiciones internas. Los conflictos intraculturales son el ingrediente permanente de la evolución dentro de cada cultura. Por tanto, se necesita un proceso de discernimiento entre sus diversas tradiciones (Beorlegui, pp. 829-830).

Ahora bien, Fornet-Betancourt (2001) sostiene que en este proceso evolutivo es necesario identificar a aquellas tradiciones que tienden a imponerse a las demás como si fueran las únicas representantes de la cultura, de modo que los sujetos puedan adherirse a las que no pretendan ser referentes absolutos a imitar. La filosofía intercultural, por tanto, ha de cuestionar la legitimidad ética y cultural de los modelos que pretenden excluir las diferencias y rechacer el derecho de los seres humanos a tener una cultura propia:

> La filosofía intercultural se entiende como un aporte a la reorganización de las relaciones entre las culturas y pueblos en el sentido de una alternativa a la globalización neoliberal. Su opción por las culturas es así una toma de posición contra el proceso de homogeneización y de exclusión que hoy se impone. El núcleo de esta alternativa radica en tomar la idea de la interculturalidad como hilo conductor para desarrollar una praxis que, ateniéndose consecuentemente al principio rector del derecho de los seres humanos a tener una cultura propia, no sólo fomenta y cultiva la pluralidad de las visiones del mundo y el respeto mutuo entre las mismas, sino que procura ser además un instrumento adecuado para la realización concreta de una pluralidad de mundos reales. (Fornet-Betancourt, 2001, p. 375)

Como ya se ha señalado, el filósofo cubano sostiene que la orientación intercultural de la filosofía supone un proceso de liberación de la filosofía y la cultura: "a la filosofía se la libera de su pretensión de ser una expresión de la cultura occidental, y a la cultura, a todas las culturas, de entenderse como un bloque monolítico y estático" (Beorlegui, 2004, p. 830). Ahora bien, la propuesta de Fornet-Betancourt no se debe confundir con el multiculturalismo ecléctico que busca "una especie de cultura común por mezcla y yuxtaposición neutra de culturas" (Beorlegui, 2004, p. 830), pues el objetivo de la filosofía intercultural es transformar las culturas a través de la interacción entre sus diferentes tradiciones y el diálogo abierto:

> La interculturalidad se propone, pues, como una alternativa que permite reorganizar el orden mundial porque insiste en la comunicación justa entre las culturas como visiones del mundo y porque recalca que lo decisivo está en dejar libre los espacios y tiempos para que las "visiones" del mundo puedan convertirse en mundos reales. (Fornet-Betancourt, 2001, p. 375)

Vallescar (2000) sostiene que esta etapa del pensamiento de Fornet-Betancourt "se inspira en la protesta al modelo civilizatorio de Martí" e intenta proponer una "estrategia universalizable de vida digna" que articule la visión de mundo de todas las culturas. Según Beorlegui (2004), tras la propuesta de la transformación intercultural de la filosofía también se puede identificar "la propuesta de la acción comunicativa de Apel y Habermas, entendida libremente, y también, en parte, el pensamiento de E. Lévinas" (p. 826).

Según Blanco (2009), "una buena muestra de los textos más representativos de esta etapa está recogida en el volumen […] *Transformación intercultural de la filosofía*" y su contenido gira alrededor "del eje de la propuesta de filosofía intercultural y la aplicación de la misma al contexto hegemónico de la globalización" (p. 67).

2.5. Crítica, planteamiento de propuestas y desafíos desde la interculturalidad

Blanco (2009), a diferencia de Beorlegui (2004) y Vallescar (2000), sostiene que hay una quinta etapa en el pensamiento de Fornet-Betancourt, la cual se caracteriza por el "compromiso cada vez más claro […] con la transformación intercultural de la filosofía" (p. 84). En esta etapa, el filósofo cubano evalúa los aportes de la filosofía latinoamericana al reconocimiento de la diversidad cultural en el libro *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, que fue publicado en 2004 y señala que "el peligro del logocentrismo occidental se evidencia tanto en la filosofía europea así como en la filosofía de la liberación latinoamericana, la cual todavía reclama para sí una forma culturalmente definida de hacer filosofía" (Blanco, 2009, p. 85).

Como ya se ha señalado, Fornet-Betancourt (2004) sospecha que la filosofía latinoamericana "no ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina" y no ha atendido la "demanda de justicia cultural" que "se viene formulando desde hace siglos" en la región (p. 14). Sin embargo, el filósofo cubano reconoce que en el pensamiento de algunos autores ya se reconoce un giro hacia la interculturalidad. En consecuencia, Fornet-Betancourt (2004) también presenta un listado de los intelectuales latinoamericanos que, a su juicio, han "respondido mejor a las nuevas exigencias de la contextualidad intercultural que surge a partir de 1992" (p. 87). En él figura Diana Picotti, Josef Estermann, Diana de Vallescar, Fernando Ainsa y Fidel Tubino.

Como contribución y respuesta al reto de la interculturalidad, y con el objetivo de promover la discusión sobre la transformación intercultural de la filosofía de cara al nuevo contexto mundial, en el siguiente capítulo se esboza un resumen de la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt con énfasis en las principales características de una filosofía que responda al desafío de la interculturalidad. A continuación, pues, se explora la posibilidad de concebir

y practicar la filosofía como un saber contextual e intercultural que va más allá de la propia tradición, parte del diálogo, aspira a una nueva idea de universalidad, va más allá de la filosofía comparada y es de carácter interdisciplinar.

Capítulo III

La transformación intercultural de la filosofía

En el libro *Transformación intercultural de la filosofía*, Fornet-Betancourt (2001) explora la posibilidad de concebir y practicar la filosofía como un saber contextual e intercultural, que tiene como base el diálogo intercultural y la interdisciplinariedad. A lo largo de la obra, el autor esboza las pautas fundamentales para ensayar hacer filosofía desde la perspectiva de la interculturalidad y las contrasta con la tradición monocultural que prevalece en el ámbito académico contemporáneo, tanto en el de América Latina como del resto del mundo.

Fornet-Betancourt (2001) afirma que la transformación contextual e intercultural de la filosofía tiene dos propósitos. En primer lugar, "transformar la filosofía en tanto quehacer intelectual para que sea realmente capaz de estar a la altura y las exigencias de su tiempo" y, en segundo, ayudarla a "asumir su tarea histórica de contribuir con la liberación de la humanidad" (p. 18). En distintos lugares de la obra, el autor sostiene que su objetivo no es proponer una transformación de la filosofía significativa por sí misma, sino transformar el quehacer intelectual del filósofo para que contribuya con la liberación de la humanidad y la convivencia solidaria.

De esta doble dimensión, según explica Fornet-Betancourt (2001), se desprende la estructura del libro *Transformación intercultural de la filosofía*, el cual consta de dos partes. La primera tiene tres capítulos y expone las cuestiones metodológicas y hermenéuticas que deben ser replanteadas para transformar radicalmente la filosofía como saber específico. La segunda tiene doce capítulos y centra la atención en los problemas del ejercicio de la filosofía como instrumental crítico capaz de promover una transformación liberadora de la humanidad.

Fornet-Betancourt (2004) explica que su propuesta no es consecuencia de un capricho o una moda intelectual, sino que pretende responder a las demandas del contexto latinoamericano. Según el filósofo cubano, el continente exige desde hace siglos una filosofía

intercultural que haga justicia a la diversidad cultural de su población, en vez de pretender erradicarla:

> La exigencia de la interculturalidad forma parte de la historia social e intelectual de América Latina desde sus comienzos, como demuestran por ejemplo, las luchas hasta hoy ininterrumpidas de los pueblos indígenas y afroamericanos (sin olvidar las luchas de minorías como la asiática) o los testimonios de tantos pensadores latinoamericanos que nunca malentendieron la visión bolivariana de la unidad política en el sentido de un programa de uniformización que conllevase también la erradicación de la diversidad cultural". (p. 19)

Fornet-Betancourt (2001) insiste en que las dimensiones del desafío de la interculturalidad aumentaron en 1992, año en que se conmemoraron los 500 años de la conquista de América y que los pueblos originarios organizaron movimientos sociales continentales para reclamar el reconocimiento de la diversidad cultural y el derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa. Según explica el autor, pocos años antes de esa fecha, sobre todo a partir de 1989, también se intensificó la publicación de obras que proponen la constitución de una filosofía intercultural. Sin embargo, como advierte el filósofo cubano, el quehacer filosófico desde la perspectiva de la interculturalidad es todavía un ensayo.

En consecuencia, Fornet-Betancourt (2001) asevera que plantearse la cuestión de la posibilidad y de las condiciones para el desarrollo de la filosofía intercultural es una prioridad histórica. Dicha transformación, según Fornet-Betancourt (2004), es una necesidad y "una asignatura pendiente" (p. 14) frente a la demanda de justicia cultural que se ha formado en la historia social e intelectual de América Latina. Asimismo Panikkar (2006), a quien el filósofo cubano cita en varias ocasiones, considera que la urgencia de asumir el reto de la interculturalidad es el "imperativo humano de nuestro tiempo" (p. 106).

Como ya se ha insinuado, Fornet-Betancourt (2001) sostiene que la transformación intercultural de la filosofía es un proyecto en desarrollo que "requiere la participación activa de todos los sujetos que en ella hablan" y, en consecuencia, afirma que "cualquier reflexión teórica sobre la misma tiene que esperar a que estos sujetos articulen ellos mismos sus voces"

(p. 110). De ahí que, al inicio de la obra, aclare que su intención no es agotar la sistematización o caracterización exhaustiva de la filosofía intercultural:

> Nuestro propósito en las páginas que siguen [es decir, el resto de la obra] no puede ser el de querer intentar una sistematización o caracterización de la filosofía intercultural. Ya dijimos que, con espíritu pionero, nos adentrábamos en este campo esperando poder contribuir en algo a la preparación de este nuevo camino para la reflexión filosófica. (2001, p. 32)

Fornet-Betancourt (2001) afirma que la propuesta de la transformación intercultural de la filosofía no es una finalidad autosuficiente. Según él, ésta es "una tarea que la filosofía cumple para poder cumplir mejor su misión histórica en el mundo de hoy" (p. 58). Según el filósofo cubano, la filosofía ha de contribuir a la transformación de la vida en el mundo, de modo que ésta "sea capaz de ir al ritmo de la historia, interviniendo en ella y considerando su intervención en la historia humana como la mejor forma de realizar su historizamiento" (p. 60). La filosofía que busca el autor es, si quiere expresa en términos comparativos de la filosofía tradicional, antihegeliana:

> […] Optamos por una concepción de la filosofía que sería, por compararla con la de un clásico de la tradición occidental, profundamente antihegeliana. Se recordará que Hegel había dictaminado para la filosofía y su relación con la historia y el mundo lo siguiente: […] Y para enseñar cómo el mundo debe ser, diciendo algo sobre ello, para eso la filosofía siempre llega tarde. En cuanto es el pensamiento del mundo aparece sólo en el tiempo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se ha realizado. (pp. 58-59)

El objetivo de la filosofía contextual intercultural es, según explica Fornet-Betancourt (2001), contribuir a la transformación del mundo y no llegar tarde para enseñar cómo el mundo debe ser. La propuesta del filósofo cubano, por tanto, supone repensar la función histórico-social de la filosofía. En consecuencia, el autor propone "trans-formar la filosofía en vistas a su mejor contribución a la transformación de la vida y del mundo" (p. 58), para "contribuir a que el mundo del hombre sea menos uniforme o, positivamente, a que la historia humana vaya adquiriendo cada día más el carácter de una orquesta sinfónica en la que la pluralidad de voces es el secreto del milagro de la armonía" (p. 60).

En términos generales, según sostiene Fornet-Betancourt (2001), esta filosofía es novedosa por siete razones. Primero, porque es una manera de filosofar que brota de lo inédito; de modo que no sólo supone reubicar teóricamente o radicalizar el bagaje filosófico heredado, sino que aspira a "crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historiando en un punto de punto de convergencia común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural" (p. 29). Segundo, porque supera los esquemas de la filosofía comparada en tanto que "apunta a la realización de la filosofía en el sentido de un proceso continuamente abierto en el que se van dando cita, se van con-vocado y van aprendiendo a con-vivir las experiencias filosóficas de la humanidad toda" (p. 29); de modo que se trata de un proceso en el que tanto las opiniones como las perspectivas de otras culturas tienen la misma relevancia y ninguna se impone sobre la otra, sino que se contrastan.

De acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), la filosofía contextual intercultural es nueva, en tercer lugar, porque "es puesta en práctica de una actitud hermenéutica que parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural, impone renunciar a la tendencia […] de absolutizar o sacralizar lo propio" (p. 39); en consecuencia, esta filosofía fomenta el hábito de intercambiar y contrastar lo «propio» con lo del «otro» en igualdad de condiciones y sin absolutizar una tradición. En cuarto lugar, "porque –en consecuencia de lo anterior– renuncia a toda hermenéutica reduccionista", de modo que renuncia a configurarse desde un único modelo teórico-conceptual que haga las veces de paradigma de interpretación (p. 30). En quinto lugar, porque "descentra la reflexión filosófica de todo centro predominante", por lo que no es solamente eurocéntrica sino que critica "la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural" (p. 30). En consecuencia, se trata de una filosofía que no niega y no sacraliza los ámbitos culturales propios, sino que renuncia al etnocentrismo para abrirse a una "razón inter-discursiva" que centra la reflexión filosófica en la "inter-conexión" y la "inter-comunicación" (p. 30).

En sexto lugar, según Fornet-Betancourt (2001), la filosofía contextual intercultural es nueva porque "procura abrir el espacio compartido e interdiscursivo donde se haga posible la comprensión cabal de la cuestión de la 'identidad' de una filosofía, pero también la de la identidad de comunidad humana determinada" (p. 31). En este sentido, la cultura no se comprende como algo estático o abstracto, sino como "un proceso histórico de

enriquecimiento continuo posibilitado justamente por la dinámica de una constante trans-culturación de la que 'trans-portamos' nuestras tradiciones y dejamos que nos 'transporten' otras" (p. 31). El contacto intercultural, por tanto, es un proceso de enriquecimiento por el cual se pueden generar nuevos procesos de universalización distintos a aquél que es unilateral y etnocéntrico. Por último, la filosofía contextual intercultural es nueva porque "propone buscar la universalidad desligada de la figura de la unidad que, como muestra la historia, resulta fácilmente manipulable por determinadas culturas" (p. 31). De ahí que el filósofo cubano proponga buscar la universalidad sin pretender ignorar las diferencias o sin tomar en cuenta las diferentes perspectivas del mundo. A continuación, a modo de ampliación de estos rasgos distintivos, se presentan ocho características específicas del saber que se desprende de la filosofía intercultural.

3.1. Saber contextual

Fornet-Betancourt (2001) sostiene que cada filosofía nace en articulación con las experiencias concretas de una comunidad y que, en consecuencia, expresa cosas que ninguna otra puede decir por ella. La filosofía es, en este sentido, un quehacer de carácter pluriforme que se encarga de los problemas del contexto en el que se desarrolla y está vinculada con los procesos históricos de la vida; en consecuencia, se trata de "concebir y practicar la filosofía como un saber contextual" (p. 15). Fornet-Betancourt (2004) llama reflexión filosófica contextual a aquella que, al margen de los medios teóricos y planteamientos metodológicos, no reduce la tarea del filósofo a reflexionar sobre los problemas filosóficos, es decir, a hacer filosofía de la filosofía. Para él, dichos problemas son "cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales" y, en consecuencia, la tarea de la reflexión filosófica contextual es ocuparse de "los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca" (p. 15).

Desde la perspectiva de Fornet-Betancourt (2001), la filosofía se vinculará plenamente con los procesos histórico-contextuales cuando se deje de pensar que ella "existe sólo en el ámbito ideal abstracto" y se comprenda que su tarea "debe ser la de pensar el mundo histórico real, el mundo en curso en la historia que los seres humanos padecen y

hacen" (p. 12). Para él, la filosofía que piensa su tiempo no sólo nace en diversos contextos, sino que es necesariamente plural:

> Tiempo y contexto deciden, en suma, el rostro de la filosofía; y lo hacen imprimiéndole el sello de la pluralidad porque […] para la filosofía, pensar su tiempo no puede significar pensar únicamente el 'espíritu dominante' de su época, sino que tiene que significar también el compromiso de pensar los muchos tiempos que vive y genera la humanidad en la práctica cotidiana de sus múltiples formas de vida. (p. 13)

Con esto, el autor señala que es insuficiente reencontrar la tradición filosófica occidental con la historia y cultura latinoamericanas, como si la tarea del filósofo consistiera en conservar y adaptar una tradición intocable y suficiente para la pluralidad de problemáticas locales. Al contrario, para Fornet-Betancourt (2001), la transformación de la filosofía se articula desde "aquellos lugares que no tienen nombre propio en el 'mapa occidental' de la filosofía, pero que reclaman su derecho porque son […] lugares que-dan-verdad y hacen verdad" (p. 16).

Con base en lo expuesto hasta acá se puede concluir que la transformación propuesta por el filósofo cubano no es una reflexión abstracta ni una adaptación de la tradición heredada –que es de suyo monocultural y eurocéntrica–, sino una reflexión concreta y original vinculada a los problemas de cada época histórica.

3.2. Saber intercultural

La propuesta de Fornet-Betancourt (2001) no se agota en el carácter contextual del quehacer filosófico, sino que aspira a una transformación de la filosofía que, además, sea "intercultural" (p. 17). Para Fornet-Betancourt (2004), la interculturalidad es aquella actitud, postura o disposición por la que el ser humano se capacita o habitúa a vivir en relación con «otros»; es, pues, una actitud que saca a los sujetos de sus seguridades teóricas y prácticas, y, al mismo tiempo, permite comprender que una cultura no es suficiente "para leer e interpretar el mundo" (p. 15).

Por interculturalidad, según explica Fornet-Betancourt (2004), no se quiere designar una posición teórica o un diálogo entre culturas cerradas, sino una posición abierta a una pluralidad de formas de expresión y de prácticas del filosofar:

> Por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en este caso concreto, un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para… y se habitúa a vivir 'sus' referencias identitarias *en relación* con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. (Fornet-Betancourt, 2004, pp. 14-15).

La interculturalidad que propone Fornet-Betancourt (2001) es una postura o disposición que no pretende incorporar al «otro» en lo propio, sino que aspira a la transfiguración de lo «propio» y de lo «ajeno» a partir de la interacción y la convivencia:

> La interculturalidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la con-vivencia. (p. 47)

El quehacer filosófico desde la perspectiva de la interculturalidad, por tanto, difiere con el asociado a la filosofía tradicional, la cual es monológica y monocultural. Según Blanco (2009), el quehacer filosófico propuesto por Fornet-Betancourt "pretende ir más allá del estilo monológico –en el que cada autor pretende erigir su pensamiento–" (p. 61), pues implica "el compromiso con un proceso de construcción y verificación a través de la crítica y contraste proveniente de otras tradiciones" (p. 61). Se trata, pues, de una filosofía que no se articula "a partir de un único tipo monocultural de logos", sino desde "la diversidad de logos culturales" (p. 62).

La reflexión monocultural, monotradicional y monológica, de acuerdo con Blanco (2009), presta "poca atención a las tradiciones culturales no occidentales" y, por ende, permite "la exclusión e incluso la marginación y minusvaloración de las mismas" (p. 80). La

filosofía intercultural, en cambio, pretende algo distinto. Según Fornet-Betancourt (2001), tal quehacer aspira a generar un espacio abierto en el que "el 'indio mudo' redescubre su palabra, y el 'negro desconocido' dispone de las condiciones práctico-materiales para comunicar su alteridad" (p. 46).

Mientras que la filosofía monocultural tiene como referente básico la tradición occidental, la filosofía intercultural pretende configurarse a partir de la participación de otras tradiciones. En consecuencia, la diversidad cultural de cada región reta a la filosofía a reconstruirse y transformarse. De ahí que, según Fornet-Betancourt (2004), el giro hacia la interculturización de la filosofía implique superar los procesos de inculturación de la filosofía europea en otras regiones del mundo. El filósofo cubano rechaza procesos de inculturación, según explica Blanco (2009), porque son asimilacionistas e impiden aún "establecer una relación de apertura y diálogo contrastante entre las diversas tradiciones culturales que participan en el diálogo" (p. 64). Además, Fornet-Betancourt (2001) sostiene que la idea de inculturación de la filosofía se inclina unilateralmente a la tradición occidental que se ha constituido monoculturalmente:

> Hay razón para sospechar que la idea de inculturación de la filosofía opera con una concepción del logos filosófico que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte –es decir, en la consagrada como línea rectora en las llamadas historias universales de la filosofía– y que está de este modo determinada, en lo esencial, monoculturalmente. (p. 62)

Asimismo, Fornet-Betancourt (2001) sostiene la inculturación de la filosofía responde a aquella universalidad abstracta que pretende integrar, incorporar, asimilar o negar las particularidades de otras culturas; y, además, implica reconocer una especie de núcleo cultural o de pensamiento que puede adaptarse pero que no ha de perder su identidad originaria:

> La inculturación implica el reconocimiento de una especia de "tronco" común que se debe plantar en otros suelos, y que de esta suerte debe además dar frutos propios: pero que no debe perder su identidad originaria. […] La inculturación no deberá traspasar ese límite, ya que si

> lo hace pone en peligro la unidad o universalidad que supuestamente asegura ese "tronco", ese núcleo fuerte. Así entendida la inculturación de la filosofía respondería, en resumen, a la dinámica expansiva de una universalidad abstracta que se arroga el derecho de incorporar o integrar, en el mejor de los casos, las "particularidades" de otras culturas; y, en el peor de los casos, las niega. (pp. 63-64)

La transformación intercultural que propone Fornet-Betancourt (2001), por tanto, supone "retirar de nuestro modo de hacer filosofía todo aquello que haya en ella de pretensión de fuente única, de tendencia a la extrapolación, de dinámica conceptual reduccionista o de colonización de otro modo de pensar" (p. 103). La filosofía intercultural, en consecuencia, supone tolerar otras formas de pensar y se solidariza con ellas, y defiende la diversidad cultural como una riqueza y un derecho:

> La filosofía intercultural es, pues, la filosofía que brota de la actitud de un pensamiento que, sabiendo de sus límites culturales, no solamente tolera otros pensamientos sino que se solidariza con ellos, porque, precisamente por reconocerlos como mundos propios, es consciente de que es con la ayuda de esos universos como puede abrirse a lo universal.
>
> Desde la perspectiva de la filosofía intercultural que defiende como una riqueza la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus culturas propias, lo primero que debe ser problematizado en el contexto de este fenómeno mundial que se impone hoy con el nombre de globalización, es justo el derecho con que se nace. (p. 372)

En síntesis, la filosofía desde la perspectiva de la interculturalidad está abierta a las tradiciones marginadas por occidente, problematiza la globalización neoliberal, considera que la diversidad cultural es una riqueza; no es de carácter monocultural, monotradicional o monológica; defiende el derecho de los seres humanos a tener una cultura propia; y se niega a integrar, incorporar, asimilar o negar las particularidades de otras culturas.

3.3. Saber que descentra la reflexión filosófica

De acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), la filosofía intercultural reconoce que todo quehacer filosófico se articula "con los recursos de una lengua, de una cultura, de una época determinadas" (p. 38). En consecuencia, supone que cada cultura es un punto de partida y referencia primaria para la reflexión filosófica, mas no un lugar definitivo que agote las interpretaciones de la realidad. En palabras del filósofo cubano:

> Ninguna posición cultural puede entenderse como lugar definitivo de la "verdad" ni, mucho menos, como expresión absoluta de la misma. Las culturas no dan la "verdad", sino posibilidades para buscarla; referencias para poner en marcha el proceso discursivo hacia la 'verdad'. Así, pues, no hay relación de equivalencia entre tradición cultural y "verdad". (p. 48)

Dado que ninguna cultura puede arrogarse el derecho de poseer una verdad absoluta y válida para las demás, la filosofía contextual e intercultural rechaza el eurocentrismo, el latinoamericanocentismo, el afrocentrismo y toda tendencia etnocéntrica o ajena a la razón inter-discursiva:

> Para evitar cualquier tipo de malentendido, conviene intercalar aquí lo siguiente: ese anticentrismo de la 'filosofía intercultural' no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. (p. 31)

La filosofía intercultural, de acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), "es lo contrario a todo intento de vuelta al provincialismo" (p. 70). El autor sostiene que si se señala la "contingencia o regionalidad del orden del saber" es para no ocultar las diferencias culturales "bajo el manto opresor de una universidad decretada monoculturalmente" (p. 70). Aunque el autor reconoce que el quehacer filosófico parte de una tradición cultural, advierte que es necesario saberla y verla "no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la

inter-comunicación" (p. 31). El cubano afirma, a modo de alegoría, que para responder al desafío de la interculturalidad, es necesario comprender la cultura propia "como el puente que no llegamos a saltar, pero que debemos transitar si queremos llegar a la otra orilla" (p. 31).

La filosofía intercultural, por tanto, pretende desechar toda "tendencia a limitar la creatividad o potencialidad filosófica en las culturas no occidentales" (p. 38). En lugar de esto, el autor propone un quehacer filosófico capaz de ir más allá de la cultura propia, de superar la distinción entre lo propio y lo ajeno, y de establecer arbitrariamente un supuesto fondo común y estable:

> La interculturalidad es un proceso contextual-universal de capacitación para "una cultura de culturas" en la que se *renuncia* "a sacralizar" los orígenes de las tradiciones culturales (…), a convertir las tradiciones que llamamos propias en un itinerario escrupulosamente establecido; a ensanchar las "zonas de influencia" de las culturas en su correspondiente formación contextual; a decantar identidades delimitando entre lo propio y lo ajeno; a centrar lo que cada cultura llama propio en un centro estático; a sincretizar las diferencias sobre la base de un supuesto fondo común estable y, por eso, también *renuncia* a la teleología de la unidad sin más. (Tamayo y Fornet-Betancourt, 2005, pp. 57 y 58). [El énfasis es de los autores]

El quehacer filosófico desde una perspectiva intercultural, de acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), es incompatible con la dominación tradicional de la filosofía europea sobre otras tradiciones; pues implica, como consecuencia necesaria, el cese de las relaciones filosóficas unilaterales y exige el diálogo intercultural como herramienta para que los sujetos hagan del «otro» un objeto de interés o de investigación. Según el autor, esto se debe a que, en el diálogo intercultural, "el otro no es ya mera materia para pensar por un pensamiento dispuesto precisamente a asimilarlo como 'pensado' o 'conocido', sino sujeto de un pensamiento propio en proceso" (p. 37).

Fornet-Betancourt (2001), pues, propone un quehacer filosófico que supere el horizonte de su cultura o ámbito cultural correspondiente. De ahí que el autor critique a la filosofía de la liberación por haber propuesto una transformación monocultural de la

filosofía, en tanto que sólo recurrió al material crítico de una determinada tradición. De acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), "la filosofía latinoamericana (…) no ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina" (p. 14) y tampoco ha sido capaz de rechazar las tendencias de homogeneización cultural que "muchas veces con el sonoro, pero ambiguo, nombre de 'cultura nacional'" (p. 14) privilegian las formas de reflexión, expresión e institucionalización propias de una cultura. Es por ello que el autor invita a los filósofos de la liberación a "sufrir una dolorosa transformación que descentre su historia y abra su presente a una pluralidad de formas de expresión y de prácticas de filosofar" (p. 15).

Según afirma Fornet-Betancourt (2004), el objetivo de su crítica no es desprestigiar el giro innovador de la filosofía de la liberación, sino promover su desarrollo de cara al desafío de la interculturalidad. Según el filósofo cubano, su intensión es continuar el proyecto y llevarlo a sus últimas consecuencias, pues el proceso de culturización y contextualización del quehacer filosófico "conduce de por sí a una radical apertura intercultural" (p. 21). El autor, por tanto, no pretende tirar por la borda la reflexión de los últimos siglos, sino proponer una "tarea de redimensionamiento intercultural que debe conducir precisamente al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo" (p. 21).

Fornet-Betancourt (2001) sostiene que la filosofía intercultural pretende generar un "espacio compartido e interdiscursivo donde se haga posible la comprensión cabal de la cuestión de la identidad de una filosofía, pero también la de la identidad cultural de una comunidad humana determinada" (p. 31). De acuerdo con el filósofo cubano, en estos espacios ya no se comprenderá la cultura en el "sentido metafísico de una condición abstracta y estática" sino como "un proceso histórico de enriquecimiento continuo" en el que los sujetos "trans-portan" sus tradiciones y al mismo tiempo dejan que otros les "trans-porten" otras (p. 31). Se aspira, pues, a abrir espacios en los que, a partir del diálogo mutuo, se superen las posiciones dogmáticas, las perspectivas monoculturales y las argumentaciones cerradas.

Como ya se ha señalado, la interculturalidad que propone Fornet-Betancourt (2001) no pretende incorporar al «otro» en «lo propio». Al contrario, ésta busca "la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio

común determinado por la con-vivencia" (p. 47). La convivencia que propone el autor no es equivalente a la pacificación de las controversias, sino que supone una constante interacción histórico-práctica y comunicación. Para él, "la con-vivencia apunta así a esa forma superior de armonía que puede designarse con el nombre de solidaridad", si solidaridad se comprende como algo que "supone y quiere al «otro» desde su alteridad y exterioridad" (p. 47).

Tal apertura, sostiene Fornet-Betancourt (2001) supone un distanciamiento de la tradición occidental y, en consecuencia, de su comprensión de la razón. Blanco (2009) sostiene que "el filósofo cubano no pretende eliminar el uso de la 'razón' en la filosofía, lo que sí pretende es descentrar la compresión europea de la razón", lo cual implica que ésta adquiera "matices plurales" y no sea reducida "a una de sus formas, pues ella se hace presente de modos y momentos diversos y en culturas diversas" (pp. 50-51). En consecuencia, concluye Blanco, Fornet-Betancourt propone hacer una crítica "a toda comprensión pura de la razón", porque "razón y contexto se articulan de tal modo que con dicha dinámica eclosionan formas diversas de la razón, de las cuales la razón europea-occidental es *uno* de sus ejemplares y no *el* paradigma universal" (p. 51). De ahí que Fornet-Betancourt (2001) critique a la filosofía de la liberación el privilegiar un tipo de racionalidad filosófica de corte europeo:

> [La filosofía de la liberación] defiende todavía un concepto de filosofía o racionalidad filosófica que poco tiene que ver con la pluralidad de fuentes hermenéuticas de que dispone América Latina. Y por eso la filosofía de la liberación es en gran parte un discurso monocultural, es decir, una filosofía que se hace eco sobre todo de la cara "criolla" del subcontinente y que, incluso allí donde se radicaliza como filosofía de los pobres, privilegia un tipo de racionalidad "universalista" de proveniencia europea. Por esta razón, en suma, la filosofía latinoamericana de la liberación no se ha abierto todavía a un diálogo interfilosófico con las tradiciones de pensamiento indígenas y afroamericanas. (p. 278)

La filosofía intercultural, además de superar su ámbito cultural correspondiente y distanciarse de la tradición occidental, ha de distanciarse de la comprensión de la filosofía como quehacer exclusivo del ámbito universitario o del filósofo profesional. En este sentido,

la filosofía intercultural supone lo que Blanco (2009) llama “el descentramiento del filósofo profesional”, pues el quehacer filosófico desde la perspectiva de la interculturalidad no se restringe al que desarrollan los profesionales académicos en los edificios de las universidades u otras instituciones (p. 52). Dicho descentramiento, además, implica reconocer que la filosofía no es elaborada exclusivamente por los filósofos de profesión, sino también por otros individuos vinculados a los procesos de comprensión y transformación de la realidad. La filosofía intercultural, por tanto, no se restringe al ámbito de la enseñanza superior o del filósofo profesional. Según Fornet-Betancourt (1992), la filosofía intercultural también debe distanciarse de la comprensión de la filosofía como quehacer exclusivo del ámbito universitario o del filósofo profesional, para que pueda ser cultivado no sólo por intelectuales sino por “poetas y políticos” (p. 77).

La filosofía, según la propuesta de Fornet-Betancourt, es contingente y está determinada por una cultura, de modo que necesita del contraste con otras culturas para redescubrirse y dar voz a las tradiciones marginadas u oprimidas por la tradición sancionada como clásica. El autor afirma que la clave para alcanzar esta nueva forma de filosofar se encuentra más allá de los límites de la tradición heredada y que se podrá alcanzar a través de la apertura solidaria al «otro». En consecuencia, propone que la filosofía latinoamericana ha de distanciarse de la tradición occidental y de su comprensión de la razón, para abrirse al diálogo con las tradiciones indígenas y afroamericanas de la región. Además, la filosofía intercultural también ha de distanciarse de la comprensión de la filosofía como quehacer exclusivo del ámbito universitario o del filósofo profesional, para que pueda ser cultivado desde diferentes perspectivas, disciplinas y saberes.

3.4. Saber que parte del diálogo intercultural

Según Fornet-Betancourt (2001), el diálogo intercultural es una alternativa histórica para emprender la transformación de la filosofía, pues promete generar espacios interdiscursivos. Sin embargo, advierte que “no hay ni puede haber diálogo allí donde reina todavía el monólogo de una filosofía que escucha su propio eco, esto es, donde la filosofía se confunde todavía con la imperial extensión de un logos sofocante de otras racionalidades”; en su lugar, propone “el despunte de la polifonía del logos filosófico; la multiplicidad de las voces de la razón” (p. 35).

Para Fornet-Betancourt (2001), el diálogo intercultural implica aceptar "que el otro también es sujeto de la filosofía o que hace filosofía con sus propios medios" (p. 38). Según el filósofo cubano, el diálogo intercultural puede ser un camino por el que la filosofía puede acceder a sí misma desde otra perspectiva y descubrir que puede ser de otra forma, que se puede practicar desde otras perspectivas y, sobre todo, que puede ejercitarse como "filosofía intercultural" (p. 43). El diálogo intercultural, según expone el filósofo cubano, supone esbozar una forma de racionalidad que vaya más allá de los límites actuales de la teoría del entender y "nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la aún periférica exterioridad del otro" (p. 40). Del mismo modo, exige "no hacer de nuestro mundo categorial el centro desde el cual nosotros 'comprendemos' al otro, en el sentido de definirlo y determinarlo a la luz de nuestro horizonte de comprensión" (p. 40). En este sentido, el diálogo intercultural implica no hacer del «otro» un objeto de investigación que se puede asimilar, sino como un «otro» que también es sujeto de un pensamiento filosófico contextual.

En el diálogo intercultural, de acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), el «otro» es una "interpelación desde la que debería ser repensada nuestra manera de pensar" (p. 41), pues es portador de otro horizonte de comprensión y una perspectiva original diferente a la propia. Además de ser "una posibilidad de respectivizar nuestra propia perspectiva" (p. 41), el autor sostiene que el «otro», "precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituible ni reconstruible desde la posición de otro sujeto" (p. 42). Para el filósofo cubano, la comunicación abierta es el comienzo de la transformación de ambos sujetos y la posibilidad de la reformulación de los medios de conocimiento.

El diálogo intercultural, según la exposición de Fornet-Betancourt (2001), supone que cada sujeto tenga voz propia y supere aquellas tradiciones que desprecian los valores autóctonos. En el caso de América Latina, afirma el filósofo cubano, es necesario desarrollar una "hermenéutica de la liberación histórica" por la que el "indio mudo'" redescubra su palabra y el "negro desconocido" disponga de "las condiciones práctico-materiales para comunicar su alteridad" (p. 46).

Con miras al desarrollo de la filosofía intercultural, Fornet-Betancourt (2001) insiste tanto en la necesidad de deponer los "hábitos de pensar y de actuar etnocéntricos que

bloquean la percepción del otro hasta en las formas más elementales de alteridad" (p. 46), así como en la urgencia de no buscar al «otro» "desde nosotros o desde nuestro punto de vista, sino dejarnos interpelar por su alteridad y tratar de encontrarlo desde su horizonte propio" (p. 46). Ahora bien, como advierte el autor, se trata de ejercitarse el relacionismo de lo cultural y no en el relativismo cultural:

> No es, por tanto, ejercitarse en el relativismo cultural sino en el relacionismo de lo cultural donde vivimos para acceder así a lo que Jaspers pareció entrever cuando hablaba de la interna necesidad esencial que presentan China y la India para Europa, como horizonte que informa el europeo de posibilidades humanas que él en su historia europea no ha realizado, pero que le están faltando para compartir el proyecto histórico de una humanidad ecuménica que se complementa y compensa desde distintas experiencias culturales. (p. 98)

De acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), la transformación intercultural de la filosofía implica reaprender a pensar desde la interculturalidad y superar el paradigma dual "Sujeto-Objeto" (p. 98), para compartir un proyecto histórico que comparta diferentes posibilidades humanas:

> Un desafío central en esta empresa de reaprender a pensar desde la experiencia de la interculturalidad radica en la superación del paradigma de la dualidad "Sujeto-Objeto", en ir más allá de los límites marcados por un proceso cognoscitivo centrado en la dialéctica del sujeto conocedor y del objeto cognoscible, para fundar un movimiento dialéctico-dialógico cualitativamente superior, a saber, un movimiento de comunicación y comprensión sustentado por la libre y recíproca explicitación de la respectividad de la correspondiente perspectiva inicial de todos los sujetos cuyas voces concurren al coro polifónico del diálogo intercultural. (p. 99)

El diálogo intercultural, según la propuesta de Fornet-Betancourt (2001), implica "cultivar ese terreno 'inter'" en el que las definiciones apresuradas son un error y las declaraciones precipitadas de armonía pueden ser expresiones solapadas de dominación (p. 51). El diálogo intercultural es, en consecuencia, una herramienta que puede permitir el surgimiento de un espacio abierto para que los «otros» comuniquen su alteridad y, desde ella, emerjan nuevas formas de humanidad y verdad.

3.5. Saber que aspira a una nueva idea de universalidad

El quehacer filosófico desde la perspectiva de la interculturalidad pretende, de acuerdo con Fornet-Betancourt (2001), "rehacer la idea de la universalidad" e implica "renunciar a la absolutización o sacralización de lo propio", superar la tendencia de operar con "un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo" (p. 30), descentrar el quehacer filosófico "de todo posible centro predominante", abrir "espacios interdiscursivos" y desligar la universalidad "de la idea de unidad" (p. 31). La filosofía intercultural, afirma Fornet-Betancourt (2001), aspira a una universalidad que esté desligada de la "idea metafísica de la unidad, concebida lógicamente en términos occidentales" (p. 31). Para este filósofo, universalizar no significa expandir lo propio, sino "dialogar con las otras tradiciones; mancomunar formas de pensar y de hacer liberadoras desde las memorias subversivas de la humanidad en todos los lugares donde se ha escrito y se sigue escribiendo todavía la verdad de lo humano" (p. 17). Se trata, por tanto, de buscar una universalidad que esté desligada de la idea metafísica de la unidad según los términos occidentales y sea "el proceso abierto de la comunicación entre los distintos movimientos de universalización impulsados por los universos culturales" (p. 182).

Panikkar (1990), al igual que Fornet-Betancourt, considera que la tendencia hacia la universalización ha sido una de las principales característica de la civilización occidental. Según el primero, dicha civilización acepta como válido sólo aquello que es universal y, en consecuencia, asume que todo lo válido es universalizable:

> El ideal de humanidad de los griegos, el dinamismo interno del cristianismo, las hazañas de los imperios de occidente, la emancipación de la filosofía de la teología en orden a no estar ligada a ninguna confesión particular, la definición kantiana de moralidad, la moderna visión cosmológica y otros muchos acontecimientos que podríamos enumerar, son ejemplos explícitos de la pretensión de universalidad. El gobierno mundial, la universalización del modelo de ciudad, la perspectiva global, la cultura planetaria, la red informativa transnacional, el mercado mundial, el supuesto valor universal de la tecnología, la democracia, los derechos humanos, los estados-nación, etc., todos ellos apuntan al mismo principio: universal quiere decir católico, y católico quiere decir verdadero. Lo que es

> verdadero y bueno (para nosotros) es (también) verdadero y bueno para todos. (Panikkar, 1990, pp. 98-99)

Tanto Panikkar (1990) como Fornet-Betancourt (2001) insisten en que la universalidad según la tradición occidental es única y válida para todos los contextos culturales, de modo que no sólo se ha construido monocultural y unilateralmente sino que pretenden hacer abstracción de las diferencias culturales. Para Fornet-Betancourt (2001), la interculturalidad demanda abandonar los modelos mentales que operan con la categoría de totalidad y fijan en ella la verdad. En su lugar, el filósofo cubano propone trabajar "con la idea de la totalización dialéctica", pues para este modelo "la 'verdad' no es ni condición ni situación, sino proceso" (p. 48). Como ya se ha mencionado, el filósofo cubano no propone un estilo de filosofar que sea el mejor para que todos los demás lo imiten, sino que busca uno que aporte desde las diferentes culturas para todas las culturas. Se trata, pues, de un estilo de filosofar en el que se confronten las diferentes visiones de mundo sin imponer una sobre la otra, sino que haga posible la vida para todos.

Desde esta perspectiva, afirma Fornet-Betancourt (2001), ninguna cultura "da la verdad", sino que cada una es una posibilidad "para buscarla" (p. 48). Las culturas, entonces, son referencias para poner en marcha el proceso discursivo hacia la 'verdad'. Para el autor, por tanto, no hay relación entre tradición cultural y 'verdad'" (p. 48), pues la última surge a partir de la participación de los sujetos en un proceso de intercambio cultural en igualdad de condiciones. Comprender esto, afirma el filósofo cubano, supone participar renunciar a los prejuicios etnocéntricos y someter la verdad propia a la "dialéctica de la contrastación" (p. 48), que es inherente al carácter interdiscursivo del diálogo intercultural:

> Como proceso aparece la "verdad" sólo a condición de que cada uno acepte poner en juego su verdad y la someta a la dialéctica de la contrastación que se crea necesariamente por el carácter interdiscursivo del diálogo intercultural. Porque su elemento substancial es la interdiscursividad, la dialéctica de la contrastación es la figura humana concreta del trans-curso hacia la totalización del y en el proceso "verdad". Y es por ello, también, el límite de un relativismo histórico-cultural descontrolado. (p. 48)

Este proceso discursivo hacia la 'verdad', según explica Fornet-Betancourt (2001) también supone la elaboración de modelo de inteligir que, en vez de ejercitar la inteligencia para cerrar en un sistema el curso de la realidad, la comprenda como "respuesta sentiente a la apertura fundacional que constituye todo lo real como algo que es respectivo" (p. 49). El filósofo cubano, con base en la propuesta zubiriana", comprende la "respectividad como una formal apertura a lo real que indica "la necesidad de afirmar la interna relación del modo de realidad en el que se está –pongamos aquí el caso de la cultura propia– con los otros modos de realidad" (p. 49). De esta forma, el proceso discursivo hacia la verdad no sólo supera el etnocentrismo sino que asegura una posibilidad formal de ordenamiento no totalitario de lo real que le permite ir más allá del relativismo.

El giro intercultural de la filosofía, según Fornet-Betancourt (2001), es una protesta contra la memoria dominante y no pretende reclamar atención o reconocimiento, sino promover un programa de universalización que no se arrogue el derecho de única y sea un saber intercultural del mundo:

> Esta transformación […] pretende impulsar un programa de universalización desde el Sur –y aquí concretamente desde América Latina […]– cuya intuición de base es la idea reguladora de que la realización común de una universalidad liberada de todo saber imperial requiere la práctica de un nuevo saber, un saber intercultural del mundo y de la historia que sabe aprender de nuevo; y que, por ello aprende […] que universalizar no es expandir lo propio, sino dialogar con las otras tradiciones; [y] mancomunar formas de pensar […]. (pp. 16-17)

El objetivo del filósofo cubano, como ya se ha dicho, es evitar que la universalidad decretada monoculturalmente oculte las diferencias culturales. En concreto, propone superar la universalidad que occidente proclamó como válida y extensiva para todas las comunidades humanas, de modo que se pueda configurar una nueva universalidad desde la pluriversidad que crece a partir de la solidaridad. De ahí que el autor cuestione la globalización del neoliberalismo y proponga esta universalidad como alternativa:

> Creemos que esa universalidad concreta que crece desde abajo y que, precisamente por ir creciendo desde las particularidades que se solidarizan en la meta común de hacer la vida

> posible para todos, en un movimiento que mundializa la tolerancia y la convivencia, puede hoy ser el norte para una propuesta crítica ante la globalización por parte de una filosofía intercultural iberoamericana. (Fornet-Betancourt, 2001, p. 382)

La universalidad en la filosofía intercultural, por tanto, no hace abstracción de las diferencias culturales, se configura desde la pluridiversidad y la solidaridad, supone renunciar a los prejuicios etnocéntricos, desacraliza lo propio, no pretende expandir una única visión del mundo, implica dialogar con otras tradiciones, propone que la verdad surge a partir de la participación de los sujetos en un proceso de intercambio cultural en igualdad de condiciones y no se arroga el derecho de ser única e incuestionable.

3.6. Saber que es un ejercicio de traducción

Fornet-Betancourt (2001) sostiene que si en el intercambio cultural "cualquier filosofía se ofrece a las otras como un posible y válido acceso a la inagotable realidad originaria capaz de múltiples nombres" (p. 72), entonces las distintas tradiciones de pensamiento en las distintas culturas se complementan, enriquecen, corrigen, amplían y disciernen entre sí. En este sentido, Fornet-Betancourt (2004) afirma que la interculturalidad implica arriesgarse a tomar distancia "de nuestras seguridades teóricas y prácticas" para iniciar "un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual" (p. 15).

Una de las tareas en este proceso de reaprendizaje es la traducción de lo que Fornet-Betancourt (2004) llama "nombres propios" con que se nombran las cosas en una cultura:

> En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los "nombres propios" con que nombramos las cosas. O, dicho de una manera más positiva, es la experiencia de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción. Es decir: interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como "propia" debe ser la de la traducción de los "nombres propios" que consolidan su tradición. (p. 15)

Esta práctica es tan importante en la propuesta de Fornet-Betancourt (2004) que afirma: "no hay práctica intercultural sin voluntad ni ejercicio de traducción" (p. 15). Según

Fornet-Betancourt (2001), los primeros pasos para la comprensión de "lo que nos es culturalmente extraño" consisten en evitar ajustar a lo extraño o al «otro» "a los conceptos que nos son comprensibles", y "dejar al otro in-definido desde nuestra posición, para que su alteridad se comunique sin bloqueos" (pp. 50-51). Se trata, por tanto, de renunciar a pretender que una cultura sea capaz de agotar la interpretación del mundo, a asimilar al «otro» e imponerle una lectura de la realidad y a comprender las culturas como estructuras estáticas o cerradas. La interculturalidad, por tanto, es una disposición a escuchar al «otro» para reaprender las cosas desde otras perspectivas y conocimientos.

3.7. Saber que va más allá de la filosofía comparada

Fornet-Betancourt (2001) aclara que la filosofía intercultural supera los esquemas de la filosofía comparada. Panikkar (1990) explica, a modo de hipótesis de trabajo, que tal forma de filosofar se limita a estudiar "uno o algunos problemas a la luz de más de una tradición" (p. 77). Para Copleston, citado por Púa (s.f.), la filosofía comparada pretende "señalar las semejanzas y diferencias entre la filosofía occidental y la filosofía de otras culturas, así como la cuestión de si es o no posible discernir algún esquema recurrente común en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico" (p. 2). Tanto Panikkar como Copleston, por tanto, coinciden en que la filosofía comparada analiza semejanzas y diferencias, y juzga a una tradición desde la otra.

Al igual que Fornet-Betancourt, Panikkar (1990) afirma que la filosofía comparativa es "parte de la corriente de universalización, característica de la cultura occidental", que ha pretendido, ya sea de forma consciente o inconsciente, "establecer una visión global del mundo, por medio de estudios comparativos" (p. 71). Ambos autores, pues, critican el afán de control de la filosofía comparada o comparativa y promueven la interculturalidad como una nueva perspectiva para el quehacer filosófico en el siglo XXI.

La filosofía comparada, según sostiene Fornet-Betancourt (2004), mantiene como paradigma a la cultural filosófica occidental, de modo que determina si hay o no filosofía en una cultura según encuentre en ella lo que habitualmente se suele llamar filosofía. Es decir, si encuentre "un saber técnico, profesional, que, para ser tal, tiene que alcanzar un alto grado de

abstracción, de reflexividad y de articulación racional, sin olvidar obviamente el dominio del método" (p. 52). Es decir, que la filosofía occidental se erige como el modelo paradigmático "para discernir si hay o no pensamiento en sentido filosófico", el cual suele comprenderse como el "progreso lógico y racional que supondría el tránsito superador del mito al logos" (p. 52). Tal tipo de pensamiento, en el modelo occidental, requiere un lugar de aprendizaje específico: la academia.

De acuerdo con Fornet-Betancourt (2004), la filosofía intercultural requiere que los filósofos profesionales que se educaron según los cánones de la tradición occidental estén dispuestos a "'des-definir' la filosofía", es decir "liberarla de la definición monocultural que aún pesa sobre ella o, al menos, de no elevar esa definición occidental a la categoría de paradigma universalmente normativo" (p. 67). En consecuencia, el autor sostiene que hay "diversos logos filosóficos" y que ello implica "preguntar también por la posibilidad de salir de la propia tradición" y "abrirse a otras tradiciones de pensamiento" y entrar en "diálogo contrastante" con ellas (p. 68). En este sentido, la transformación intercultural de la filosofía implica hacer una "revisión crítica de lo filosóficamente alcanzado hasta ahora a la luz de los aportes reflexivos de las diversas regiones culturales" y "delinear sobre puntos referenciales nuevos el mapamundi de la filosofía" (p. 70). No se trata, en la opinión de este autor, de cubrir las diferencias culturales con el manto opresor de una universalidad decretada monoculturalmente, sino de "entrar en comunicación con territorios filosóficos hasta ahora ignorados o marginados" (p. 71).

La filosofía intercultural, en tanto que se desliga del paradigma absoluto de la filosofía occidental, no se agota en el estudio exegético de una tradición filosófica, sino que se expone a "ser complementada, enriquecida, corregida, ampliada y discernida" por otras tradiciones (p. 72). De ahí que vaya más allá de la filosofía comparada, pues ésta comprende sólo una forma de filosofar, una forma de razonar y una forma de interpretar la realidad. La transformación intercultural de la filosofía implica, necesariamente, que los individuos salgan de las redes de su propia tradición y comprendan que toda forma de filosofía es contingente.

3.8. Saber interdisciplinar

Fornet-Betancourt (2001) afirma que la filosofía intercultural no sólo implica relativizar la propia tradición, sino que también supone consultar otras formas de saber, tales como la antropología, etnología, historia, lingüística, literatura o teología para descentrarse de sus referencias conceptuales específicas. Según explica Blanco (2009), la apertura a la interdisciplinariedad permite "relativizar la propia tradición y profesión, en pro de la búsqueda de ofrecer respuestas adecuadas y 'razonables' al contexto en el que se actúa" sin pretender dar por cerrado el proceso de interpretación de la realidad (p. 54).

Ahora bien, según advierte Fornet-Betancourt (2001), tal apertura implica evitar la reproducción de la formación académica monodisciplinar, pues ésta dificulta la apertura o tras áreas del saber: "muchas veces, precisamente por estar formados "monodisciplinarmente", no siente siquiera la necesidad de ir más allá de lo que somos dentro de los límites de nuestro saber disciplinar" (p. 115). El filósofo cubano, en consecuencia, sostiene que es necesario comprender la interdisciplinariedad como una "'relación necesaria' entre modelos de racionalidad científica que buscan una equitativa compensación en reciprocidad" (p. 117). En este sentido, la interdisciplinariedad no pretende la instrumentalización de una disciplina por parte de otra, ni la yuxtaposición o la adición acumulativa de saberes, sino a la "con-vocación de las racionalidades disciplinares para que éstas […] se comprometan en la contro-versia argumentativa" (p. 118). En consecuencia, ésta es una oportunidad de articular la racionalidad filosófica como una racionalidad informada por diversas disciplinas.

Fornet-Betancourt (2001) entiende que la elaboración de un modelo de filosofía intercultural latinoamericano debe partir de la tradición pluralista del pensamiento de la región, en un "amplio programa de cooperación interdisciplinar de la filosofía con las más diversas disciplinas" (p. 112). Se trata, pues, de una tarea de investigación que puede permitir "repensar la posibilidad de una unidad no reduccionista de los saberes" y evitar la dominación o el totalitarismo de una forma de racionalidad sobre la otra (p. 122).

En síntesis, Fornet-Betancourt (2001) propone practicar la filosofía como un saber contextual e intercultural que va más allá de la filosofía comparada, de la inculturación, de la tradición occidental, de un único modelo o paradigma interpretativo, y que aspira a una nueva universalidad a partir del diálogo intercultural, la tolerancia y la interdisciplinariedad. Asimismo, es un saber que no se restringe al ámbito académico y que toma distancia de la tradición occidental y de su comprensión de la razón, para abrirse al diálogo con las tradiciones indígenas y afroamericanas.

La filosofía intercultural, en consecuencia, parte de una tradición cultural pero no la absolutiza, no se pretende imponer a otras culturas, renuncia a toda postura hermenéutica reduccionista, no hace abstracción de las diferencias culturales, no pretende fortalecer y defender una tesis suficiente por sí misma, valora la discusión y es propositiva. El quehacer filosófico desde la perspectiva de la interculturalidad, por tanto, no se limita a la crítica o interpretación de textos filosóficos, sino que se ocupa de contribuir a la transformación de la vida y del mundo, y de defender el derecho a tener una cultura propia y a la polifonía cultural. La propuesta de Fornet-Betancourt, pues, es la construcción de una filosofía intercultural y contextual que dialogue con otras tradiciones de vida, cultive la actitud de apertura a lo «otro», tome distancia de «lo propio», amplíe los recursos hermenéuticos, epistemológicos y metodológicos del quehacer filosófico, haga justicia a los contextos de diversidad cultural, transforme el concepto de universalidad y cumpla con su tarea de reflexión crítico-liberadora en el mundo de hoy.

Conclusiones

La transformación intercultural de la filosofía, que propone Raúl Fornet-Betancourt, pretende liberar al quehacer filosófico de toda comprensión unilateral, monocultural, monológica o etnocéntrica del quehacer filosófico. En concreto, consiste en liberarla de la comprensión eurocéntrica, que tradicionalmente ha dominado los ámbitos académicos y que suele centrarse en el estudio exegético de su canon. Dicha transformación, por lo tanto, supone reconstruir el quehacer filosófico a partir de la diversidad étnico-cultural de cada región –en vez de implantar la tradición europea en otras diferentes culturas– y articular el saber con la realidad de cada contexto, para intervenir en ella y hacer posibles otras realidades –en vez de limitarse a ser un saber sobre sistemas de pensamiento desarticulados de las prácticas liberadoras. En este sentido, dicha transformación no se puede confundir con la inculturación de la filosofía, pues ésta impide establecer relaciones de apertura y diálogo constante entre las diversas tradiciones de la humanidad.

La interculturalidad, en la propuesta del filósofo cubano, es una postura o disposición que no pretende incorporar al «otro» en lo «propio», sino que aspira a la transfiguración de lo propio y de lo ajeno, a partir de la interacción y la convivencia. En este sentido, la interculturalidad es una experiencia cotidiana en la que se entra en contacto con otros sujetos, en espacios comunes determinados por la convivencia; es aquella actitud o disposición por la que el ser humano se capacita o habitúa a vivir en relación con «otros»; y, en tanto que saca a los sujetos de sus seguridades teóricas y prácticas, es una postura que permite leer e interpretar el mundo desde diferentes tradiciones culturales. Ahora bien, por cultura no se entiende una entidad estable y cerrada, sino una condición contextual que está determinada por procesos históricos dinámicos y abiertos. En este sentido, cada cultura es incapaz de agotar todas las interpretaciones posibles de la realidad, de modo que es necesario intercambiar y contrastar lo «propio» con lo «ajeno», para crecer con y desde el «otro».

La filosofía contextual e intercultural, por lo tanto, supone superar la tendencia a absolutizar lo «propio» y a operar con un modelo teórico-conceptual que funcione como único paradigma interpretativo de la realidad; implica descentrar la reflexión de todo centro predominante, generar espacios interdiscursivos y proponer una idea de universalidad que

implique el diálogo intercultural. No se trata, pues, de integrar, incorporar, asimilar, colonizar o negar las particularidades de cada cultura; ni de expandir lo propio o de invisibilizar las diferencias culturales a partir de una universalidad decretada monoculturalmente. La filosofía intercultural, en consecuencia, supone el cese de las relaciones unilaterales y exige el diálogo intercultural como herramienta para que los sujetos no hagan del «otro» un objeto de interés o investigación.

En tanto que parte del diálogo intercultural, la transformación intercultural de la filosofía, que propone Fornet-Betancourt, supone comprender al «otro» como sujeto de pensamiento propio, en vez de un objeto que debe ser pensado, conocido o asimilado. Asimismo, implica aceptar que ese «otro» también es sujeto de la filosofía, reconocer que existen otras formas de filosofar y «repensar el modo de pensar» impuesto por la tradición occidental. En consecuencia, esta forma de diálogo es una comunicación abierta en la que «los sujetos que dialogan» se transforman mutuamente y aceptan la posibilidad de reformular sus concepciones del mundo. El diálogo intercultural, por tanto, supone rechazar aquellas tradiciones que desprecian los valores de otras culturas; pues pretende confrontar las diferentes visiones del mundo sin imponer una sobre la otra, para permitir que emerjan nuevas formas de humanidad y verdad.

En términos generales, se puede afirmar que la transformación intercultural de la filosofía se caracteriza por aspirar a un saber que: a) sea contextual, b) sea intercultural, c) descentre la reflexión filosófica de la tradición occidental, d) parta del diálogo intercultural, e) aspire a una nueva idea de universalidad, f) sea un ejercicio de traducción, g) vaya más allá de la filosofía comparada, y h) sea interdisciplinar.

A la luz de la filosofía que se busca, la revisión crítica de los momentos clave del debate sobre la identidad de la filosofía latinoamericana sugiere que ésta ha sido incapaz de romper con el paradigma filosófico occidental. Dichos momentos son: a) el debate entre Sarmiento y Alberdi en el siglo XIX, y b) el surgimiento de la filosofía de la liberación en el XX. Según se ha expuesto, estos momentos son clave porque se preguntaron por la especificidad de la filosofía y el pensamiento latinoamericano.

La pregunta por la identidad americana se formuló por primera vez en el siglo XIX y fue hasta entonces cuando surgió la necesidad de elaborar una filosofía que se adecuara a los problemas y necesidades del subcontinente. El primero en hacer frente a este problema fue el filósofo argentino Juan Bautista Alberdi, entre 1837 y 1842, al emplear los conceptos «filosofía nacional» y «filosofía americana» en la conferencia *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea.* Desde entonces, en la región se puede identificar dos posturas opuestas: a) quienes comprenden la filosofía como un saber contextual y afirman que es posible elaborar una filosofía auténticamente latinoamericana, y b) quienes defienden la imposibilidad de dicha empresa, pues comprenden la filosofía como un saber que hace abstracción de las diferencias culturales y tiene poca relación con los problemas específicos de cada región.

El aporte de Alberdi para el desarrollo de la filosofía latinoamericana consistió en proponer nuevas perspectivas para el debate sobre la filosofía; lo cual permitió cuestionar la universalidad de la tradición europea, proponer un quehacer filosófico con vocación socio-política, exigir que la reflexión filosófica esté a la altura de las necesidades de cada región, y comprender los problemas de América Latina como el criterio último para la autodefinición de la filosofía latinoamericana. Sin embargo, no reparó en la posibilidad de repensar la filosofía a partir de las tradiciones indígenas del continente y reprodujo esquemas monoculturales y monológicos.

El segundo momento clave del debate es el surgimiento de la filosofía de la liberación, durante el Segundo Congreso Nacional de Filosofía que se celebró en Córdoba, Argentina, durante 1971. Esta corriente –a pesar de su heterogeneidad– supuso un giro en el quehacer filosófico de la región, porque tomó conciencia de la dependencia económica, social y cultural del subcontinente respecto a las naciones del Primer Mundo”; se configuró en torno a la convicción de que la filosofía se ha de hacer desde el análisis y compromiso con la situación latinoamericana; partió de la certeza que el filosofar es un instrumento de iluminación teórica de la praxis o acción liberadora; y se vale de distintos métodos filosóficos para asumir una tarea crítico-liberadora desde las circunstancias latinoamericanas y la sabiduría popular. Sin embargo, ésta ha sido incapaz de descolonizar el uso de la razón, se desarrolla exclusivamente en español y portugués, reduce la realidad cultural de América

Latina a la definida por la «cultura mestiza», diluye las diferencias culturales, y supone la asimilación del indígena y del afroamericano.

A pesar de estas limitaciones, el surgimiento mismo de la filosofía de la liberación ha problematizado los siguientes aspectos de la concepción tradicional de la filosofía: a) la definición de conocimiento filosófico, b) la desprivatización del sujeto de conocimiento, c) la nueva determinación del sujeto histórico de la filosofía, d) el tránsito de la filosofía como ciencia a la filosofía como sabiduría y e) la redefinición de la «filosofía primera» en términos de política y acción práctico-reflexiva. En consecuencia, puede decirse que el debate sobre la identidad de la filosofía latinoamericana ha provocado la revisión de la concepción tradicional del quehacer filosófico y ha hecho del subcontinente un terreno fértil para explorar nuevas formas de filosofar.

Ahora bien, así como la propuesta de Alberdi resultó insuficiente, también la filosofía de la liberación es insuficiente para responder a los reclamos de los diversos movimientos sociales de resistencia indígena y afroamericana que tuvieron lugar en 1992, año en el que los grupos hegemónicos conmemoraron los 500 años de la conquista de América. Alrededor de esa fecha, algunos intelectuales propusieron que la conquista del continente fue un choque devastador, genocida y destructor del mundo indígena. Como se ha indicado, hasta ahora ninguna corriente filosófica ha iniciado un proceso que reivindique a las culturas indígenas y afroamericanas. Asimismo, ninguna ha logrado reencontrar el quehacer filosófico con la historia y cultura de todos los pueblos de la región, y tampoco ha emprendido un proyecto que exprese su diversidad.

Para hacer justicia a la diversidad étnico-cultural de América Latina, es necesario: a) debatir sobre la identidad de lo latinoamericano y cuestionar la universalidad sancionada por la tradición occidental del pensamiento filosófico, b) cuestionar los paradigmas que determinan monoculturalmente la reflexión filosófica, para hacer filosofía de otra manera, y c) promover el diálogo intercultural como una herramienta para deconstruir, reconstruir y alcanzar nuevas formas de humanidad y verdad.

En este sentido, la filosofía intercultural se presenta como una alternativa al orden que se ha impuesto en el mundo. Según explica Fornet-Betancourt, la filosofía intercultural es

novedosa por siete razones. Primero, porque es una manera de filosofar que brota de lo inédito, de modo que no sólo supone reubicar teóricamente o radicalizar el bagaje filosófico heredado, sino que aspira a crear un punto de punto de convergencia común que no esté dominado ni colonizado por ninguna tradición. Segundo, porque supera los esquemas de la filosofía comparada, ya que promueve procesos en los que las opiniones y perspectivas de otras culturas tengan la misma relevancia, y vela porque ninguna se imponga sobre otra. En tercer lugar, porque renuncia a la tendencia de absolutizar o sacralizar lo propio, de modo que fomenta el hábito de intercambiar y contrastar «lo propio» con lo «ajeno» en igualdad de condiciones. En cuarto lugar, porque renuncia a toda hermenéutica reduccionista y a configurarse desde un único modelo teórico-conceptual que haga las veces de paradigma de interpretación absoluto. En quinto lugar, porque descentra la reflexión filosófica de todo centro predominante y se abre a una razón inter-discursiva. En sexto lugar, porque procura abrir espacios en los que la cultura se comprende como un proceso histórico de enriquecimiento continuo, en el que las culturas se enriquecen mutuamente. En séptimo y último lugar, porque aspira a una universalidad que no ignore las diferencias culturales, sino que sea fruto del diálogo intercultural.

La filosofía que propone Fornet-Betancourt es un saber contextual e intercultural que va más allá de la filosofía comparada, de la inculturación y de un único modelo o paradigma interpretativo. Asimismo, es un saber que aspira a una nueva universalidad a partir del diálogo intercultural, la tolerancia y la interdisciplinariedad. Además, es un saber que no se restringe al ámbito académico y que toma distancia de la tradición occidental y de su comprensión de la razón, para abrirse al diálogo con las tradiciones indígenas y afroamericanas. Aunque la reflexión filosófica ha de partir, necesariamente, de una tradición, ésta no ha de absolutizarse o imponerse a otras. La filosofía intercultural, por tanto, supone renunciar a toda postura hermenéutica reduccionista y a abstraer las diferencias culturales.

El quehacer filosófico desde la perspectiva de la interculturalidad no se limita a la crítica o interpretación de textos filosóficos, sino que se ocupa de contribuir a la transformación de la vida y del mundo, y de defender el derecho a tener una cultura propia y a la polifonía cultural. Ella es, en otras palabras, una invitación a filosofar desde –y no a pesar de– la diversidad. Las diferencias culturales son, desde esta perspectiva, una

posibilidad y, por ello, una alternativa al proceso de homogeneización, exclusión y depredación que la globalización neoliberal impone hoy.

El objetivo de la transformación intercultural de la filosofía es, por tanto, construir una filosofía intercultural y contextual que dialogue con otras tradiciones; cultive la actitud de apertura a lo «otro»; tome distancia de lo «propio»; amplíe los recursos hermenéuticos, epistemológicos y metodológicos del quehacer filosófico; y haga justicia a la diversidad cultural del mundo. Para llevarla a cabo dicha transformación, en América Latina, es necesario: a) asumir la tarea de reflexionar desde las especificidades de la región; b) aceptar el desafío del diálogo intercultural; c) renunciar a los proyectos de asimilación; d) superar la comprensión reduccionista de la historia del continente, la cual presenta una «América Latina mestiza y criolla» en la que se invisibiliza a las personas indígenas y afroamericanas; e) recuperar las tradiciones marginadas por la filosofía académica y de corte eurocéntrico; f) promover modos de pensar contextuales que incluyan las formas indígenas de pensar como formas de filosofar; g) «des-definir la filosofía», es decir, liberarla de la definición monocultural y eurocéntrica que aún pesa sobre ella; h) a la luz de los aportes reflexivos de las diversas regiones culturales, hacer una revisión crítica de lo que se ha alcanzado en el ámbito filosófico; y, finalmente, i) rehacer el mapamundi de la filosofía a partir de nuevos puntos referenciales.

La propuesta de Fornet-Betancourt tiene el mérito de criticar el carácter monocultural, monológico y eurocéntrico de la tradición filosófica; pero es todavía un ensayo. En consecuencia, aún es necesario cuestionar sus presupuestos hermenéuticos y epistemológicos, sobre todo en torno al diálogo intercultural y la noción de cultura. Además, es pertinente cuestionar los límites y alcances de la interdisciplinariedad, en tanto característica fundamental de esta perspectiva del quehacer filosófico. Lo que se ofrece hasta acá, por tanto, no es un modelo filosófico terminado, sino una invitación al debate.

Referencias bibliográficas

Apel, K.-O., Dussel, E., & Fornet-Betancourt, R.
1992 *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación.* México, D.F.: Siglo XXI editores.

Artiga
2008 *El concepto de la historia en Karl Max e Ignacio Ellacuría*. Tesis inédita. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Beorlegui, C.
2004 *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano.* Bilbao, España: Universidad de Deusto.

Blanco, J.
2009 "Horizontes de la filosofía intercultural", en *Cultura de Guatemala.* Tercera Época: Año XXX. Volumen II, mayo - agosto 2009. Pp. 193-227. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

Cerutti, H.
1983 *Filosofía de la liberación latinoamericana.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Cortés, J. & Martínez, R.
1996 *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Herder.

Díaz, G.
2001 *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica.* Valladolid: Tesis doctoral: Universidad de Valladolid.

Fornet-Betacourt, R.
1992 *Estudios de filosofía latinoamericana.* México D.F.: Universidad Autónoma de México.
1994 *Filosofía Intercultural.* México, D. F.: Universidad Pontificia de México.
1994 *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
2001 *Transformación intercultural de la filosofía.* Bilbao: Desclée de Brouwer.
2002 Por una filosofía intercultural desde América Latina. *Cuadernos hispanoamericanos* , pp. 15-22.
2004 *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta: Madrid.

2005 *Interculturalidad o Barbarie*. *Simposio sobre Estudios Interculturais*, Brasil, 24-25 enero (Paper).
2007 *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*, Solar No.3, Año 3, pp. 23-40.

Fornet-Betacourt, R. (ed.)
1999 Filosofía, teología, literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años. *Concordia*. Aachen: Main Concordia.

Iturrieta, A. (Compilador)
1990 *El pensamiento peronista.* Madrid, España: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Jiménez, A.
2008 *Tb'ee Qanq'ib'il: Qkojb'il, Qaq'unb'een b'ix Qxe'chil. Los Caminos de la Resistencia: Comunidad, Política e Historia Maya en Guatemala*: Tesis doctoral. Universidad de Texas en Austin.

Jiménez, A., Tubín, V. & Verdugo, L.
2009 *Cambiemos de Chip.* Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

López, L. & Hanemann, U. (eds.)
2009 *Alfabetización y multiculturalidad: Miradas desde América Latina.* Guatemala: Serviprensa.

Miró, F.
1974 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Panikkar, R.
1990 *Sobre el diálogo intercultural.* Salamanca: San Esteban.
2006 *Paz e interculturalidad.* Barcelona: Herder.

Púa, F.
s.f. *Acerca de la Filosofía Amerindia.* Colombia: Universidad de San buenaventura.

Ripoll, C.
1970 *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericano* (1836-1959). Nueva York.

Sánchez, D.
1999 *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina.* Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Santizo, J.
2006 *La ética en la política en la condición humana de Hannah Arendt*. Tesis Inédita: Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Sarmiento, D.
2000 *Facundo* (edición de Benito Varela Jácome). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
2006 *Facundo.* Buenos Aires: Longseller.

Tamayo, J., y Fornet-Betancourt, R.
2005 *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación.* Estella: Editorial Verbo Divino.

Vallescar, D.
2000 *El hombre y su obra.* [En red]. Consultado el 5 de septiembre de 2008, Proyecto Ensayo Hispánico (Departamento de Lenguas Románicas de la Universidad de Georgia) de http://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/fornet/introd.htm

Zea, L.
1978 *La filosofía americana como filosofía sin más* (sexta edición ed.). México, D. F.
1993 *Fuentes de la cultura latinoamericana.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Anexo

Pensum 04001
Facultad de Humanidades, Departamento de Letras y Filosofía
Licenciatura en Letras y Filosofía

AÑO	PRIMER CICLO	CRÉDITOS	INTERCICLO	CRÉDITOS	SEGUNDO CICLO	CRÉDITOS
1	Filosofía Antigua I: Platón	4	Pensamiento ignaciano y landivariano (EDP)	2	Literatura Grecolatina	4
	Estrategias de Comunicación Lingüística (EDP)	4			Filosofía Medieval	4
	Teoría Literaria	4			Literatura Española	4
	Filosofía Antigua II : Aristóteles	4			Filosofía Moderna	4
	Estrategias de razonamiento	4				
	Total de créditos	**20**	**Total de créditos**	**2**	**Total de créditos**	**16**
2	Teoría del Conocimiento	4	Introducción a los problemas del ser humano (EDP)	4	Filosofía Contemporánea I: Filosofía del Lenguaje	4
	Literatura Guatemalteca I	4	Introducción a los problemas de la sociedad guatemalteca (EDP)	4	Literatura Guatemalteca II	4
	Literatura Latinoamericana I	4			Literatura de Occidente I	4
	Metafísica	4				
					Lingüística	4
	Total de créditos	**16**	**Total de créditos**	**8**	**Total de créditos**	**16**
3	Filosofía Contem. II: Husserl y Heidegger	4	Optativo de Trascendencia (EDP)	4	Filosofía Contemporánea III: Estructuralismo	4
	Literatura Latinoamericana II	4			Teatro	4
	Crítica Literaria	4			Filosofía social	4
					Literatura de Occidente II	4
					Filosofía Contemporánea IV: Existencialismo	4
	Total de créditos	**12**	**Total de créditos**	**4**	**Total de créditos**	**20**

AÑO	PRIMER CICLO	CRÉDITOS	INTERCICLO	CRÉDITOS	SEGUNDO CICLO	CRÉDITOS
4	Introducción a la apreciación artística	4	Optativo de Persona (EDP)	4	Seminario de Tesis I	5
	Filosofía Contemporánea V: Vitalismo	4			Creación Literaria	4
	Literatura de África y Oriente	4			Filosofía Contemporánea VII: Postmodernismo	4
	Filosofía Contemporánea VI: Hermenéutica	4			Optativo de Realidad Nacional (EDP)	4
	Filosofía de la Cultura	4				
	Total de créditos	**20**	**Total de créditos**	**4**	**Total de créditos**	**17**
5	Seminario de Tesis II	*	Seminario de realidad nacional Otra Guatemala es posible (EDP)	2		
	Ética (EDP)	4				
	Total de créditos	**4**	**Total de créditos**	**2**	**Total de créditos**	

*Tesis II no tiene créditos, sólo se estima su aprobación previo al Examen Privado de Tesis.

Cursos	Créditos Licenciatura	Total
EDP	40	40
Cursos disciplinares	60/60	120
Tesis I	5	5
Total		**165**