

CRÍTICA INTERCULTURAL EDITORIAL TROTTA  
DE LA FILOSOFÍA  
LATINOAMERICANA ACTUAL

Edición de RAÚL FORNET-BETANCOURT

**Crítica intercultural  
de la filosofía latinoamericana actual**

Tal como demuestran, entre otros momentos, las luchas de los pueblos indígenas y afroamericanos por el reconocimiento de sus tradiciones, la exigencia de la interculturalidad es tan antigua como la misma historia social e intelectual de América Latina. Sin embargo, ha sido muy escaso el eco que ha encontrado dicha exigencia en la filosofía latinoamericana actual. La presente obra se ocupa precisamente de los desafíos de naturaleza intercultural con los que nuestro tiempo confronta a esta filosofía, obligándola así a una labor de autocrítica.

La primera parte del libro toma como hilo conductor este desafío de la interculturalidad, el cual ha vuelto a plantearse de forma agudizada a partir de la coyuntura histórica de 1992, y examina la obra reciente de algunos de los más destacados representantes de la filosofía latinoamericana actual, mostrando las dificultades que éstos tienen para responder con coherencia al reto intercultural. Este análisis se complementa con el estudio del giro hacia la interculturalización de la filosofía en autores de la nueva generación.

En la segunda parte se documenta el comienzo del debate explícito de la «cuestión intercultural» en la filosofía latinoamericana y se recogen las respuestas de Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone y Luis Villoro a las observaciones críticas hechas a sus posiciones en el análisis anterior.

Crítica intercultural  
de la filosofía latinoamericana actual

Edición de Raúl Fornet-Betancourt

E D I T O R I A L T R O T T A



**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Filosofía**

© Editorial Trotta, S.A., 2004  
Ferroz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Raúl Fornet-Betancourt, 2004

© De los autores para sus colaboraciones, 2004

ISBN: 84-8164-667-9  
Depósito Legal: M-15.234-2004

Impresión  
Marfa Impresión, S.L.

## ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES  
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,*

—Thomas Jefferson



**Para otras publicaciones visite**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

Referencia: 3598

## CONTENIDO

<i>Prólogo</i> .....	9
I. CRÍTICAS, DIÁLOGO Y PERSPECTIVAS	
1. Observación introductoria .....	13
2. Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente .....	19
3. El giro hacia la interculturalización de la filosofía en otros autores .....	75
4. Perspectivas de diálogo y acción mancomunada .....	107
II. PROFUNDIZANDO EL DIÁLOGO Y LA INTERACCIÓN: RESPUESTAS	
Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación): <i>Enrique Dussel</i> .....	123
Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana: <i>Arturo A. Roig</i> .....	161
Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt: <i>Juan Carlos Scannone</i> .....	177
Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt: <i>Luis Villoro</i> .....	185
<i>Índice de nombres</i> .....	189
<i>Nota biográfica de autores</i> .....	193
<i>Índice general</i> .....	195



## PRÓLOGO

Hablaba Friedrich Nietzsche en una conferencia de 1872 del temor de que los filósofos, la filosofía misma, impidieran filosofar<sup>1</sup>, queriendo expresar con ello, a mi parecer, una advertencia sabia. Pues quería prevenir contra el hábito de la repetición acrítica de los que confunden la filosofía con la administración de la tradición y el querer vivir de las rentas del «capital filosófico acumulado».

Con ello se quería advertir que, si se quiere que la filosofía siga el ritmo de la vida, se debe entablar con los filósofos una conversación abierta y crítica en la que ningún sistema o filosofía pueda pretender dispensarnos de la obligación de pensar y de recrear la filosofía desde nuestras urgencias.

Inspirándose en ese consejo, el presente libro intenta entablar y fomentar un diálogo con —y en— la filosofía latinoamericana actual. Para ello toma como hilo conductor el desafío de la interculturalidad con que la confronta de nuevo y, en especial, la movilización de las luchas por la diversidad cultural de los pueblos originarios en el ámbito continental en la coyuntura histórica de «1992», y examina a la luz de dicho desafío la obra reciente de algunos de los representantes más connotados de la filosofía latinoamericana actual para ver precisamente cómo han respondido ante esta urgencia histórica.

1. Cf. Friedrich Nietzsche, *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, en *Obras Completas V*, Buenos Aires, 1963, pp. 148 ss. Original alemán en Friedrich Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, en *Sämtliche Werke II*, Stuttgart, 1964, pp. 411 ss.

Más, con vistas a ampliar el diálogo, también se examina desde esa perspectiva la obra de autores pertenecientes a lo que podríamos llamar una nueva generación en la filosofía latinoamericana, y cuya obra, a nuestro juicio, reflejaría mejor la inflexión intercultural que para la filosofía en América Latina implica el reconocimiento responsable de la diversidad cultural.

Este diálogo que intento aquí con la filosofía latinoamericana actual en dos tiempos, por decirlo así, es el núcleo de la primera parte, pero tiene su continuación en las reacciones de Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone y Luis Villoro ante las acotaciones críticas hechas a sus posiciones.

Sus respuestas conforman la segunda parte de este libro. Con lo cual el diálogo aquí intentado alcanza realmente calidad *dialogica*. En realidad ha sido su comprensión, su disponibilidad a leer mis críticas y a responder lo que da a este libro la calidad de un proceso de diálogo. A ellos, por eso, mi más sincero agradecimiento.

En este sentido es de esperar que el diálogo aquí iniciado no sólo continúe sino que pueda servir de ejemplo para una praxis filosófica interactiva que sepa mancomunar esfuerzos y planteamientos en aras de la realización del ideal que nos une, a saber, practicar una filosofía a la altura de los contextos de nuestra diversidad y de sus tiempos.

RAÚL FORNET-BETANCOURT

I

CRÍTICAS, DIÁLOGO Y PERSPECTIVAS





## OBSERVACIÓN INTRODUCTORIA

Para disipar de entrada falsas expectativas sobre el alcance de mi trabajo, quiero empezar subrayando explícitamente los límites del mismo.

Se trata, ciertamente, de contribuir al trabajo de autocrítica que a mi juicio la filosofía en América Latina tiene que asumir hoy como una de sus tareas más prioritarias en este comienzo de siglo, si es que quiere estar realmente a la altura de los desafíos históricos con que los «nuevos tiempos» la confrontan, que son en gran medida de naturaleza intercultural.

Y me parece evidente que esta labor autocrítica implica un diálogo a fondo de la filosofía latinoamericana con su propio pasado, con sus expresiones históricas, con las figuras e instituciones que han determinado las líneas dominantes de su desarrollo, en una palabra, diálogo con su historia; y añadiría que se trata fundamentalmente de un diálogo con la historia más reciente o inmediata, por cuanto que ésta no sólo condiciona e influye sus articulaciones presentes sino que pervive además en muchas de sus prácticas actuales, sea ya en el ámbito de la enseñanza escolar y/o universitaria, sea ya en el ámbito de la investigación.

Evidente me parece también el reconocimiento de que la filosofía latinoamericana puede llevar a cabo dicho diálogo autocrítico con su propia historia desde distintas perspectivas, por distintos motivos así como con estrategias diferentes.

En el presente trabajo quiero proponer una de esas posibles perspectivas desde la que se puede —y se debe— encarar la autocrítica de la filosofía latinoamericana. Es, como anuncia el título, la

perspectiva intercultural. Ésta es, pues, la primera limitación que quiero subrayar. O sea, que dejo de lado otras posibilidades de análisis crítico como podrían ser la de la exigencia de la autenticidad<sup>1</sup> o la del carácter científico<sup>2</sup>, para centrar la atención exclusivamente en lo que se podría llamar su *carácter* o configuración cultural con el fin justamente de ver si en su articulación hace justicia o no a la pluralidad cultural de América Latina; es decir, si ha sabido trabajar con la riqueza de las culturas presentes en América Latina y trabajarse a sí misma desde esa riqueza cultural como motor de diálogo intercultural o si, por el contrario, ha fomentado tendencias de homogeneización cultural al privilegiar para su desarrollo formas de reflexión, de expresión y de institucionalización propias de *una* cultura, la dominante, disfrazada muchas veces con el sonoro, pero ambiguo, nombre de «cultura nacional».

Mi sospecha aquí es que la filosofía latinoamericana, como deja entrever también el título del trabajo, no ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina.

Por eso veo la interculturalidad como una «asignatura pendiente»; y la llamo así porque entiendo que, como explicaré luego, la interculturalidad no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural que se viene formulando desde hace siglos en la historia social e intelectual de América Latina y que, de haber sido escuchada, hubiese contribuido a cambiar el curso de la historia de la filosofía en América Latina.

En este contexto conviene señalar en un breve paréntesis que 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

1. Ver, a título de ejemplo, Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968, y la respuesta de Leopoldo Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1969.

2. Ver también, a título de ejemplo: Francisco Larroyo, *La filosofía americana*, México, 1958; Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, 1974; Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, 1981; y para un análisis más actual: Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, 2000, y la bibliografía ahí indicada.

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. De ahí que se trate 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.

En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas. O, dicho de 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.

No hay práctica intercultural sin voluntad ni ejercicio de traducción. Para el intento del presente trabajo esto significa que la perspectiva intercultural que proponemos aquí como horizonte de auto-crítica de la filosofía latinoamericana, además de lo ya dicho, debe contribuir a dejar claro que la filosofía latinoamericana no puede responder al reto de la interculturalidad sin sufrir una dolorosa transformación que descentre su historia y abra su presente a una pluralidad de formas de expresión y de prácticas del filosofar. Pero volvamos al objeto de esta observación preliminar.

La otra limitación que asumo conscientemente en este trabajo es la de reservar el título de «filosofía latinoamericana» para aquellas formas del filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual, entendiéndolo por ésta la reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con «problemas filosóficos», esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados «problemas filosóficos» como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales y que, por eso mismo, hace de la confrontación práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía.

En consecuencia dejo fuera de mi foco de interés las formas de filosofía que en América Latina cultivan la labor filosófica como si se tratase de la tarea de un funcionario de la oficina del patrimonio

cultural de la humanidad, confundiendo la filosofía con la conservación de tradiciones consideradas como monumentos intocables. Me refiero a las formas académicas —en el mal sentido del término— que remiten sin la menor contextualización a los llamados «clásicos» (que, no hace falta decirlo, son casi todos varones y europeos).

Pero me refiero también a las formas escolares de filosofar, sean académicas o no, que parecen más interesadas en defender el sistema de su respectiva escuela que en pensar contextualmente bien, abriéndose a los procesos prácticos en los que se decide el curso y el «sentido» de la realidad de la gente.

Me concentraré entonces, siguiendo un lugar común de la historiografía filosófica de América Latina, en la forma de filosofía que desde Juan Bautista Alberdi (1820-1884) se designa con el nombre de «filosofía americana» para indicar precisamente con dicho título que se trata de una práctica de la filosofía que toma el contexto histórico de los países latinoamericanos como su punto de partida y también como referencia primera para explicar su sentido y su legitimidad<sup>3</sup>. Es sabido que Juan Bautista Alberdi lanza este programa entre 1837 y 1842, y que desde esos años, aunque muchas veces sin establecer una relación directa o explícita, se desarrolla en América Latina una manera de hacer filosofía que corresponde a la idea modular del programa de Alberdi, a saber, la exigencia de contextualizar la filosofía y su enseñanza. Esta forma de hacer filosofía se va consolidando con el curso de los años como la tradición de filosofía latinoamericana en sentido estricto.

Jalones importantes en la historia de esta tradición serían, por ejemplo, en la primera mitad del pasado siglo XX, el socialismo positivo<sup>4</sup>, el marxismo indoamericano de José Carlos Mariátegui (1894-1928)<sup>5</sup> o la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos (1897-1959)<sup>6</sup>. Pero es en la segunda mitad del siglo XX cuando el proyecto de la

3. Cf. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México, 1978.

4. Cf. José Ingenieros, *Sociología argentina*, Buenos Aires, 1911; y los trabajos recogidos por Óscar Terán en la antología *Antiimperialismo y nación*, México, 1979; Juan Bautista Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires, 1915; y la bibliografía analizada en los estudios de Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Buenos Aires, 1968, y de Raúl Fornet-Betancourt, «Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positiven Sozialismus»: *Dialektik 2* (1993), pp. 135-150.

5. Cf. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1928; *Defensa del marxismo*, Lima, 1934; y los trabajos recogidos en el tomo *Ideología y política*, Lima, 1973.

6. Cf. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, 1934.

filosofía latinoamericana logra hacer progresos definitivos que le dan a esta forma de filosofar un perfil propio claramente reconocible por sus características contextuales.

Un mérito muy especial tiene en todo este proceso, indudablemente, Leopoldo Zea (1912), cuya obra y persona están indisolublemente ligadas a la historia de la gestación y del desarrollo de la filosofía latinoamericana en esta fase<sup>7</sup>. Sin desconocer, por supuesto, las aportaciones decisivas de Arturo Ardao (1912)<sup>8</sup>, Francisco Miró Quesada (1919)<sup>9</sup>, Arturo Andrés Roig (1922)<sup>10</sup>, Augusto Salazar Bondy (1925-1974)<sup>11</sup> o Luis Villoro (1922)<sup>12</sup>, quienes, entre otros muchos<sup>13</sup>, han ido marcando con un acento propio el desarrollo de la *filosofía latinoamericana*.

Por otro lado, estaría además el amplio y complejo movimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación que desde sus inicios en 1971 centra gran parte del debate sobre la filosofía en América Latina y cuyo desarrollo me parece que se puede interpretar como

7. Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso*, México, 1952; *América en la historia*, Madrid, 1957; *El pensamiento latinoamericano*, México, 1965; *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1969; *Filosofía de la historia americana*, México, 1978; y los estudios reunidos en el tomo *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá, 1989.

8. Cf. Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española*, Montevideo, 1963; *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, 1978; y *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, 1987.

9. Cf. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, 1974; y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, 1981.

10. Cf. Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, 1981; *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, 1993; *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 vols., Buenos Aires, 1994; y *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, 2001.

11. Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968; *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Lima, 1969; y (junto con Leopoldo Zea, Julio C. Terán y Félix Schwartzmann), *América Latina: Filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1974.

12. Cf. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, 1950; *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, 1953; *Estado plural. Diversidad de culturas*, México, 1998; y *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, 1997.

13. Pensamos, por ejemplo, en Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires, 1987; *Reflexiones desde América*, 3 vols., Buenos Aires, 1987; y *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro*, Buenos Aires, 1996; y en Alejandro Serrano Caldera, *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*, México, 1987; *Entre la nación y el imperio*, Managua, 1988; y *La unidad en la diversidad*, Managua, 1993.

la reorientación con que se renueva desde dentro el proyecto de la filosofía latinoamericana en las últimas tres décadas del pasado siglo XX<sup>14</sup>.

Como se ve por el breve recuento que acabo de hacer de la historia de la filosofía latinoamericana, ésta registra precisamente en la segunda mitad del siglo XX un intenso desarrollo que no puede ser examinado aquí<sup>15</sup>.

Por eso debo señalar, por último, otra limitación que también se asume en este trabajo. De ese complejo desarrollo de la *filosofía latinoamericana* en los últimos sesenta o cincuenta años, si bien hay que tenerlo en cuenta como trasfondo indispensable para comprender el alcance de mi crítica, me referiré, como precisa el título del trabajo, explícitamente sólo al desarrollo «más reciente»; entendiendo por éste el período que se inicia en 1992 o inmediatamente antes de dicha fecha, pero ya en relación con ella. O sea, que mi revisión crítica se refiere especialmente a la filosofía latinoamericana de los últimos diez años. Las razones de esta limitación las explicaré más adelante.

14. Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983; y *Filosofar desde nuestra América*, México, 2000; Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974; *Filosofía de la liberación*, México, 1977; *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México/Madrid, 1998; y *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, 2001; Ignacio Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía»: ECA 435-436 (1985), pp. 45-64; *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, 1990, y Madrid, 1992; y *Escritos filosóficos I-III*, San Salvador, 1996-2001; Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, 1984; *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, 1995; *El mapa del emperador*, San José, 1996, y *El grito del sujeto*, San José, 1998; y Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990; Íd. (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984; Íd. (con Marcelo Perine), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires, 1993.

15. Debo indicar que este trabajo es la ampliación del texto de la ponencia presentada en el XIII Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana, Salamanca, del 22 al 26 de septiembre del 2002, cuya temática se centra justo en la revisión de la filosofía hispana en el período 1940-2000.

INTERCULTURALIDAD  
Y CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
MÁS RECIENTE

1. *Introducción*

El discurso intercultural, sobre todo en filosofía<sup>1</sup>, es relativamente nuevo. Pero, como decía antes, 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<sup>2</sup>) 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 conllevarse también la erradicación de la diversidad cultural.

Desde este nivel de historia cultural cabe destacar los testimonios de Francisco Bilbao (1823-1865), que opone a la «unidad de la conquista»<sup>3</sup> un nuevo tipo de unidad que deberá estar basado en el respeto a la diferencia y conducir así a la consecución de «la fraternidad universal»<sup>4</sup>; de Eugenio María de Hostos (1839-1903), que de-

1. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural»: *Diálogo Filosófico* 51 (2001), pp. 411-426.

2. Cf. Juan Hung Hui, *Chinos en América*, Madrid, 1992; y «Estudios sobre los movimientos migratorios en América Latina contemporánea»: *Cuadernos Americanos* 79 (2000), pp. 105-122.

3. Francisco Bilbao, «Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas», en Leopoldo Zea (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana* I, México, 1993, p. 55.

4. *Ibid.*, p. 55.

nuncia el crimen que significa hacer solidarios al indio, al africano o al chino de «una civilización que no comprende»<sup>5</sup>; de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), que, desde su visión de una universalidad no descastada, propone como idea fuerza para la creación de la cultura latinoamericana esta norma: «Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos»<sup>6</sup>; o de José Martí (1853-1895), que acaso con más clarividencia que ningún otro supo articular en su obra el reclamo de comprender y reorganizar América Latina desde su real constitución intercultural<sup>7</sup>.

Que el discurso intercultural en los círculos filosóficos de América Latina sea relativamente nuevo y minoritario además muestra que incluso la filosofía latinoamericana se ha desarrollado en sus líneas dominantes de espaldas al desafío de la interculturalidad en su propio contexto. Su desarrollo no responde al reclamo de justicia cultural articulado en las luchas sociales y en los testimonios intelectuales mencionados. O sea, que no se hace cargo de la interpelación intercultural continuando todavía cerrada en gran medida a la posibilidad de refundarse desde la diversidad cultural latinoamericana.

Reconozco, por otra parte, que esta crítica puede parecer un tanto exagerada, ya que se podría objetar —y con toda razón!— que precisamente en la segunda mitad del pasado siglo XX la filosofía latinoamericana ha dejado de ser aquella «flor exótica» de la que decía Andrés Bello (1781-1865) que «no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene»<sup>8</sup>, para convertirse en una reflexión auténtica y contextual que con derecho se califica a sí misma de filosofía latinoamericana.

Como acredita justamente la obra de muchos de los filósofos citados antes como forjadores de la filosofía latinoamericana (Arturo

5. Eugenio María de Hostos, «El día de América», en Leopoldo Zea (comp.), *op. cit.*, p. 278.

6. Pedro Henríquez Ureña, «La utopía de América», en Leopoldo Zea (comp.), *op. cit.*, p. 387.

7. De los muchos textos de José Martí que se podrían citar, resalto ahora: «Nuestra América», en *Obras completas* VI, La Habana, 1975, pp. 15-23; «Mi Raza», en *ibid.* II, La Habana, 1975, pp. 298-300; «El hombre antiguo de América y sus artes primitivas», en *ibid.* VIII, La Habana, 1975, pp. 332-335; «Arte aborigen», en *ibid.* VIII, cit., pp. 329-332; y «Autores americanos aborígenes», en *ibid.* VIII, cit., pp. 335-337.

8. Andrés Bello, «Autonomía cultural de América», en Carlos Ripoll (ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*, New York, 1970, p. 49. Cf. también José Lezama Lima, *La expresión americana*, en *Obras Completas* II, México, 1977, especialmente pp. 290 ss.



Ardao, Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Francisco Miró Quesada, Juan C. Scannone, Luis Villoro, Leopoldo Zea, etc.), ésta se ha ido desarrollando realmente en el marco de un amplio y vigoroso proceso de contextualización y de inculturación que representa un verdadero hilo conductor en el camino del reencuentro de la filosofía con la historia y la cultura latinoamericanas. Y hay que reconocer además que ese proceso de contextualización y de inculturación tiene que ser valorado también como un paso importante en la toma de conciencia del desafío de la interculturalidad, ya que su programática de desarrollo supone el tener en cuenta muchos de los complejos momentos de transformación intercultural y/o transcultural que caracterizan lo que bastante impropiamente llamamos historia y cultura latinoamericanas sin más.

Mi crítica, por tanto, 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.

Subrayo por eso que se trata de una crítica constructiva (en sentido literal) que no intenta restar ni importancia ni méritos al proyecto filosófico realizado bajo el título de *filosofía latinoamericana* sino que, basándose en lo ya alcanzado, quiere más bien continuar en forma creativa dicho proyecto, planteando continuar el proceso de transformación contextual e inculturada con una tarea de redimensionamiento intercultural que debe conducir precisamente al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo.

La legitimidad de mi crítica a la filosofía latinoamericana se deriva no del proyecto como tal sino de las deficiencias en la realización del mismo. Es decir, la crítica tiene su fundamento —como trataré de mostrar— en el hecho de que la filosofía latinoamericana no ha sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con «la historia y la cultura latinoamericanas» a sus últimas consecuencias. O, dicho todavía de otro modo, no critico la *culturización* ni la *contextualización* de la filosofía que implica el programa de la filosofía latinoamericana, sino que critico la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural.

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».

Las razones que se pueden aducir para explicar este «selectivo» encuentro entre filosofía y realidad cultural propia en la filosofía latinoamericana son complejas y múltiples. En realidad, una explicación adecuada tendría que analizar el largo y conflictivo proceso histórico, político, social, económico, religioso y cultural que está detrás de la complejidad de las razones a que me refiero. Sin poder entrar ahora en el análisis de ese proceso ni en la presentación de todas las razones posibles, voy a enumerar a continuación sólo cuatro razones que me parecen particularmente relevantes en la explicación de las deficiencias interculturales que criticamos en la realización del proyecto de la *filosofía latinoamericana*.

La primera razón está unida a un vicio antiguo, criticado ya desde hace mucho por la intelectualidad crítica de América Latina. Se trata del uso colonizado de la inteligencia que precisamente se intentó superar con la llamada a la «emancipación mental» del siglo XIX, y del que se hace eco también la *filosofía latinoamericana*. Creo que este vicio sobrevive hoy todavía y que su supervivencia es una de las razones que explican por qué incluso en la filosofía latinoamericana se encuentran manifestaciones que, a pesar de su indiscutible asiento contextual, delatan un uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial; y ello no sólo debido a que sienten que su agenda filosófica no está realmente al día si no refleja la última moda de la filosofía en Europa o los Estados Unidos de América, sino también a que buscan —a veces con obsesión— el reconocimiento académico por parte de los filósofos «metropolitanos». Y es evidente que mientras perviva esta mentalidad de colonizado la filosofía latinoamericana no podrá abrirse de manera cabal al desafío de la interculturalidad ni sentirlo como una necesidad contextual que la obliga, por razones de credibilidad, a dialogar en primer lugar con la pluralidad cultural de América Latina en toda su diversidad, aunque esto implique tener que revisar incluso el nombre de «América Latina», como se verá luego.

Concretizando, la causa anterior indicaría como segunda razón la opción *de facto* por una visión civilizatoria tributaria del proyecto

de la modernidad centroeuropea que se encarna, entre otras cosas, en los programas de «educación nacional» y, muy particularmente, en la formación filosófica que se trasmite así como en los métodos que se privilegian en la enseñanza y en la investigación filosóficas. De ahí, por ejemplo, la notoria inconsecuencia que se constata en la filosofía latinoamericana cuando se ve que, por una parte, impulsa y conduce un fuerte proceso de contextualización e inculturación de la filosofía, pero que mantiene, por otra, como relicto eurocéntrico, la vigencia normativa del canon establecido por la tradición académica centroeuropea en la metodología filosófica. Para ilustrar esta clara deficiencia intercultural, baste aquí con recordar la opción metodológica de la filosofía latinoamericana por las fuentes escritas y por la forma escrita de expresión, por el análisis de textos y por la producción de textos, en una palabra, por una cultura filosófica escrita; y ello «curiosamente» en el contexto cultural de un mundo en el que la oralidad juega un papel de primer orden en la creación y transmisión de cultura.

La tercera razón tiene que ver con el hecho, relacionado con la opción por la escritura, de que la filosofía latinoamericana conoce sólo dos lenguas de trabajo: el español y, en menor medida, el portugués. Las otras lenguas que se hablan en América Latina no hablan en la filosofía latinoamericana. Que ésta no hable aymará, guaraní, quechua, náhuatl o kuna, es decir, que estos pueblos no estén presentes con sus lenguas y tradiciones en la filosofía latinoamericana y que ésta, por consiguiente, en vez refundarse como una gran escuela de traducción mutua, siga aferrada a su bilingüismo hispano-luso, es, obviamente, un testimonio contundente de su precaria apertura intercultural. Una filosofía bilingüe en un continente políglota no es suficiente para responder al desafío intercultural que le plantea la diversidad cultural de su contexto, ya que su misma fijación lingüística y conceptual le impone límites de comprensión y de expresión que se agravan justo cuando se trata de comprender al otro y de expresar la propia comprensión del otro.

La cuarta razón es, para mí, la razón fundamental. Pues, en última instancia, las otras tres causas que he nombrado hasta ahora la suponen como su condición explicativa. Es el hecho de que el proyecto de la filosofía latinoamericana se ha centrado preferencialmente en la tendencia de reducir la realidad cultural de América Latina al mundo cultural definido por la llamada «cultura mestiza». Esta cultura es, ciertamente, latinoamericana. Es más: es producto de transformaciones interculturales. Pero no se puede olvidar que no toda América Latina es mestiza y que la «cultura mestiza», el mestizaje cultural

latinoamericano, por tanto, no es expresión suficiente de la diversidad cultural de América Latina. La «cultura mestiza» es *una* figura concreta de la pluralidad cultural de América Latina. De manera que 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.

Por esta tendencia a leer toda la diversidad cultural latinoamericana desde la clave del mestizaje la filosofía latinoamericana ha llevado a cabo su proceso de contextualización y de inculturación en confrontación casi exclusiva con el mundo de la «cultura mestiza». Ésta ha sido, y es hoy todavía, su interlocutor preferido, creyendo que basta dialogar con ella para entrar en diálogo con toda América Latina. Pero en realidad dialoga con la cultura dominante y, centrándose en ella como fuente para su articulación como filosofía latinoamericana, cierra su horizonte a la experiencia intercultural de América Latina en toda su amplitud.

A la luz de las razones aducidas se comprende mejor lo que llamé antes el *carácter cultural* de la filosofía latinoamericana. Se ve, en efecto, que es filosofía que «sabe» a «cultura», que es, si se prefiere —empleando un término que no uso, pero que forma parte de la autocomprensión de la filosofía latinoamericana—, filosofía inculturada. Pero se nota también que 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. Pero volvamos al hilo argumentativo.

Por eso creo que hay justificación para mantener la sospecha arriba expresada y reprochar a la filosofía latinoamericana que su *carácter cultural* es interculturalmente insuficiente o, dicho con mayor exactitud, que en relación con la diversidad cultural, contextual y fáctica, de América Latina le falta todavía *carácter cultural*.

Esta percepción crítica de las deficiencias interculturales de la *filosofía latinoamericana* supone, lógicamente, la posibilidad de «verla con otros ojos», es decir, desde la emergencia de un nuevo horizonte de comprensión, más radical y/o contextual, que permite ver el discurso de la filosofía latinoamericana desde otras perspectivas. Pero,

como todo en la historia, este nuevo horizonte no surge por arte de magia de un momento a otro. Es una «generación» histórica; un proceso, una tradición que en su posibilidad de eficacia histórica se corta y retoma en el curso de la historia. Guamán Poma de Ayala (1534-1617) y José Martí, por ejemplo, forman parte de aquellos que en América Latina ayudan a «generar» ese «nuevo» horizonte de comprensión. Y la misma filosofía latinoamericana, a pesar de sus limitaciones en este campo, tiene también su parte en ese proceso de gestación de un «nuevo» paradigma.

Sin desconocer ni cuestionar, por tanto, la tradición que posibilita la aparición de ese «nuevo» horizonte de comprensión a cuya luz se hace manifiesta la deficiencia intercultural en el carácter cultural de la filosofía latinoamericana, hay que reconocer al mismo tiempo que su emergencia actual está directamente conectada con un fenómeno importante de la historia social y política de América Latina.

Se recordará que desde que empezaron los preparativos para conmemorar, según la óptica o el interés ideológico, los quinientos años de la conquista, del encuentro entre dos mundos, de la invasión o del comienzo de la evangelización, en 1992, tiene lugar en toda América Latina un verdadero renacer de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos. La movilización de los mismos en movimientos sociales continentales que replantearon con nueva fuerza la vieja exigencia del derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa, representó, sin duda, un acontecimiento histórico decisivo para sacar a plena luz el déficit de interculturalidad en los estados latinoamericanos y sus culturas «nacionales». Con esta movilización los indígenas y afroamericanos reafirmaban su presencia como sujetos de su propia historia, y con derecho a una cultura propia<sup>9</sup>.

9. Aquí hay que indicar (además, evidentemente, del movimiento neozapatista en México en el que por su repercusión mediática se suele pensar casi de inmediato en este contexto) sobre todo la «Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular» lanzada en Bogotá en octubre de 1989 en el marco de un primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas con la participación de treinta organizaciones procedentes de diecisiete países. A partir del segundo Encuentro, celebrado en Guatemala en 1991, la campaña de resistencia asume su nombre definitivo al integrar a la población negra y afroamericana en su programa de acción: «Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular». Ver la documentación en «Memoria del Encuentro latinoamericano de organizaciones campesino-indígenas», en José Juncosa (comp.), *Documentos indios II*, Quito, 1992, pp. 283-311; Secretaría Operativa (ed.), *Memoria del II Encuentro continental de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, Guatemala, 1991; y Secretaría Operativa Continental (ed.), *Memoria del III Encuentro continental de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, Managua, 1993. Para el análisis detallado de este movi-

Esta reorganización de los pueblos indígenas y afroamericanos en un movimiento de resistencia popular en el contexto de «1992» marca por ello un giro en la historia reciente de América Latina; un giro que abarca ámbitos muy diversos, desde la educación a la religión<sup>10</sup>, pero cuyo sentido no se puede reducir a los cambios que promueve en sectores determinados de la historia y cultura latinoamericanas. Su significado va más allá y toca algo que, al menos desde una perspectiva intercultural, resulta fundamental, a saber, que cambia también las condiciones de interpretación de la historia y de la cultura en América Latina. Pueblos que defienden su diferencia, que movilizan la vitalidad de sus tradiciones y afirman la diversidad, son pueblos que demuestran con su simple presencia que en América Latina historia y cultura se gestan en plural y que, en consecuencia, hay que contar con ellos tanto en la interpretación como en el diseño de América Latina.

Con esto insinúa que ha sido menos una idea filosófica y más una práctica social, un fenómeno de la historia social y política, lo que ha contribuido en forma decisiva a la emergencia de ese «nuevo» horizonte de comprensión que desenmascara la unilateralidad de que adolece el arraigo cultural de la filosofía latinoamericana en el universo de las culturas latinoamericanas. Pero sea o no cierta esta hipótesis, la cuestión que debe ser planteada aquí es la siguiente: ¿cómo ha reaccionado la filosofía latinoamericana ante esta situación histórica tan densa en un sentido intercultural que se produce en América Latina en torno a «1992»?

La teología cristiana latinoamericana ha interpretado esta especial coyuntura histórica de «1992» como un *kairós*, como un «momento propicio», como un «tiempo favorable» para promover una

miento y de su significación para el desarrollo de un pensamiento «popular» e intercultural en América Latina ver la excelente obra de Giulio Girardi *Los excluidos, ¿construirán la nueva historia?*, Madrid, 1994. A título de ejemplo véase también: Segundo Moreno Janez y José Figueroa, *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*, Quito, 1992; CDDH (ed.), *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*, Quito, 1996; Kintto Lucas, *La rebelión de los indios*, Quito, 2000; Ernesto Albán Gómez y otros, *Los indios y el estado-país*, Quito, 1993; Enrique Ayala Mora y otros, *Pueblos indios, estado y derecho*, Quito, 1992; Ileana Almeida y Nidia Arrobo (eds.), *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el estado*, Quito, 1998; Alberto Acosta y otros, «Nada sólo para indios», Quito, 2002; Rodolfo Stavenhagen, «Indigenous organisations: rising actors in Latin America»: *Cepal Review* 62 (1997), pp. 63-66; y el número monográfico de *Alternatives Sud VII/2* (2000): «L'avenir des peuples autochtones. Le sort des 'premières nations'».

10. Cf. Giulio Girardi, *El templo condena el evangelio*, Madrid, 1994, pp. 15 ss.; y *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Quito, 1997.

reorganización económica, social, política, cultural e institucional de América Latina y para emprender ella misma, como teología, nuevos caminos<sup>11</sup>.

Recogiendo, pues, la idea de base de esta interpretación teológica de «1992», quiero agudizar el sentido de la pregunta anterior, es decir, plantearla como una pregunta que busca indagar si la filosofía latinoamericana ha sabido leer también «1992» como un *kairós* e iniciar desde él un nuevo proceso de transformación, como lo ha hecho, por ejemplo, la teología en América Latina<sup>12</sup>.

11. De los innumerables documentos y estudios que se podrían citar, destaco: CLAR (ed.), *Proyecto Palabra-Vida*, Bogotá, 1988; Gustavo Gutiérrez, «Hacia el quinto centenario»: *Páginas* 99 (1989), pp. 7-15; Guillermo Meléndez (ed.), *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, San José, 1992; Alicia Puente (coord.), *El desafío latinoamericano desde hace 500 años*, México, 1992; Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia. La conquista de América*, San Juan, 1992; Paulo Suess (org.), *Queimada e sementeira. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*, Petrópolis, 1988; José María Vigil (coord.), *El kairós en Centroamérica*, Managua, 1990; *Agenda Latinoamericana 1992*, Managua, 1991. Y los análisis de Giulio Girardi, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, Madrid, 1992; de Gerhard Kruij, «Jubelfeier oder gefährliche Erinnerung»: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 33 (1992), pp. 197-225; Miguel Manzanera, «Ética del V Centenario desde América Latina»: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* (1993), pp. 76-116; y Juan Carlos Scannone, «¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina»: *Stromata* 3/4 (1992), pp. 287-302.

12. Como documentación ejemplar de este nuevo proceso de transformación en la teología latinoamericana remito aquí al desarrollo de las teologías indias y afroamericanas. Para el desarrollo de las teologías indias ver ante todo los tomos con la documentación de los encuentros continentales: *Teología india: Primer encuentro taller latinoamericano*, México/Quito, 1992; *Teología india: Segundo encuentro taller latinoamericano*, Quito/México, 1994; *Teología india: Tercer encuentro taller latinoamericano*, Cuzco, 1998; y *Teología india: Cuarto encuentro ecuménico latinoamericano* (Asunción, 2003). Ver también: *Primer encuentro continental de teologías y filosofías afro, indígena y cristiana*, Quito, 1995; *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*, México, 1993; Eleazar López (ed.), *Teología india. Antología*, Cochabamba, 2000; Graciela Chamorro, *A espiritualidad guaraní: Una teología amerindia da Palabra*, São Leopoldo, 1998; Aiban Wagua, «Las teologías indias en diálogo con la teología cristiana»: *Senderos* 41 (1992), pp. 15-24; y el estudio bibliográfico de Elisabeth Steffens, «Die Theologien der indianischen Völker Abya Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte»: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 9 (2001), pp. 193-229. Para la teología afroamericana ver: Marcos Rodríguez da Silva, *O negro no Brasil. História e Desafios*, São Paulo, 1987; y su *Teología afro-latino-americana*, São Paulo, 1990; Quince Duncan y otros, *Cultura negra y teología*, San José, 1986; Orlando O. Espín, «Hacia una teología de Palma Solá»: *Estudios Sociales* 50 (1980), pp. 53-58; *Evangelización y religiones negras*, Rio de Janeiro, 1985 (Tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Río); y su estudio «Iroko e Ará-kolé: comentario exegético a un mito iorubá-lucumí»: *Perspecti-*

Aquí radica, dicho sea de paso, la razón de mi limitación a la *filosofía latinoamericana* de los últimos diez años.

Si repasamos la obra de estos años de «grandes nombres» de la *filosofía latinoamericana* como, por ejemplo, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo A. Roig, Enrique Dussel o Luis Villoro, podremos comprobar que la filosofía latinoamericana se ha ocupado amplia y profundamente de «1992». ¿Pero ha acertado a ver en «1992» un *kairós* para su apertura intercultural y su reformulación desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y afroamericanos?

## 2. Leopoldo Zea

Empiezo con Leopoldo Zea, no sólo por lo que representa su nombre en la filosofía latinoamericana sino también, y sobre todo, porque ningún otro filósofo en América Latina se comprometió tanto como él con el empeño de hacer de «1992» un tema de reflexión filosófica contextualizada. Como prueba de ello baste recordar, entre otras muchas actividades, que Leopoldo Zea fue desde 1987 el coordinador general de la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario y que desde 1989 animó la publicación de una colección filosófica que lleva el significativo título de «500 años después»<sup>13</sup>.

Y aunque en un principio Leopoldo Zea denuncia el eurocentrismo que trasluce la categoría de «descubrimiento»<sup>14</sup>, sus escritos posteriores a este respecto, sin embargo, no dejan duda de que para él la conmemoración de los 500 años de «historia común»<sup>15</sup> no es una ocasión para recoger el desafío de un diálogo (intercultural) hacia

*va Teológica* 18 (1986), pp. 29-61; René Ruiz y otros, *Los rostros de Dios. Ensayos sobre cultura y religión afrocaribeña*, Quito, 1998; Pedro Tujibikile, *La resistencia cultural del negro en América Latina. Lógica ancestral y celebración de la vida*, San José, 1990; el número monográfico *Los afroamericanos*, de *Misiones Extranjeras* 112-113 (1989); y sobre todo: Atabaque y ASETT (eds.), *Teología afro-americana*, São Paulo, 1997; y Antônio Aparecido da Silva (org.), *Existe um pensar teológico negro?*, São Paulo, 1998.

13. Ver, por ejemplo: Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México, 1990; Mario Magallon, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana*, México, 1991; Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de Filosofía latinoamericana*, México, 1992; Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, 1993; y Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México, 1993.

14. Cf. Leopoldo Zea, «América: ¿descubrimiento o encubrimiento?»: *Cuadernos Americanos* 1 (1985), pp. 93-104.

15. Cf. Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, cit., p. 34.



dentro en América Latina sino ante todo la oportunidad histórica de trabajar por la reconciliación de la comunidad iberoamericana<sup>16</sup>.

En coherencia con la tesis central de su filosofía de la historia de la historia latinoamericana que, resumiendo, interpreta la historia de América Latina como *una* única historia de mestizaje, es decir, como la historia de las «comunidades nacionales» que, sobre la base fundamentalmente 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<sup>17</sup>, Leopoldo Zea percibe «1992» como una situación histórica favorable para forzar la dinámica de desarrollo del proceso de mestizaje de ese único mundo *latinoamericano* en el que el indio y el afroamericano tienen que ser asimilados<sup>18</sup>.

Mestizaje es asimilación, y por cierto asimilación en el proyecto *latinoamericano* guiado por la matriz latina.

Para comprender bien la tesis central de la filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea hay que tener presente, en efecto, que su base interpretativa, su clave hermenéutica, es la idea de la «latinidad»<sup>19</sup>. Y ésta es también su clave para leer el desafío de «1992». Por eso no puede entender el reto intercultural que plantean de nuevo los pueblos indígenas y afroamericanos con su movilización en una campaña por el derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa que reclama precisamente el diálogo intercultural de América Latina hacia dentro, esto es, con su propia diversidad de culturas. Leopoldo Zea reduce ese desafío a un problema de *asimilación* en los órdenes nacionales existentes porque para él la «cuestión indígena», al menos en México, no es una cuestión de diferencia cultural sino de falta de integración social y económica del indígena. El problema no es el indígena como sujeto de una cultura diferente. Para Leopoldo Zea ese indígena ya no existe, pues ha sido vencido por la conquista, pero sobre todo por la «mexicanización» en el proyecto mestizo de la nación. Por eso el problema está en la «proletarización», en la marginación del indígena del proyecto nacional. El indí-

16. Cf. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México, 1993, pp. 113 ss.

17. Cf. Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, 1957; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, 1974; y *Filosofía de la historia americana*, México, 1978.

18. Cf. Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, cit., pp. 57 ss.

19. Cf. Leopoldo Zea, «La latinidad como definición», en *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá, 1989, pp. 2000 ss.

gena tiene derechos como mexicano, no como perteneciente a esta o aquella otra etnia<sup>20</sup>.

En la coyuntura histórica de «1992» lo que está en juego para Leopoldo Zea es, por consiguiente, el futuro del proyecto latinoamericano como proyecto, bien entendido, de una comunidad de pueblos que se encuentran y reconocen en la herencia latina.

Y si se puede hablar de algún cambio en la posición filosófica de Leopoldo Zea a partir de «1992», es que el discurso *latinoamericanista* (que acentuaba la diferencia de América Latina frente a España y a Europa en general) empieza a ser sustituido por un discurso *iberoamericanista* preocupado por subrayar la comunidad de origen y destino entre América Latina e «Iberia». Pero esto no es apertura intercultural sino un programa de reconciliación entre la América Latina y la Europa románica en la herencia de la latinidad<sup>21</sup>, y en vistas a asegurar la participación de la cultura ibero-americana en la dialéctica del progreso de la humanidad para que ésta no quede a merced de la hegemonía del mundo anglosajón:

Así, más allá de los quinientos años de la fecha en que se inicia la historia común de Ibero-América, está el futuro que pueden protagonizar en común los pueblos al uno y al otro lado del Atlántico. Juntos constituyen un horizonte que se presenta amenazante por el triunfalismo de que hace gala el otro mundo que no tiene por qué ser la contrapartida del ibero; un mundo empeñado en mezquinar valores y logros que deben ser patrimonio de toda la humanidad<sup>22</sup>.

20. Cf. Leopoldo Zea, *Fin del siglo XX, ¿centuria perdida?*, México, 1996, sobre todo los capítulos «Los derechos humanos y la cuestión indígena» y «Chiapas, yunque de México para Latinoamérica»; y «El problema indígena»: *Cuadernos Americanos* 56 (1996), pp. 228-237. Hans Schelkshorn ha criticado con razón la incomprensión de Zea ante la cuestión indígena de Chiapas. Cf. Hans Schelkshorn, «Die lateinamerikanische 'Philosophie der Befreiung' am Ende des 20. Jahrhunderts. Ein Literaturbericht»: *Polylog* 3 (1999), p. 83.

21. Cf. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabales*, cit.; y «Vasconcelos y la utopía de la raza cósmica»: *Cuadernos Americanos* 37 (1993), pp. 23-36.

22. Leopoldo Zea, «Más allá de los quinientos años»: *Cuadernos Americanos* 32 (1992), pp. 121-122; y *Filosofar a la altura del hombre*, México, 1993, especialmente los capítulos «Filosofar desde la realidad americana» y «Problemática de un nuevo pensamiento latinoamericano», pp. 361-371 y 373-377, respectivamente. Ver también sus estudios: «Fin de los imperios y globalización del desarrollo»: *Cuadernos Americanos* 53 (1995), pp. 223-229; «1898, Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana»: *ibid.* 72 (1998), pp. 11-25; «El Mediterráneo y Latinoamérica»: *ibid.* 79 (2000), pp. 75-83; «Identidad continental multirracial y multicultural»: *ibid.* 80 (2000), pp. 15-19; «Repensar el futuro de América»: *ibid.* 84 (2000), pp. 11-18; y «Latinoamérica en la globalización»: *ibid.* 86 (2001), pp. 23-41.

En aras de la reconciliación de la América *Latina* con «Iberia», de la integración del mundo ibero-americano como bloque cultural mestizo y de su función de interlocutor del mundo anglosajón, bajo las condiciones de la globalización actual, Leopoldo Zea nivela las diferencias culturales que la coyuntura histórica de «1992» agudiza en América Latina, para leer esta fecha exclusivamente bajo el signo del famoso lema del «Encuentro de dos mundos». Con lo cual neutraliza el significado histórico de esta fecha como acontecimiento que convoca al encuentro intercultural con los muchos mundos americanos, es decir, al «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 cuyos sectores claves (política, economía, educación, religión, administración) nunca ha podido co-gobernar.

No percibe, por tanto, Leopoldo Zea que para América Latina «1992» es el *kairós* del «encuentro de muchos mundos» en el interior de América Latina; el *kairós* de la reconfiguración intercultural que no niega ni la latinidad ni el mestizaje como referencias identitarias, pero que sí los reubica al verlos como parte de un proceso de relaciones y prácticas culturales, y no como la espina dorsal *del* desarrollo cultural en América Latina.

En Leopoldo Zea, por eso, la filosofía latinoamericana continúa promoviendo su selectiva y reductora visión de la diversidad cultural de América Latina, sin decidirse a iniciar un proceso de corrección reparadora que la reconcilie, por el diálogo intercultural, con las culturas amerindias y afroamericanas. Y por eso también «la filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo»<sup>23</sup> que Leopoldo Zea desarrolla en la coyuntura histórica de «1992» continúa y culmina en cierta forma la lógica de la asimilación y la integración que inspira su filosofía de la historia justo en tanto que filosofía de la historia de una América latinizada. Dicha filosofía no representa, por tanto, ninguna ampliación del horizonte intercultural de la *filosofía latinoamericana* porque es la filosofía de las relaciones interculturales que mantiene con el mundo una América Latina que, por nivelar sus diferencias en un ambiguo mestizaje, no dialoga con su diversidad cultural.

23. Cf. Leopoldo Zea, «Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo»: *Cuadernos Americanos* 41 (1993), pp. 93-100.

3. *Arturo Ardao*

Muy parecido —y por ello haré sólo una breve mención— es el caso de Arturo Ardao, para quien «1992» es también ocasión para reafirmar el origen y la *vocación* latina de América Latina y proyectarla como región cultural de la «romanidad»<sup>24</sup>.

En consecuencia, la filosofía latinoamericana deberá seguir siendo aquella filosofía que resulta «de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan»<sup>25</sup>; «condición latinoamericana» que, por lo que acabo de decir, es fundamentalmente condición de «romanidad» o, si se prefiere, condición de mestizaje sobre la base de la herencia latina como centro catalizador.

La posición de Arturo Ardao debe ser vista, por tanto, como una consecuencia lógica de las tesis que desde el comienzo de su larga e importante obra viene desarrollando y sosteniendo con respecto al carácter cultural de América Latina y, en concreto, de la filosofía latinoamericana. O sea, que no percibimos ningún giro sino una reafirmación de la visión desarrollada en las décadas de los años setenta y ochenta. Recordemos, como muestra de su comprensión latinizante de América Latina, su visión de una América Latina que se define justamente como latina para afirmar —por cierto muy en la línea de José Enrique Rodó (1871-1917)— su identidad común frente a la otra América. La pluralidad de América se reduce así a la dualidad cultural sajón-latino:

América se da en unidad, pero también en pluralidad. Existe América, pero también Américas [...] A las pluralidades geográfica y geográfico-política, sigue la que cabe llamar lingüístico-cultural, resultante de la diversidad de lenguas oficiales europeas en vigencia. Por la entidad cultural que cada una de ellas genera, se hace mención ante todo de cuatro Américas: inglesa, francesa, española y portuguesa [...] Esa pluralidad es el antecedente inmediato de la étnico-cultural a que nos interesaba arribar: aquella pluralidad [...] que se reduce a la escueta dualidad de América Sajona y América Latina [...] La América Sajona corresponde a la América de origen inglés, pero la denominación no procede ya del nombre de la nación europea madre, sino del conglomerado étnico *sajón* constituyente de ella. Por otro lado, la América Latina corresponde a las Américas de origen

24. Cf. Arturo Ardao, *Romania y América Latina*, Montevideo, 1991; y *Génesis de la idea y el nombre de América Latina 500 años después*, México, 1992.

25. María Noel Lapoujade, «Entrevista a Arturo Ardao»: *Cuadernos Americanos* 36 (1992), p. 113.

español, portugués y francés, pero aquí tampoco procede ya la denominación de los nombres de las respectivas naciones europeas madres, sino del común conglomerado étnico *latino* constituyente de ellas [...] Una y otra dualidad son en el fondo la misma; y el hecho de que a una y otra altura del proceso de pluralización, se caiga y recaiga en la dualidad, es revelador de que más allá de su naturaleza física y de su realidad lingüística, América es, por su condición histórica, en última instancia, dual<sup>26</sup>.

En coherente correspondencia con esta comprensión de América Latina desarrolla entonces Arturo Ardao, basándose sobre todo en el estudio de las ideas filosóficas (europeas) en América Latina, su concepción de la filosofía latinoamericana como filosofía que en su curso de constitución como tal alcanza ciertamente grados notables de autenticidad y de autonomía, pero justo como expresión cultural de la herencia latina, esto es, de la adaptación y transformación de la misma en lo que él llama América Latina. Opera, pues, Arturo Ardao con un concepto culturalmente reducido de filosofía latinoamericana, que presenta además el escollo de que supone la validez universal del patrón filosófico elaborado por la tradición europea. Como muestra de ello cabe recordar su defensa del agustino español fray Alonso de la Veracruz (1504-1584) como «el verdadero fundador, no sólo de la filosofía latinoamericana, sino sencillamente de la americana, en sentido hemisférico»<sup>27</sup>; o su idea de la filosofía latinoamericana como un proceso de crítica adaptación a la «doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos»<sup>28</sup>.

En suma, pues, tenemos una filosofía latinoamericana que nace y se desarrolla sin diálogo alguno con las culturas autóctonas.

#### 4. Arturo A. Roig

Más complejo es el caso de Arturo A. Roig. En su importante estudio «Descubrimiento de América y encuentro de culturas» Roig asume una posición realmente crítica y se distancia de toda interpretación que pretenda presentar «1992» como una fecha en la que se debe

26. Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980, pp. 18-23.

27. Arturo Ardao, «El concepto de fundadores de la filosofía latinoamericana», texto de 1981, recogido en su obra *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, 1987, p. 94.

28. Arturo Ardao, «Historia de las ideas filosóficas en América Latina», texto de 1977, recogido en *La inteligencia latinoamericana*, cit., p. 129.

«celebrar» (al menos) el fecundo encuentro entre España y América. Sobre la base de una crítica a la ideología de los «lugares comunes» sobre el «descubrimiento» impuesta por las políticas culturales nacionales de muchos países latinoamericanos Roig denuncia el supuesto «encuentro» como violencia colonizadora por parte de la Europa de la época y asienta:

Así, ni «encuentro de dos mundos», ni «encuentro de dos culturas» resultan ser expresiones aceptables, en particular si se tiene presente la desigualdad de relación entre los pretendidos «mundos» y «culturas», sometidos a lo contrario de lo que se quiere significar, a saber, la «aculturación», fenómeno que en sus formas externas llegó a los límites de «muerte cultural» y, en tal sentido, de etnocidio<sup>29</sup>.

Para Roig, por consiguiente, «1992» convoca a hablar de «conquista» como «un acto de posesión y de imposición y construcción de formas culturales»<sup>30</sup> que lleva un claro mensaje: «el de la dominación del mundo»<sup>31</sup>. Por eso el significado de «1992» no puede ser el de celebrar el supuesto descubrimiento del otro o el supuesto encuentro con su cultura, pues lo que aconteció hace 500 años en el «descubrimiento-conquista»<sup>32</sup> fue más bien el autodescubrimiento de la cultura conquistadora como empresa imperial<sup>33</sup>. No hay comunicación con el otro sino monólogo consigo mismo en la cultura que «descubre» y conquista. Y esto es, para Roig, lo que la filosofía latinoamericana tiene que pensar en la situación histórica de «1992», es decir, hacerse cargo de que en 1492 América no fue descubierta y de que, por tanto, tiene que hacer de la tarea del descubrimiento parte esencial de su trabajo como filosofía justamente *latinoamericana*. Es este sentido escribe Roig:

Nos animaríamos a enunciar la curiosa paradoja de que Cristóbal Colón no nos descubrió, pero que abrió con su acto fallido la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de nuestro descubrimiento<sup>34</sup>.

29. Cf. Arturo A. Roig, «Descubrimiento de América y encuentro de culturas», en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* 1, Buenos Aires, 1994, p. 15.

30. *Ibid.*, p. 18.

31. *Ibid.*, p. 20.

32. *Ibid.*

33. Se recordará que, aunque en otro sentido, ya Germán Arciniegas había hablado del autodescubrimiento del europeo en el «descubrimiento» de América. Cf. Germán Arciniegas, *Con América nace la nueva historia*, Bogotá, 1990, pp. 73 ss.

34. Cf. Arturo A. Roig, «Descubrimiento de América y encuentro de culturas», cit., p. 22.

La *filosofía latinoamericana* debe asumir, además, esta tarea con «un espíritu liberador»<sup>35</sup>, ya que para Roig se trata de contribuir a que los latinoamericanos se descubran como sujetos de su propia historia, como sujetos libres, y no como colonizados.

La interpretación de Roig, a pesar de su clara posición crítica y liberadora en el debate sobre «1992», deja claro sin embargo que para él, como para Leopoldo Zea, la tarea del propio descubrimiento —que es la cuestión de la identidad— encuentra la condición de su posibilidad histórica en la «historia compartida»<sup>36</sup> que se inicia en 1492; y que —como reconoce Roig— «la hemos ido haciendo en buena medida con herramientas culturales comunes con las que nos identificamos y nos interrelacionamos de modo directo y, cómo no decirlo, también de modo fraterno»<sup>37</sup>.

Es, pues, de nuevo la América Latina mestiza y criolla la que se toma como eje central para enfocar el problema de la identidad cultural en América Latina.

Es cierto, por otra parte, que a la sensibilidad crítica de Roig no escapa la violencia ejercida por la cultura latinoamericana dominante sobre otras «etnias» y clases populares. Así escribe en referencia a la cuestión del «descubrimiento» como cuestión de identidad:

Lógicamente que lo primero que se ha de plantear en este sentido es cómo hemos construido hasta ahora nuestra propia identidad y si ella no ha estado afectada, del mismo modo, por desencuentros graves, principalmente en relación con etnias y clases sociales, resueltos mediante la violencia de unas formas culturales sobre otras<sup>38</sup>.

Pero Roig, justo por considerar la «historia compartida» como la condición fundante del proceso cultural *latinoamericano*, no plantea la tarea de la revisión crítica de la génesis de lo que él llama la propia identidad latinoamericana, como una tarea de alcance intercultural. «La violencia de unas formas culturales sobre otras», vista a la luz de la cultura *latinoamericana*, se percibe sólo como un fenómeno *intra-cultural*: «La cuestión de la identidad, nuestro descubrimiento es, pues, también un intento de diálogo intracultural»<sup>39</sup>.

La sospecha de que también en la interpretación de Roig, aunque sin llegar al grado en que lo hace Leopoldo Zea con su teoría de la

35. *Ibid.*, p. 17.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 22.

39. *Ibid.*

reconciliación cultural, se nivelan las diferencias culturales existentes en América Latina y se desconoce en realidad la alteridad de otras culturas no mestizas, creo que se confirma además por otro aspecto de su argumentación en el que el nivel de un diálogo intercultural se reserva expresamente a la posible comunicación «entre americanos y europeos»<sup>40</sup>, libre de todo resabio colonialista o misionero<sup>41</sup>.

Este aspecto es revelador, pues en él aparece de nuevo en primer plano el fantasma de *una* América Latina como sujeto del diálogo intercultural con Europa y otras regiones del mundo; un fantasma que oculta que América Latina tiene una deuda de diálogo intercultural consigo misma, tanto en el pasado como en el presente, y que la tarea que Roig (con toda razón) propone como tarea de diálogo intracultural tiene que ser radicalizada precisamente en el sentido del diálogo intercultural de América Latina con su diversidad.

Roig mismo parece haberse dado cuenta de que, llevada a sus últimas consecuencias, su exigencia de reconstruir la cuestión de la identidad latinoamericana sobre la base de un diálogo intracultural implica el reconocimiento de una diversidad (todavía no «asumida» en la cultura latinoamericana dominante) con la que debe hablarse en clave intercultural.

En textos posteriores, en efecto, Roig se abre a la percepción intercultural de la diversidad cultural de 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, el maya, el créole haitiano, el sranontongo de Surinam, el holandés colonial, y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escritos, y todo ello con un espíritu nuevo»<sup>42</sup>.

Más el texto que mejor documenta lo que se podría llamar el «giro intercultural» en la posición filosófica de Roig es su estudio «Filosofía latinoamericana e interculturalidad» que representa el texto de su ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en São Leopoldo (Brasil) del 6 al 11 de abril de

40. *Ibid.*, p. 22.

41. Sobre esto ver también Arturo A. Roig, «Nuestro diálogo con Europa», en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, cit., pp. 71-90.

42. Cf. Arturo A. Roig, «Globalización y filosofía latinoamericana», en *Caminos de la Filosofía latinoamericana*, Maracaibo, 2001, pp. 180-181.



1997. Este texto tiene además la importancia de ser, según alcanzo a ver, el trabajo en que por primera vez uno de los representantes consagrados de la filosofía latinoamericana tematiza en forma expresa el horizonte de la interculturalidad y trata de esbozar las consecuencias de la misma para el filosofar desde América Latina<sup>43</sup>.

Y es interesante observar que en este trabajo Roig comienza por señalar que la importancia de la problemática actual de la interculturalidad para la *filosofía latinoamericana* no se explica por razones externas sino que resulta de su propia autocomprensión como «una filosofía que tiene como uno de sus temas recurrentes y decisivos la relación filosofía-cultura»<sup>44</sup>. Lo que significa para Roig que la filosofía latinoamericana tiene que empezar por reconocer en la interculturalidad y su dinámica dialógica una perspectiva que le permite revisar los conceptos de cultura de acuerdo a los cuales ha normado su relación con la cultura. Éste es justo el segundo paso que da Roig en su estudio al criticar y rechazar conceptos de cultura como el de Francisco Romero (1891-1962) que imposibilitan de entrada un diálogo de culturas en condiciones de igualdad porque parten del supuesto de la (pretendida) superioridad de la cultura europea.

De esta suerte integra Roig la idea de la interculturalidad en la filosofía latinoamericana como una perspectiva que potencia en ésta su capacidad de crítica de la cultura. Pero en su planteamiento Roig va todavía más lejos. Pues reconoce que el asumir la perspectiva de la interculturalidad tiene consecuencias también para la filosofía, esto es, que a la crítica de la cultura debe seguir una crítica de la filosofía desde el horizonte del diálogo intercultural. En este sentido escribe:

43. Debo indicar que Leopoldo Zea y Enrique Dussel participaron en el I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural que se celebró en Ciudad de México del 6 al 10 de marzo de 1995. Pero ni Zea ni Dussel supieron aprovechar esta ocasión para tematizar la cuestión de la interculturalidad en relación con la *filosofía latinoamericana* o sus respectivas versiones de la misma. En su ponencia, Zea habló de una «cultura del hombre» como cultura universal que haga posible compartir el progreso de la humanidad sin excluidos, mientras que Dussel, a pesar del prometedor título de su ponencia, se limitó a presentar su conocida interpretación de la modernidad europea. Cf. Leopoldo Zea, «Cultura del hombre y cultura natural», y Enrique Dussel, «Modernidad y diálogo intercultural», en Universidad Pontificia de México (ed.), *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural*, México, 1999, pp. 3-7 y 12-27.

44. Arturo A. Roig, «Filosofía latinoamericana e interculturalidad», en Raúl Forner-Betancourt, *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Frankfurt a.M., 1989, p. 130.

El diálogo filosófico intercultural exige, para ser posible, una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica<sup>45</sup>.

Éste es, para mí, el paso decisivo en la argumentación de Roig. Y es mérito indiscutible en su esfuerzo por articular la perspectiva de la interculturalidad con el método de la filosofía latinoamericana plantear este intento como una tarea de recuperación de tradiciones marginadas por la filosofía académica (eurocéntrica) en América Latina. Pues de esta manera Roig puede mostrar, en el curso de su argumentación a favor de la «reformulación epistemológica» y de la «decodificación ideológica» de la filosofía desde el reto de la interculturalidad, cómo esta doble tarea forma parte de la historia marginada del pensamiento latinoamericano. Con lo cual muestra, en la línea de lo que apuntaba en la observación introductoria, que la exigencia de la interculturalidad «tiene importantes antecedentes»<sup>46</sup> en la historia intelectual y social de América Latina.

Casos ejemplares de esos «importantes antecedentes», con cuyo análisis Roig fundamenta convincentemente su interpretación, son, entre otros, José Martí, José Carlos Mariátegui y el movimiento literario-artístico del vanguardismo latinoamericano, al que, como subraya Roig, pertenecieron también filósofos (profesionales) como el argentino Macedonio Fernández (1874-1952)<sup>47</sup>.

Sin poder presentar el análisis de Roig, destaco de su argumentación un aspecto que me parece fundamental en el contexto del presente trabajo. Me refiero a que Roig no se queda en el nivel del historiador de las ideas que se contenta con recuperar una tradición marginada y constatar historiográficamente la preocupación intercultural en el pensamiento filosófico de América Latina. Roig supera este nivel y hace de la tradición intercultural silenciada por la cultura académica y por la de las élites europeizantes un punto de vista legítimo para criticar la filosofía latinoamericana misma, al menos en aquellas variantes que «en lugar de abrir las puertas hacia un diálogo intercultural, como sucedió con las vanguardias, las clausura»<sup>48</sup>.

Roig nombra expresamente las posiciones de Antonio Caso (1883-1946) y de José Vasconcelos (1882-1959), filósofos que la historiografía filosófica tradicional reconoce como pertenecientes al

45. *Ibid.*, p. 134.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, p. 143.

48. *Ibid.*, p. 146.

grupo de la llamada «generación de los fundadores» de la filosofía en América Latina<sup>49</sup>. Resalto esto porque creo que este dato es muy revelador del alcance de la recepción del planteamiento intercultural que hace Roig.

Desde otro ángulo conviene señalar también que en la argumentación de Roig la tematización consciente del horizonte de la interculturalidad como perspectiva que debe tenerse en cuenta en el método de la filosofía latinoamericana es al mismo tiempo motivo para advertir, con intención crítica, desde la perspectiva liberadora de la filosofía latinoamericana (en concreto aquí, desde la variante que representa la obra de Roig) sobre ciertos peligros que puede conllevar una percepción culturalista de la interculturalidad, al separar la práctica cultural de procesos sociales y de género. Esta advertencia crítica, además de justificada, me parece que puede ser una de las grandes aportaciones de la filosofía latinoamericana (de la liberación) al diálogo intercultural en el ámbito filosófico mundial, ya que se orienta, si entiendo bien, a la conjugación interactiva de los horizontes de la liberación y de la interculturalidad<sup>50</sup>.

Roig hace, por tanto, una aportación substancial al «descubrimiento» y/o «redescubrimiento» de lo intercultural por la filosofía latinoamericana. Y, sin embargo, también en su planteamiento se percibe un déficit intercultural que resulta, a mi juicio, de una comprensión demasiado puntual de la interculturalidad, pero también de no haber llevado tampoco la incorporación de lo intercultural hasta sus últimas consecuencias.

Hablo de comprensión puntual de la interculturalidad porque la argumentación de Roig parece suponer un concepto de interculturalidad en el que ésta queda restringida al campo de las «relaciones entra culturas y etnias»<sup>51</sup>, y éste representaría a su vez uno de los muchos objetos con que se puede ocupar la reflexión filosófica. Partiendo de esta concepción Roig entiende entonces la filosofía intercultural como una forma determinada de filosofía, como una especie de «etnofilosofía», que, lejos de superar el horizonte abierto por las filosofías de la liberación, se inscribe en dicho horizonte justo como una variante de su luz. Roig escribe textualmente:

49. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, «Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores»: *Utopía y Praxis Latinoamericana* 12 (2001), pp. 32-42.

50. Cf. Arturo A. Roig, «Filosofía latinoamericana e interculturalidad», cit., pp. 138 ss.

51. *Ibid.*, pp. 139.

La filosofía intercultural y, dentro de ella, la etnofilosofía, no son más que rostros de una filosofía liberacionalista, la que tiene, entre otros de sus objetos, aquellas relaciones entre culturas y etnias, pero también y, primordialmente, enfrentar el patriarcalismo como categoría omnicomprendiva de todas las formas de dominación y subordinación humana<sup>52</sup>.

Problemático es para mí en la concepción de Roig no el primado del paradigma de la liberación, que comparto porque sin arraigo en procesos concretos de liberación la interculturalidad se convierte en un entretenimiento académico<sup>53</sup>. Cuestionable me parece más bien la comprensión de la filosofía intercultural (isobre el trasfondo de la etnofilosofía!) en términos de una forma particular de filosofía. Pues el planteamiento intercultural, en lo que toca a la filosofía, insiste sobre todo en que se trata de promover modos de pensar *contextuales* (ino solamente étnicos!) que, por la consciencia de sus propios límites, se abren al diálogo entre ellos y de esta forma posibilitan no *una* filosofía intercultural, pero sí una configuración intercultural de formas contextuales de filosofar.

Por otra parte, me parece que Roig se queda corto en la aplicación de su propia propuesta de relectura intercultural de la historia de las ideas en América Latina. Es indiscutible, como he subrayado, que Roig maneja la perspectiva de la interculturalidad como una perspectiva que posibilita una crítica inmanente de la historiografía de la filosofía latinoamericana, pero por eso mismo extraña que siga manteniendo por otra parte el discurso de los «textos fundacionales»<sup>54</sup>, de los «textos clásicos»<sup>55</sup> de la filosofía latinoamericana, para referirse con ello sólo a obras de autores «criollos» a partir del siglo XVII<sup>56</sup>. Con lo cual excluye de los comienzos «fundacionales» de la filosofía latinoamericana las tradiciones y los textos de las culturas autóctonas.

Aquí hay un límite claro del alcance de lo intercultural en la posición de Roig. Y creo que se puede explicar en razón de que Roig, a pesar de su apertura a lo intercultural, opera con un concepto de filosofía como saber crítico reflexivo que es, sin duda, contextual, pero

52. *Ibid.*, p. 139.

53. Cf. Raúl Fernet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt a.M., 1997, p. 7.

54. Arturo A. Roig, «La filosofía latinoamericana en sus orígenes», en *Caminos de la Filosofía latinoamericana*, cit., p. 17.

55. Arturo A. Roig, «Globalización y Filosofía latinoamericana», cit., p. 178.

56. *Ibid.*, p. 175.

formalmente tributario todavía de la herencia filosófica occidental moderna. Por esta razón, me parece, tiene fuertes reparos en reconocer como «filosofía» las formas indígenas de pensar, que se mantienen vivas hasta hoy en América Latina<sup>57</sup>. Pero justo en esto radica el desafío de la interculturalidad en el ámbito filosófico en América Latina.

Y por si el nombre «América Latina», por su indudable connotación eurocéntrica y excluyente, fuese un impedimento o excusa para afrontar este reto en toda su radicalidad, recordemos que ya José Martí propuso el nombre, interculturalmente más apropiado, de «nuestra América», para nombrar una América incluyente, configurada por todos sus pueblos y culturas<sup>58</sup>. Y cómo olvidar que ya mucho antes de la coyuntura histórica de «1992» los pueblos indígenas de América convinieron en proponer el nombre kuna de «Abya Yala» («tierra en plena madurez») como sustituto del de América Latina<sup>59</sup>. Acaso sea hora de asumir esta propuesta y comenzar a revisar también nuestros hábitos de nombrar el continente. Pero sigamos con nuestro análisis.

57. Sobre este punto ver: Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo A. Roig*, Aachen, 2000, pp. 230 ss.

58. Cf. José Martí, «Nuestra América», cit.

59. El nombre «Abya Yala» se proclamó «nombre propio» del continente en la reunión del Consejo Mundial de Pueblos Indios tenida en 1975 en Port Alberni, Canadá. Cf. Carlos Pagano, «Abya Yala: liberación de América»: *Abya Yala* 4 (1998), pp. 14-16. Quede anotado que la revista *Abya Yala* se publica en Costa Rica, desde 1996, por la Fundación Coordinadora Pastoral Aborigen (FUNCOPA) y el Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abya Yala (IETSAY). Este Instituto publica además una serie con el título de «Textos sagrados» que recoge y difunde en forma escrita tradiciones indígenas. En la solapa de la serie se puede leer: «IETSAY es una iniciativa de los pueblos indígenas, para investigar, sistematizar y difundir de forma respetuosa la cosmovisión de los pueblos originarios de Abya Yala (hoy llamado América)». Por otra parte, señalo que en Quito tienen su sede la editorial Abya Yala y el Centro Cultural Abya Yala, que desde 1975 tienen como tarea «rescatar, documentar y difundir los valores culturales de los pueblos indígenas». Cf. [www.abayala.org](http://www.abayala.org).

En este sentido de trabajar por un nombre más intercultural para la «filosofía latinoamericana» se propuso ya en 1979 el nombre de «filosofía nustramericana». Cf. Enrique Castillo, «Mestizaje, filosofía y teología en Indoamérica»: *Theologica Xaveriana* 51 (1979), pp. 451-462. Más recientemente ha propuesto Carlos Pagano incluso el adjetivo de «abiayalense» para sustituir, también en el nivel filosófico, a los adjetivos «americano», «latinoamericano» o «iberoamericano». Cf. Carlos Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rudolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*, Aachen, 1999, especialmente pp. 10 ss. En este contexto cabe recordar también que Augusto Salazar Bondy en su obra citada *¿Existe una filosofía de nuestra América?* une, como se ve ya por el título mismo, los términos «filosofía» y «nuestra América» pero no usa el adjetivo, y además su «nuestra América» es ante todo la «hispanoamericana».

## 5. Enrique Dussel

Otro ejemplo importante y representativo en alto grado de la reacción de la filosofía latinoamericana ante el reto de la coyuntura histórica creada por «1992» lo tenemos en la obra de Enrique Dussel. Sus escritos sobre el significado histórico de esta fecha constituyen, en efecto, un testimonio de posicionamiento crítico inequívoco ante la ideología de la reconciliación barata de los programas oficiales que convocan a la celebración del V Centenario en el sentido festivo del «Encuentro de dos Mundos y/o de dos Culturas». Es más —y debido evidentemente a que Enrique Dussel también es teólogo de la liberación—, su posición tiene el mérito indiscutible de ser respuesta al desafío de «1992» como un *kairós* que exige, además de la crítica, el reclamo profético de hacer justicia a las víctimas de la historia.

Ya desde antes del famoso debate que entre 1986 y 1988 se desata en México en torno a la cuestión del significado del 1492<sup>60</sup>, Enrique Dussel, continuando la línea crítico-profética de su tesis doctoral en historia<sup>61</sup>, levanta su voz para plantear la cuestión de «1992» desde el punto de vista del «otro», de la víctima, y hablar de la conmemoración de un enfrentamiento violento entre desiguales que reclama no una «celebración» sino un «desagravio histórico al indio americano»<sup>62</sup>. Ésta es la posición de fondo que configura el hilo conductor en toda la argumentación de Enrique Dussel en este deba-

60. Cf. Miguel León-Portilla, «Encuentro de dos mundos»: *Cuadernos Americanos* 2 (1987), pp. 188-191; Edmundo O'Gorman, «Encuentro de dos mundos o lo superfluo»: *ibid.* 2 (1987), pp. 192-213; «La falacia histórica de Miguel León-Portilla sobre el encuentro del Viejo y Nuevo Mundo»: *Quinto Centenario* 12 (1987), pp. 17-32; y «Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492. La visión de los vencidos»: *El Día* del 2 de octubre de 1988; Silvio Zavala, *Temas hispanoamericanos en su Quinto Centenario*, México, 1986; «El Nuevo Mundo»: *Cuadernos Americanos* 11 (1988), pp. 141-145; «Acabar con la controversia»: *ibid.* 11 (1988), pp. 154-158; «Reflexiones sobre el descubrimiento de América»: *La Jornada Semanal* 33 (1990), pp. 19-24; y «En torno al V Centenario del descubrimiento colombino»: *El Búho de Excelsior* del 13 de agosto de 1989; y Leopoldo Zea, «¿Descubrimiento o encuentro?»: *Cuadernos Americanos* 11 (1988), pp. 146-153; «Sentido y proyección del descubrimiento de América»: *ibid.* 21 (1990), pp. 106-120; además de los estudios ya citados. Para el análisis de este debate así como para la bibliografía completa ver: Gerhard Kruij, *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die «Entdeckung Amerikas»*, Münster, 1996.

61. Cf. Enrique Dussel, *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélistes de l'indien (1504-1620)*, Paris, 1967.

62. Enrique Dussel, «Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico)»: *El Día* 9 (1984), pp. 4-7.

te; y creo que esto habla claramente a favor de su profunda percepción del *kairós* con que «1992» confronta a la filosofía y a la teología en América Latina<sup>63</sup>.

Para ilustrar la posición de Enrique Dussel en este trabajo no seguiré sin embargo dicho debate. Prefiero concentrarme en su libro *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, publicado en el mismo año 1992, porque me parece que representa el punto culminante de su reflexión sobre «1992» y que es, por tanto, el texto donde mejor se puede apreciar el alcance de su argumentación. Además este libro quiere ser una respuesta explícita a lo que he llamado el desafío de «1992» como un *kairós* especial para América Latina. Dussel mismo lo afirma al escribir en las «palabras preliminares» con que introduce al libro lo siguiente:

Qué habremos de recordar el 12 de octubre de 1992, y en lo sucesivo, es el tema de estas conferencias<sup>64</sup>. ¿Cuál debería ser nuestra opción racional y ética ante un hecho que marca un hilo en la Historia mundial ciertamente, pero banalizado por la propaganda, por las disputas superficiales o los intereses políticos, eclesiales o financieros<sup>65</sup>.

Estas palabras, insisto en ello, son muestra clara de que Enrique Dussel se hace cargo plenamente del significado de «1992» como un *kairós* que exige de nosotros el discernimiento de una «opción racional y ética». Es consecuente, por tanto, que un punto central en la argumentación de su libro consista precisamente en concretar esa «opción racional y ética» que debemos tomar ante «1992», en una crítica contundente de la ideología de las clases criollas y/o mestizas dominantes que plantean la conmemoración de esta fecha en los

63. Entre otros trabajos cabe mencionar como ejemplo de dicha percepción: Enrique Dussel, «Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico»: *Cuadernos Americanos* 9 (1988), pp. 34-41; «1492: Diversas posiciones ideológicas», en VV.AA., *1492-1992: La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina*, México, 1990, pp. 77-97; «Las motivaciones reales de la conquista»: *Concilium* 232 (1990), pp. 403-415; y «1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones», en Guillermo Meléndez (ed.), *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, cit., pp. 15-31. Para ilustrar el contraste con otras posiciones ver, además de los estudios ya citados de otros pensadores latinoamericanos, los trabajos recogidos en las secciones temáticas dedicadas al Quinto Centenario en los siguientes números de *Cuadernos Americanos* 11 (1988), 34 (1992), 35 (1992) y 36 (1992).

64. Debe tenerse en cuenta que este libro es en gran parte el texto de un ciclo de conferencias dadas en la Universidad de Frankfurt en el semestre de invierno de 1992.

65. Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, 1992, p. 12.

términos ya vistos de «Encuentro de dos Mundos y/o de dos Culturas». He aquí un pasaje decisivo en la argumentación de Enrique Dussel sobre ella:

Se trata del eufemismo del «encuentro» de dos mundos, de dos culturas —que las clases dominantes criollas o mestizas latinoamericanas hoy son las primeras en proponer—. Intenta elaborar un mito: el del nuevo mundo como una cultura construida desde la armoniosa unidad de dos mundos y dos culturas: europeo e indígena. Son los hijos «blancos» o «criollos» (o de «alma blanca») de Cortés (de esposa española), o los hijos de Malinche (los «mestizos») que están todavía hoy en el poder, la dominación, en el control de la cultura vigente, hegemónica. Digo que hablar de «encuentro» es un eufemismo [...] porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un «choque», y un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena<sup>66</sup>.

Desde esta decidida opción por el «Otro» y desde la crítica de la ideología dominante que de ella se desprende, Enrique Dussel desmonta, en otro momento fundamental de su argumentación, la visión europea de «1492», mostrando que es el resultado de un engañoso espejismo eurocéntrico y que no puede, por consiguiente, sino desconocer o «encubrir» al «Otro». De hecho, en la estructura de la estrategia argumentativa que desarrolla Enrique Dussel en este libro, esta crítica de la ideología del eurocentrismo en los discursos sobre «1492» es su primer paso. Se trata además de un paso realmente decisivo en su argumentación porque su intención es apuntalar la tesis de que —como se deduce ya del subtítulo de la obra— «1492» es la fecha que nos confronta con el hecho histórico que hace posible remontarse al «origen del mito de la modernidad». Pero teniendo en cuenta justamente eso: es un mito eurocéntrico; un mito que debe ser desmitificado en su núcleo fundante que pretende hacer de Europa el centro de una historia universal en la que sólo Europa hace historia y en la que, «lógicamente», el «resto» del mundo, el «Otro», queda fuera de la historia o es reducido a un mero eco de la acción europea. Enrique Dussel mismo lo expresa con claridad:

El 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del «nacimiento» de la Modernidad [...] La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y con-

66. *Ibid.*, p. 75.



trolarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras ese Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del «nacimiento» de la Modernidad como concepto, el «origen» de un «mito» de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de «en-cubrimiento» de lo no europeo<sup>67</sup>.

Situándose intencionalmente en la perspectiva de la visión europea del «1492» Enrique Dussel muestra en concreto cómo la ideología eurocéntrica se encarna en distintas figuras históricas (invención, descubrimiento, conquista, colonización, conquista espiritual y la —ya mencionada— del encuentro de dos mundos) que, a pesar de sus matices propios, deben ser críticamente *re-visadas* como variaciones de una dialéctica de dominación imperial que no deja *lugar propio*, ni físico ni cultural, a la alteridad del «Otro».

El énfasis que pone Enrique Dussel en este momento de su argumentación creo que se explica por las exigencias de la tesis central que se quiere apuntalar con la misma, ya que, leída en una forma más positiva, la tesis intenta abrir el horizonte para una nueva interpretación (no eurocéntrica) de la historia universal en la que América Latina no está fuera sino que, muy al contrario, aparece desde el principio con un *lugar propio* y un momento constitutivo de eso que se llamará modernidad en la historia mundial<sup>68</sup>. O sea que la crítica de la concepción eurocéntrica de 1492 y de la filosofía de la historia que alimenta dicha concepción debe entenderse, por tanto, como el trabajo previo de desmontaje ideológico que es necesario realizar para poder sacar a la luz lo que de suyo está a la luz o es evidente (esto es, lo encubierto por el espejismo del eurocentrismo), a saber, la alteridad del «Otro» y su *lugar propio* en la historia universal. La tesis central de Enrique Dussel busca, dicho en otros términos, mostrar el lugar de América Latina en la historia universal de la que se la ha excluido. Y el propio Dussel lo plantea así cuando dice:

Con razón se ha afirmado que América Latina quedaba excluida, como fuera de la historia. La cuestión es proponer una «reconstrucción» que sea histórica y arqueológicamente aceptable y que al mismo tiempo corrija la desviación eurocentrista<sup>69</sup>.

67. *Ibid.*, pp. 9-10.

68. *Ibid.*, p. 29.

69. *Ibid.*, pp. 103-104. Ha de notarse que Enrique Dussel se refiere aquí explícitamente a Leopoldo Zea, que ya en su libro *América en la historia* (1957) había habla-

Pero por esta razón Enrique Dussel no puede continuar su argumentación sin introducir en ella un giro notable; un giro que le impone la propia coherencia interna de su estrategia argumentativa, ya que se trata de retomar la «opción racional y ética» por el «Otro» excluido como clave hermenéutica para explicar el significado de 1492. Mostrar el lugar de América Latina en la historia supone, en efecto, un cambio de perspectiva, es decir, salir del horizonte ideológico de la filosofía de la historia propagada por el eurocentrismo y aprender a leer la historia desde el «Otro» y con sus propios ojos. Así el giro en la argumentación de Dussel corresponde a la inversión hermenéutica que reclama el *kairós* en la coyuntura histórica de «1992».

Sin citarlo, pero con palabras que recuerdan el final de un famoso libro de Frantz Fanon<sup>70</sup>, Enrique Dussel formula este giro necesario de su argumentación en los términos siguientes:

Ahora es necesario cambiarse de «piel», tener nuevos «ojos». No son ya la piel y los ojos del *ego conquiro* que culminará en el *ego cogito* o en la «Voluntad-de-Poder». No son ya manos que empuñan armas de hierro, y ojos que ven desde las carabelas [...] Tenemos que tener la piel que sufrirá tantas penurias en la encomienda y el repartimiento, que se pudrirá en las pestes de los extraños, que será lastimada hasta los huesos en la columna donde se azotaba a los esclavos [...] Tenemos que tener los ojos del Otro, de otro *ego*, de un *ego* del que debemos re-construir el proceso de su formación (como la «otra cara» de la Modernidad)<sup>71</sup>.

Este giro hermenéutico, que implica un cambio existencial de lugar social e histórico, es, a mi modo de ver, lo que mejor permite establecer una diferencia clara entre la percepción de «1992» (y su

do de «América al margen de la historia». Y en otro texto de Enrique Dussel, también del 1992, se lee incluso: «En 1962, estando en París, leía el libro de Zea, donde decía: 'América Latina está fuera de la historia', y desde ese día me propuse encontrarle un lugar». Ver: «1492: El encubrimiento del Otro», en Universidad Autónoma de Santo Domingo (ed.), *La utopía de América. Simposio internacional sobre el Quinto Centenario*, Santo Domingo, 1992, p. 117. Ver también Enrique Dussel, «El proyecto de una 'filosofía de la historia latinoamericana' de Leopoldo Zea», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Für Leopoldo Zea / Para Leopoldo Zea*, Aachen, 1992, pp. 24-37.

70. Cf. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, 1963.

71. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro...*, cit., p. 102. Y en la página 133 se reafirma: «En esta tercera parte tomamos, decidida y metódicamente, la 'otra' perspectiva en la 'interpretación' —es decir, es una hermenéutica desde 'el Otro'— del 1492».

especial *kairós* para América Latina) de Enrique Dussel y la de otros filósofos latinoamericanos, como, por ejemplo, Leopoldo Zea. Se observará, en efecto, que el giro o, mejor dicho, la inversión de la perspectiva argumentativa corresponde en Enrique Dussel a una decidida toma de posición por la América que ha sufrido y sufre en el cuerpo del indio y del esclavo africano o sus descendientes. La «opción racional y ética» que hay que tomar ante «1992» es, pues, para Dussel, una opción por *Amerindia*; y no, como en Leopoldo Zea, una opción por la América criolla o mestiza.

Y es por esto por lo que la inversión hermenéutica se concretiza en una argumentación que quiere sacar a *Amerindia* del encubrimiento eurocéntrico, mostrando su lugar en la historia de la humanidad a partir precisamente de su *lugar propio*, es decir, desde su propia visión. Este paso representa el momento culminante en la argumentación de Enrique Dussel. En este nivel se desmonta la construcción histórica eurocéntrica en todas sus figuras y se le opone (sobre la base de una nueva relectura del desarrollo histórico de la humanidad como proceso que encontraría sus pilares en el océano Pacífico, en Asia [Amerindia] y África)<sup>72</sup>, desde la percepción amerindia, la realidad de la invasión y de la resistencia<sup>73</sup>.

Para la finalidad que persigo en este trabajo no es necesario sin embargo detenerse en la reinterpretación que hace Enrique Dussel de la historia mundial ni analizar tampoco las figuras históricas con que en la visión amerindia se contestan las figuras de la lectura eurocéntrica del «descubrimiento». Aquí basta con retener que su motivación es la percepción clara de «1992» como un *kairós* y que se formula con la pretensión explícita de representar una reconstrucción de la historia hecha con los ojos de los pueblos originarios de América. Pues, para el análisis que aquí se intenta, lo importante es tratar de explicar cómo «ve» Enrique Dussel con y desde «los ojos del Otro», es decir, cómo hace suyo el «espíritu» que anima la «visión del Otro» y cómo lo articula en la presentación de su argumentación. O sea, que dejo a un lado la reconstrucción histórica para fijarme únicamente en la manera como se presenta en ella la cultura o, más concretamente, la filosofía (el «espíritu») de los pueblos amerindios.

72. La tesis de base es ésta: «[...] el Pacífico fue el *centro cultural de la Protohistoria Amerindia*, ya que de sus costas pudieron extraerse su influencia en numerosos aspectos culturales hacia las mesetas de México, Guatemala, Perú: la 'América nuclear' urbana. Por su origen y por su Protohistoria, Amerindia es parte del Asia en torno al núcleo generador de las culturas del Océano Pacífico» (*ibid.*, p. 118).

73. *Ibid.*, pp. 103 ss.

Partiendo del diagnóstico de que las culturas amerindias, sobre todo en el nivel de las culturas urbanas de los imperios azteca e inca, alcanzaron un alto grado de diferenciación social que se concretizó justamente en el desempeño de funciones sociales específicas, Enrique Dussel afirma que una de esas funciones sociales reconocidas como tal es la de la filosofía:

Entre las culturas nómadas (primer grado) o de plantadores aldeanos (como las de los guaraníes) no había diferenciación social suficiente para que se distinguiera una función como la del «filósofo». Mientras que en las culturas urbanas se perfila claramente esa figura social<sup>74</sup>.

La figura y la función del *tlamatini*, entre los aztecas, y del *amauta*, entre los incas, sería una prueba fehaciente del ejercicio de dicha función social. Y conviene añadir que se trata de una función reconocida como fundamental para la explicación racional de las prácticas culturales en los universos amerindios. Pues es la función del *tlamatini* o del *amauta* la que va configurando lo que antes llamé el «espíritu» de la visión amerindia, es decir, la que condiciona cómo «ve» e interpreta el amerindio su mundo, sus relaciones con los otros, lo que acontece, en fin, el curso de la historia y su actitud en él.

Con gran acierto ilustra Enrique Dussel este aspecto basándose en la experiencia de la conquista de México haciendo ver que la reacción de Moctezuma ante los invasores españoles, incomprensible desde el punto de vista de la razón europea y aparentemente desconcertante, es perfectamente racional y coherente si la vemos con los ojos de su propia tradición, a saber, la tradición de los *tlamatinime* que le impulsaba a leer el «acontecimiento» como un momento de la esperada «parusía de los dioses» y suponer que Hernán Cortés es Quetzalcóatl<sup>75</sup>.

Pero volviendo al punto que aquí interesa: Dussel toma la figura y función del *tlamatini* como ejemplo representativo para exponer la filosofía en y desde la visión amerindia. Es decir, que basándose en este ejemplo muestra cómo en Amerindia se «desarrollaron ‘creencias’ que eran producto de una racionalización altamente conceptualizada y abstracta»<sup>76</sup> y que demostrarían, por tanto, «la existencia del pensamiento reflexivo abstracto en nuestro continente»<sup>77</sup>. En concreto se

74. *Ibid.*, p. 136.

75. *Ibid.*, pp. 141 ss.

76. *Ibid.*, pp. 141-142.

77. *Ibid.*, p. 136.

esfuerzo Dussel por presentar los rasgos fundamentales de la ontología holística de los *tlamatinime* e introducir así en el mundo conceptual de la cultura azteca, esto es, en la racionalidad propia de su explicación «dual» del origen fundante de toda realidad, de su visión de la verdad, de su concepción de la existencia humana o del gobierno del mundo. Y hay que reconocer que se trata de una presentación marcada por la solidaridad y la «simpatía». Es, sin duda, un análisis que se esfuerza sinceramente por ser «portavoz» de la «visión del Otro», por hablar desde dentro; y que, al menos en este aspecto relativo a la filosofía, significa, en su conclusión central, una clara revisión de posturas anteriores. Veremos a continuación que Enrique Dussel, en efecto, diez años antes negaba con firmeza la tesis de Miguel León-Portilla sobre la existencia de una verdadera filosofía azteca<sup>78</sup>. Mas en la argumentación de esta obra, que —dicho sea de paso— tiene en las investigaciones de Miguel León-Portilla una referencia constante de primer orden<sup>79</sup>, Dussel no solamente asume esta tesis sino que incluso la radicaliza. Pues, yendo más allá de la afirmación de la posibilidad de sacar conclusiones filosóficas de la tradición literaria e intelectual de los *tlamatinime*, considera dicha tradición como lugar de desarrollo de una «protofilosofía»<sup>80</sup> amerindia que, justo por su nivel de reflexión ontológica, sería suficiente de suyo «para probar [...] más contundentemente un inicio *formal explícito de la filosofía* en la protohistoria latinoamericana anterior al 1492»<sup>81</sup>.

En resumen: la presentación de Enrique Dussel en esta obra muestra una indiscutible y meritoria sintonía con la «voz del Otro». Y sin embargo hay momentos en su argumentación que evidencian deficiencias serias desde el punto de vista del planteamiento intercultural. Y no es que Enrique Dussel no haya tomado conciencia de la connotación de desafío intercultural que conlleva también la percepción de «1992» como un *kairós* en América Latina. Lo cierto es más bien lo contrario, como prueba el hecho de que Dussel entiende su libro sobre «1492» como un estudio introductorio al diálogo intercultural. Así, en la introducción, se dice:

78. Cf. Miguel León-Portilla, *La Filosofía náhuatl*, México, 1956.

79. Ver entre otros trabajos de Miguel León-Portilla: *Los antiguos mexicanos*, México, 1970; *Trece poetas del mundo azteca*, México, 1972; *Toltecóyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, 1980; y sus ediciones críticas de: *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, Madrid, 1985; y *Cantos crónicas del México antiguo*, Madrid, 1986; así como su estudio «Antigua y nueva palabra amerindias: una literatura patrimonio de la humanidad»: *Cuadernos Americanos* 77 (1999), pp. 129-145.

80. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro...*, cit., p. 141.

81. *Ibid.*, p. 143 (cursiva en el original).

En estas conferencias se trataría de introducir, desde una reflexión sobre un hecho histórico, un discurso que deberá desarrollarse en el futuro, como diálogo entre las diversas culturas [...]»<sup>82</sup>.

Y al final se reafirma este propósito con estas palabras:

Todo lo dicho es sólo una introducción histórico-filosófica al tema del diálogo entre culturas [...] para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías puedan contribuir con una aportación propia, como riqueza de la Humanidad plural futura<sup>83</sup>.

Pero justo por esta conciencia del desafío intercultural resulta todavía más extrañamente notable el déficit que arroja su argumentación en este campo.

Creo que la razón fundamental que puede explicar este déficit de interculturalidad en la argumentación de Enrique Dussel radica en que, a pesar de su esfuerzo por ver con «los ojos del Otro», no logra superar el horizonte conceptual de lo que se conoce como «filosofía comparada»<sup>84</sup>. Con lo cual queda encerrado todavía en un concepto de filosofía que, en última instancia, depende aún de las referencias identitarias desarrolladas en la tradición filosófica occidental centroeuropea.

Esta crítica no desconoce que el propio Enrique Dussel cree haber superado en este libro la «definición restringida de filosofía»<sup>85</sup> que le servía de punto de partida en otra época y que le llevaba, entre otras cosas, a reducir la filosofía sólo a «la filosofía académica enseñada en universidades»<sup>86</sup>. Ilustrativo de esta postura es, por ejemplo, este texto de 1982:

Pienso, y lo expongo con claridad, que en una «historia de las ideas» el pensamiento amerindiano debe ser su primera época. Ciertamente

82. *Ibid.*, p. 10.

83. *Ibid.*, p. 202.

84. Cf. Alois Dempf, *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß*, München, 1947; Kwee Swan Liat, *Methods of Comparative Philosophy*, Leiden, 1953; Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, Paris, 1923; Raimon Panikkar, «Aporias in the Comparative Philosophy of Religion»: *Man and World* 3-4 (1980), pp. 357-383; «¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?», en *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, 1990, pp. 71-94; y (para la historia del concepto) W. Halbfass, «Philosophy, comparative», en Joachim Ritter y Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7, Basel, 1989, pp. 922-924.

85. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro...*, cit., p. 109.

86. *Ibid.*, p. 109.

los habitantes de nuestro continente, antes de la llegada de los europeos, tuvieron una cierta visión del mundo, poseían una producción simbólica con mayor o menor coherencia según el grado de desarrollo cultural. Lo que no tenían, de manera explícita y «técnica», era filosofía. Si por filosofía se entiende el discurso metódico que se inició históricamente con el pueblo griego y cuya estructura intrínseca viene definida por el uso de instrumentos lógicos o mediaciones metódicas perfectamente reconocibles en lo que explícitamente se denomina historia de la filosofía, no hubo filosofía amerindiana<sup>87</sup>.

Por lo que hemos visto antes me parece evidente que Enrique Dussel lleva razón con su indicación autocrítica y que hay que reconocer, en consecuencia, que revisa su concepción o «definición restringida de filosofía»; como demuestra, por ejemplo, el hecho ya indicado de su cambio de actitud frente a la tesis de Miguel León-Portilla sobre la existencia de filosofía en sentido estricto entre los aztecas.

Mi crítica, como decía, se formula con conocimiento de esta rectificación autocrítica. Por eso debo aclarar su sentido precisando que parte del reconocimiento de la apertura cultural que significa esa autocrítica<sup>88</sup>; pero que al mismo tiempo la considera interculturalmente problemática y que, por esta razón, quiere mostrar precisamente que la revisión del concepto de filosofía que ha hecho Enrique Dussel en su esfuerzo por responder al desafío intercultural de «1992» no es suficiente para llevar a cabo el descentramiento conceptual que requiere, como condición de su misma posibilidad, el *vuelco* intercultural que debemos darle a *nuestra* comprensión y práctica de la filosofía si es que realmente queremos ir más allá de la comparación, o incluso del reconocimiento de diferencias culturales de *la* filosofía, y aceptar que hay diferentes culturas de filosofía, esto es, que en otras culturas hay filosofía en formas que no necesariamente tienen

87. Enrique Dussel, «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina», en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994, p. 27. Por eso, lógicamente, en la periodización que propone Enrique Dussel en este trabajo la historia de la «filosofía» en América Latina comienza con la filosofía colonial que viene con los europeos.

88. Como ejemplo de la claridad y sinceridad con que Enrique Dussel confiesa este cambio de perspectiva véase este otro pasaje: «Se habló [...] de que no había una Filosofía en la América indígena; yo siempre había pensado eso también, pero estudiando bien las cosas, en América hubo una proto-filosofía naciente [...] Hemos tenido en América una proto-filosofía explícita y yo mismo he pensado todo lo contrario en el tiempo que no sabía estas cosas» (1492. *El encubrimiento del otro...*, cit., pp. 127-128).

que corresponderse con las expresiones que presuponemos como filosofías desde el horizonte conceptual de la cultura (filosófica) que tenemos por *nuestra*, que en la mayoría de los filósofos —a pesar de la supuesta superación de la ideología del eurocentrismo— sigue siendo la occidental.

Para ilustrar el sentido de mi crítica, y mostrar también su justificación, mencionaré ahora algunos de los momentos de la argumentación de Enrique Dussel que ponen en evidencia el aludido déficit de interculturalidad en su planteamiento.

Mi punto de partida es éste: La argumentación de Enrique Dussel mantiene como paradigmática la cultura filosófica occidental en su vertiente dominante de autocomprensión de la filosofía como 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<sup>89</sup>. Varios momentos de su argumentación parecen comprobarlo:

1) Su camino para afirmar que hay filosofía en la cultura náhuatl tiene como trasfondo comparativo la figura (occidental) de la filosofía como «pensamiento reflexivo abstracto»<sup>90</sup>. Ciertamente, como he subrayado antes, intenta ver desde dentro, «con los ojos del Otro», pero buscando una filosofía que corresponda en su forma a lo que *habitualmente* (por el peso, a veces sordo, de la cultura filosófica dominante en Occidente) se suele llamar filosofía. Por eso su argumentación tiene este momento notable del querer demostrar que había filosofía *porque* se había llegado a «un altísimo grado de abstracción conceptual»<sup>91</sup>.

2) Lo anterior se concreta en otro momento, igualmente notable, que corrobora la opinión de la dependencia de un modelo paradigmático occidental de filosofía, a saber, el asumir como criterio para discernir si hay o no pensamiento en sentido filosófico la idea del progreso lógico y racional que supondría el tránsito superador del mito al *logos*. Esto se ve claro, por poner aquí sólo dos ejemplos, en

89. Hablo intencionalmente de «vertiente dominante» porque la historia cultural de Occidente conoce también muchas otras formas de filosofía, pero que han sido, y son, marginadas y desacreditadas por no corresponder al canon filosófico que se va imponiendo con la institucionalización de una forma de filosofía que sea capaz de ayudar a fundamentar las ambiciones de dominio y superioridad del Occidente imperial. Para una lectura alternativa de la historia de la filosofía europea ver: Raúl Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M., 2002; y la bibliografía ahí consignada.

90. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro...*, cit., p. 136.

91. *Ibid.*, p. 142.



pasajes como éste: «Más allá de todo mito, la razón azteca afirmaba [...]». O también: «[...] habiéndose superado una razón mítica —estricta razón filosófica entonces— [...]»<sup>92</sup>.

3) Otro momento que está implícito en los anteriores, pero que conviene nombrar de manera expresa porque ayuda a calibrar mejor el alcance del intelectualismo (occidental) que subyace en la argumentación de Enrique Dussel, es el pensamiento de que ni la metafórica ni la simbólica son formas de expresión que pertenecen al campo filosófico en sentido estricto. Esta idea se deduce con claridad, por ejemplo, de un argumento como el siguiente:

Tan importante como la descripción positiva del sabio es la negativa o del «falso sabio», lo que nos confirma en la opinión de que había un pensar no meramente «mítico», sino estrictamente «conceptual» aunque en base a metáforas (metáforas conceptuales y no meramente símbolos míticos)<sup>93</sup>.

4) Un cuarto momento, que también se ha visto ya en algunos de los pasajes arriba citados, es el supuesto (igualmente anclado en la cultura filosófica que se ha impuesto como dominante en Occidente) que da como una evidencia universal que la filosofía es una función intelectual cuyo ejercicio requiere un lugar de aprendizaje especial, que no es ni la historia ni la vida ni la comunidad misma, sino la «academia», la «escuela». Es decir, el supuesto del filósofo como pensador individual y profesional que aprende su oficio en la institución adecuada para ello. Esto explica, por ejemplo, el interés que pone Dussel en mostrar que los *tlamatinime* también tenían su «*Cal-mécac*, escuela de *momachtique* (estudiantes)»:

Allí los jóvenes [...] tenían una vida absolutamente reglamentada, cuyo centro consistía en los «diálogos» o las «conversaciones» entre los sabios [...] El fruto de la enseñanza era el conocer «la sabiduría» ya sabida (*momachtique*), para con ella poder articular una «palabra adecuada» [...] (como en la Academia o el Liceo)<sup>94</sup>.

5) En otro nivel, más general, tendríamos, por último, un quinto momento que se refleja en un discurso que, si bien se refiere a los muchos nombres propios del «Otro» y aboga por el respecto de la alteridad en la pluralidad de sus nombres, prefiere sin embargo ha-

92. *Ibid.*, pp. 142-143.

93. *Ibid.*, pp. 139-140.

94. *Ibid.*, p. 140.

blar del «Otro» en singular. Creo que este momento ha quedado claro a lo largo de mi exposición, pues en ella he procurado emplear la misma dicción de Enrique Dussel y escribir, por ejemplo, el «Otro» o la «visión del Otro».

No ignora que esta dicción singularizante de la diversidad cultural —en la que alteridad es siempre alteridades— es una práctica común cuyo uso se suele justificar muchas veces por razones simplemente triviales, como la comodidad o el ahorrar tiempo y espacio. Esto también vale en el caso de la argumentación de Enrique Dussel.

Pero, por otra parte, hay que decir también que su argumentación parece tener además otras razones para preferir el discurso sobre el «Otro» en singular. Me refiero, evidentemente, a razones que se explicarían por el déficit de interculturalidad en su argumentación y que se podrían resumir en las siguientes:

— Interés en presentar a América Latina como «la otra cara de la modernidad». Y de aquí:

— Interés en leer la historia de América Latina desde el presupuesto de que fue la primera «periferia» y «colonia» de Europa.

— Visión de la alteridad del «Otro» desde las consecuencias del «ser periférico» y «ser colonial». De donde se sigue en concreto:

— Interpretación de la alteridad del «Otro» desde las claves de la exclusión, la dominación y la opresión; lo que lleva a su vez, en vinculación con el interés nombrado en primer lugar, a una:

— Nivelación de las diferencias internas en aras de promover una América Latina como unidad cultural liberadora en el contexto de un mundo asimétrico. Y de todo ello se deduce, por último:

— Interés por subsumir en el proyecto de la filosofía de la liberación el nuevo paradigma que intenta abrir el diálogo intercultural y la reflexión filosófica que lo acompaña.

La preferencia de Enrique Dussel por un discurso sobre el «Otro» en singular no sería, por tanto, una mera consecuencia de factores externos o triviales sino que tendría que ver con su propia estrategia argumentativa. Y justo por eso me parece problemática, esto es, reveladora de otra de las deficiencias interculturales que se pueden constatar en su argumentación. Pues, al trasluz de la hipótesis explicativa que acabo de resumir, su discurso sobre el «Otro» en singular se muestra como un momento constitutivo de una lógica y una estrategia argumentativas que responden, sin duda, a la exigencia de crear las condiciones hermenéuticas e históricas para el diálogo de América Latina con Europa (y en este sentido, insisto en ello, el discurso de Enrique Dussel afirma y promueve un aspecto intercultural, a saber, el diálogo del «Otro» latinoamericano con el «Otro» europeo); pero

olvida la afirmación de la interculturalidad hacia dentro que impone la diversidad cultural, lingüística, étnica y religiosa de lo que llamamos América Latina.

Por eso, en correspondencia con los ejes centrales de los puntos que he nombrado antes como posibles factores explicativos, se podría decir que el déficit intercultural en la argumentación de Enrique Dussel a este nivel consiste concreta y fundamentalmente en esto: 1) descuido de los hombres propios en las culturas amerindias y de la necesidad de diálogo intercultural que ellos hacen patente en el interior mismo de nuestra América; 2) sobrevaloración de las categorías de «periferia» y/o «colonia» en su capacidad hermenéutica para reconstruir «la visión del Otro»; y 3) nivelación de los proyectos culturales de los pueblos amerindios y afroamericanos en un programa de vida y de acción que pretende ser identificable como *latinoamericano* en la unidad de su totalidad. Este aspecto muestra en concreto, dicho sea de paso, una de las consecuencias del intento de subsumir lo intercultural en el horizonte de la filosofía de la liberación; intento que, por otra parte, indica justo la todavía precaria percepción del desafío intercultural con que se conforma esta corriente de la filosofía latinoamericana.

Para el caso de que mis observaciones críticas despierten la sospecha del hipercriticismo, quiero terminar mi análisis de la posición de Enrique Dussel llamando la atención sobre un último aspecto de su argumentación que, a mi juicio, representa una justificación adicional de lo que he venido criticando como el déficit de interculturalidad en su planteamiento.

Me refiero al momento conclusivo de su argumentación; y que es, por tanto, particularmente significativo para la legitimidad de la crítica formulada. Pienso, en concreto, en el paso, al final del camino argumentativo con y a favor de la alteridad del «Otro», en el que el «Otro» recibe un nombre (¿propio?) y se le reconoce como «Pueblo». El discurso sobre el «Otro» en singular culmina de este modo en una propuesta singularizante y homogeneizante, ya que su conclusión no es la perspectiva de una América Latina que renace y se reconfigura desde y con la diversidad de sus pueblos y culturas, es decir, desde y con los nombres propios de la pluralidad de sus sujetos históricos. La conclusión es más bien, como se ha sugerido, la propuesta de una América Latina que debe afirmarse como «pueblo uno»<sup>95</sup> y buscar, en consecuencia, el desarrollo y la defensa de *una cultura latinoameri-*

95. *Ibid.*, p. 181.

*cana* que sería precisamente la expresión del proyecto del «pueblo uno» o del «pueblo latinoamericano» en tanto que «bloque social»<sup>96</sup> y/o «bloque cultural»<sup>97</sup> de los oprimidos y excluidos, como precisa el mismo Dussel.

A la luz de esta conclusión creo, por consiguiente, que es legítimo mantener que no es hipercriticismo sino sentido crítico intercultural lo que me hace advertir que en el planteamiento de Enrique Dussel la fundante diversidad de nuestra América, como tierra de muchos pueblos con nombres y proyectos propios, parece sacrificarse en aras de un programa político-cultural de «unidad popular» que no puede menos que resultar nivelador y homogeneizante, porque en su lógica interna lleva una dinámica asimiladora que debilita las diferencias en la plural alteridad del «Otro» y que conduce por eso a convertir en simples «rostros» o en meros «aspectos múltiples de un pueblo uno»<sup>98</sup> lo que en realidad son universos propios con derecho a la autodeterminación cultural, política y religiosa. Pero continuemos con nuestro análisis.

## 6. *Luis Villoro*

Paso a la presentación del último ejemplo con el que quiero ilustrar el impacto de la especial coyuntura histórica de «1992» entre los representantes de los «grandes nombres» de la filosofía latinoamericana, a saber, Luis Villoro.

Es sabido que en el caso concreto de Luis Villoro se trata sobre todo del impacto que le produce dicha coyuntura histórica en la peculiar figura del proceso de movilización indígena iniciado en México con el levantamiento neozapatista en Chiapas en enero de 1994. Conocido es también el hecho de que este impacto marca o, mejor dicho, se expresa como un giro en la obra filosófica de Luis Villoro, ya que a partir de ese momento se percibe cada vez con mayor claridad cómo se retoman en su obra aquellas grandes preocupaciones contextuales de los años cincuenta (pensemos, por ejemplo, en el gran libro ya citado *Los grandes momentos del indigenismo en México*), que en las décadas de los años sesenta, setenta y ochenta se habían visto relegadas a un segundo plano por el interés creciente en un filosofar «universalista» que, a su vez, se irá perfilando como

96. *Ibid.*, pp. 181 ss.

97. *Ibid.*, p. 190.

98. *Ibid.*, p. 182.

opción por la filosofía analítica<sup>99</sup>. De esta suerte este giro connota una reorientación en la dirección de una filosofía ético-política que reconoce como uno de sus focos centrales de reflexión la cuestión de la diversidad cultural y de la reorganización de las relaciones culturales y políticas entre los pueblos a la luz de una universalidad respetuosa de lo propio; curada, por el ejercicio de la tolerancia, de todo resabio colonialista o imperial. Ya he citado algunas de las obras que dan testimonio claro de este giro en el quehacer filosófico de Luis Villoro en los últimos años<sup>100</sup>. Estas obras muestran además, como acabo de insinuar, que se trata de un giro de gran envergadura que se concretiza en el desarrollo elaborado de una nueva filosofía política que, a partir del contexto de América Latina, toma en serio el desafío de la diversidad cultural e intenta abrir caminos viables para un reordenamiento de las esferas públicas (política, social, jurídica, económica, etc.) en el que el reconocimiento de las diferencias y su derecho a la autonomía no es un obstáculo sino la condición histórica indispensable para lograr una convivencia solidaria entre los distintos pueblos del mundo.

Lejos nos llevaría, por tanto, entrar ahora en un estudio detallado de la aportación actual de Luis Villoro, cuya importancia —anoto de paso— ha sido ya reconocida por la crítica filosófica latinoamericana<sup>101</sup>. Para el breve análisis con el que quiero ilustrar aquí el impacto de la coyuntura histórica de «1992» y, muy particularmente, del despertar de los pueblos indígenas en la obra actual de Luis Villoro,

99. De esta época cabe señalar ahora, entre otros, los siguientes trabajos de Luis Villoro: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, 1963; «Conocer y saber»: *Crítica* 10 (1970), pp. 19-38; *Creer, saber, conocer*, México, 1982; «De la distinción entre 'estar cierto' y 'saber'», en Jorge J. E. Gracia y otros (eds.), *El análisis filosófico en América Latina*, México, 1985, pp. 347-361; «Sobre el problema de la filosofía latinoamericana»: *Prometeo* 2 (1986); y la entrevista «En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana»: *Concordia* 6 (1984), pp. 48-57, en la que el mismo Luis Villoro explica su evolución. Ver además: Gabriel Vargas Lozano, «Otra perspectiva sobre la autenticidad de la filosofía en Latinoamérica. A propósito de la polémica Zea-Villoro», en Abelardo Villegas y otros, *La filosofía en México. Siglo xx. 1. Aproximaciones*, Tlaxcala, 1988, pp. 87-96; y Francisco Miró Quesada, «Universalismo y latinoamericanismo»: *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 19 (1998), pp. 61-77.

100. Ver nota 12 del capítulo 1 («Observación introductoria»).

101. Cf. Francisco Miró Quesada, «Universalismo y latinoamericanismo», cit., pp. 61-77; Ambrosio Velasco, «Realismo político y crítica ética: una tensión esencial»: *Isegoría* 19 (1998), pp. 151-156; y Carlos Pereda, «Discusión con Luis Villoro. ¿Es para los modernos la libertad el único contenido posible del bien común?»: *Isegoría* 19 (1998), pp. 157-161. Ver también: Ernesto Garzón y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, 1993.

me tendré que limitar, por eso, a destacar sólo algunos momentos escogidos de la misma que son, naturalmente, los que a mi juicio mayor relevancia tienen para el objetivo de este trabajo, puesto que son momentos que dan cuenta cierta de su respuesta al desafío de la diversidad cultural y que permiten así calibrar con exactitud el alcance de su apertura a la cuestión intercultural. Se trata, en concreto, de los cuatro momentos siguientes:

1) La defensa del derecho de autonomía de los pueblos indígenas, que Luis Villoro fundamenta recurriendo primero al derecho internacional vigente, pues su interpretación de «pueblo» como unidad de cultura, voluntad de pertenencia común y relación con un territorio es suficiente ya para garantizar el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas de México y/o América Latina como «sujetos de la libre determinación»<sup>102</sup>. Pero en el contexto de mi trabajo acaso más significativo es el otro argumento con el que Luis Villoro fundamenta su decidida defensa de los pueblos indígenas como pueblos/naciones a los que se debe reconocer sin reserva alguna su derecho a la libre autodeterminación. Luis Villoro lo llama el argumento histórico y lo formula en estos términos:

México fue constituido como Estado nacional a partir del proyecto de una minoría, a principios del siglo XIX: una minoría criollo-mestiza que quiso constituir desde cero la nación, conforme al modelo del Estado nacional europeo que viene desde las revoluciones norteamericana y francesa. El Estado nacional se concibe como una entidad nueva que es el resultado de una serie de individuos que se reúnen, pactan entre sí y constituyen una nueva entidad que homogeneiza y unifica a esta totalidad de individuos. En la Constitución de Apatzinguán primero, luego en la Constitución de 1824 y las constituciones posteriores, la nación mexicana se constituye como una entidad nueva a partir del proyecto de un grupo criollo-mestizo<sup>103</sup>.

Considero que este argumento histórico es más significativo porque pone de relieve el déficit de consenso intercultural que hay en el mismo proceso fundacional y constituyente del Estado nacional mexicano. Con lo cual se ve a su vez que Luis Villoro, aunque no use el término intercultural expresamente, hace valer, de hecho, una percepción intercultural de la realidad social, política y cultural de Méxi-

102. Luis Villoro, «En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas»: *Cuadernos Americanos* 56 (1996), p. 215

103. *Ibid.*, p. 215.

co en su argumento histórico; pues sin ella sería incomprensible e infundada la constatación crítica de que el Estado nacional mexicano no es el resultado de un consenso entre todos los grupos o pueblos afectados por la constitución del mismo en el siglo XIX.

Diría entonces que el argumento histórico es un argumento también intercultural y que es precisamente esta dimensión la que legitima su crítica del Estado nacional mexicano como un Estado constituido monoculturalmente, es decir, por la hegemonía de una cultura o de un grupo cultural determinado: el sector de los mestizo-criollos. Y creo que este sentido intercultural que implica el argumento histórico de Luis Villoro a favor de la libre determinación de los pueblos indígenas lo corrobora su mismo autor al añadir como parte de su argumentación:

[...] en este pacto del grupo criollo-mestizo no entran para nada los pueblos indígenas. Nadie le consulta a ningún pueblo indígena si quiere formar parte de este pacto o no. Los pueblos indios están excluidos en realidad de este pacto, que llevado a cabo por los mestizos y los criollos, es el que constituye la nación mexicana y el que se impone a los pueblos indígenas<sup>104</sup>.

De ahí que la conclusión del argumento histórico sea además una conclusión de manifiesto espíritu intercultural, a saber, el respeto y el reconocimiento del otro en concreto, quiere decir, en la realidad histórica de sus tradiciones y culturas, de sus nombres propios y de sus proyectos de futuro. En este sentido asienta Luis Villoro:

Si queremos que el Estado nacional mexicano sea el resultado del libre consentimiento de todos los pueblos que lo constituyen y no sólo de nosotros los mestizo-criollos, si queremos que sea un pacto libremente determinado por todos los integrantes de la nación, tiene que nacer de la libre decisión de todos los pueblos que constituyen la nación<sup>105</sup>.

Y al final de su argumentación puntualiza:

Las comunidades indígenas actuales no están hablando de un proyecto sólo para ellas [...] están llamando la atención sobre la existencia de un proyecto de nación real, alternativo a la nación que el grupo criollo-mestizo ha forjado desde los comienzos de nuestra vida; un proyecto de nación de respeto a la multiplicidad, de respeto

104. *Ibid.*, p. 215.

105. *Ibid.*, pp. 215-216.

a las diferencias, a la diversidad del país, a las formas de vida de cada quien dentro de su ámbito particular y de solidaridad y de preeminencia de los valores comunitarios sobre los valores individuales<sup>106</sup>.

Testimonio de la sensibilidad intercultural que transpira el argumento histórico de Luis Villoro es, por otra parte, el hecho notable de que su defensa del derecho de autonomía de los pueblos indígenas no se queda en un plano abstracto ni se entiende sólo en un reclamo general, sino que se plantea en términos de una demanda histórica de y para seres humanos históricos que se concretiza por eso en una demanda de respeto a los derechos políticos, sociales, culturales y jurídicos de los pueblos indígenas<sup>107</sup>. Ésta es, sin duda, la base indispensable para la práctica de una convivencia intercultural; pues, como con acierto anota Luis Villoro, sin esa igualdad en el ejercicio de los derechos que todo pueblo necesita practicar para crecer como pueblo, no puede ponerse en marcha ese proceso de mutuo aprendizaje entre iguales que llamamos relaciones interculturales entre pueblos que se respetan recíprocamente en sus diferencias.

Y no me parece superfluo advertir que para Villoro se trata de una igualdad radical que va, si cabe, más allá del respeto a las instituciones todas de los pueblos indígenas para «dar a sus culturas y a su lengua el mismo régimen que se le da a la cultura mestizo-criolla»<sup>108</sup>. Esta igualdad, insisto, es condición para la práctica de la convivencia intercultural en su sentido fuerte, que el mismo Luis Villoro me parece que formula al constatar y exigir al mismo tiempo:

Tenemos mucho que aprender de ellos y ellos tienen mucho que aprender de nosotros. Hagamos intercambio de culturas, respetando sus derechos culturales. Derecho a que ellos mismos organicen su cultura y sus ámbitos educativos<sup>109</sup>.

No creo, por tanto, tergiversar al argumento de Luis Villoro a favor del derecho de autonomía de los pueblos indígenas si interpreto, para concluir, que ve en el ejercicio libre de dicho derecho la base para el marco donde se haga realmente posible una verdadera relación intercultural. Así entendido su argumento es, pues, una prueba concreta de su clara percepción del desafío intercultural con el que el despertar de los pueblos indígenas confronta hoy a América Latina.

106. *Ibid.*, pp. 226-227.

107. *Ibid.*, pp. 223 ss.

108. *Ibid.*, p. 224.

109. *Ibid.*



2) El reconocimiento de los valores de las comunidades indígenas, que está comprendido en el momento anterior y que en realidad se deriva del mismo como una consecuencia suya; pero que conviene explicitar como momento específico porque, como tal, nos revela un aspecto importante de la reflexión filosófica de Villoro ante el desafío de la diversidad cultural.

En lo esencial, según alcanzo a ver, se trata de reafirmar el derecho de autogobierno, que es también —como acabamos de ver— derecho a una cultura y una identidad propias, por el reconocimiento de que en el curso del ejercicio histórico de ese derecho toda comunidad, cualquier pueblo, funda tradiciones peculiares que alimentan su forma específica de ver el mundo, de organizar su vida cotidiana, de interpretar las relaciones de sus miembros entre sí y de éstos con la naturaleza, etc.; y que deciden de esta forma el horizonte de sentido a cuya luz los miembros de una comunidad determinada pueden discernir, tanto a nivel personal como colectivo, los «valores» que preferencialmente deben guiar sus acciones justo como miembros de tal comunidad.

En el caso concreto de los pueblos indígenas de América Latina entiende Luis Villoro que son sujetos de culturas que han generado y conservan vivos todavía valores imbuidos de sentido comunitario, es más, que tienen en su horizonte de sentido la comunidad como fuente generadora de preferencias y opciones axiológicas. Para Villoro el reconocimiento de los valores de los pueblos indígenas quiere decir, en concreto, respeto de sus valores comunitarios. Muy significativa es en este contexto esta afirmación suya:

En toda América los antiguos pueblos indígenas han mantenido, pese a los cambios que introdujo la colonia, el sentido tradicional de la comunidad, en coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana [...] Las civilizaciones que se remontan a la época precolombina estaban basadas en una idea de la comunidad del todo diferente a la asociación por contrato entre individuos que prevaleció en la modernidad occidental [...] A menudo se encuentra adulterada por nociones derivadas de la colonización. La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado nacional [...] Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres de los pueblos<sup>110</sup>.

110. Luis Villoro, «El poder y el valor: la comunidad»: *Christus* 712 (1999), pp. 11-12.

Conviene notar, por otra parte, que, para Luis Villoro, la vigencia del ideal de la comunidad y sus valores la prueba hoy precisamente la movilización de los pueblos indígenas. Así escribe:

La rebelión de las comunidades indígenas de Chiapas, en México, puede interpretarse, en mi opinión, como un llamado a la recuperación de los valores de la comunidad en el seno de la sociedad moderna<sup>111</sup>.

En la lógica del razonamiento de Villoro la demanda del reconocimiento de los valores de las comunidades indígenas nada tiene que ver, por eso, con la nostalgia de los que argumentan con el poeta Jorge Manrique (1440-1479) diciendo que «cualquiera tiempo pasado fue mejor»<sup>112</sup>, ni con ningún otro tipo de vuelta romántica al pasado, sino que se plantea como exigencia de respeto ante valores que orientan y se hacen efectivos en los estilos de vida y las prácticas culturales colectivas de pueblos que viven y conviven con nosotros. Es decir, que se nos pide el reconocimiento de valores encarnados en sujetos y formas de vida *vivos*, y que son prueba del pluralismo fáctico que caracteriza nuestro propio presente y que, por eso mismo, nos impele a la tolerancia, en el mejor sentido del término.

De esta forma el reconocimiento de los valores de las comunidades indígenas implica para Luis Villoro la voluntad de compartir el presente buscando una forma de convivencia en la que, sobre la base del respeto a las diferencias, se puede desarrollar el aprendizaje mutuo de que ya se habló. Lo que significa, a su vez, que en este proceso de convivencia dialogante el reconocimiento de los valores comunitarios de los pueblos indígenas puede ser el punto de partida para una transformación correctora de ciertos aspectos de la cultura moderna dominante. Casos concretos serían, por ejemplo, el valor de la reciprocidad como idea reguladora para reorganizar o complementar al menos un orden económico basado sólo en el intercambio<sup>113</sup>, o el valor de la asamblea, como práctica de vida intersubjetiva y fuente de consenso, para emprender una renovación radical de la democracia representativa de corte occidental<sup>114</sup>.

111. *Ibid.*, p. 14.

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

113. Cf. Luis Villoro, «El poder y el valor: la comunidad», cit., pp. 12 ss.

114. Cf. Luis Villoro, «Democracia comunitaria y democracia republicana», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, Sevilla, 2004, pp. 31-41; y su estudio «Über Konsensdemokratie»: *Polylog* 5 (2000), pp. 75-78.

3) El replanteamiento recontextualizante de los (falsos) dilemas «peculiaridad - universalidad» y/o «autenticidad - enajenación», con el que Luis Villoro toma posición, por un lado, frente a la aceleración de la tendencia a la unificación cultural bajo el signo hegemónico de una cultura occidental nivelada y, por otro, frente a la reacción de afirmar y defender lo propio; y que es, por consiguiente, el momento que mejor se presta para aquilatar su concepción de la cultura y de las relaciones entre culturas, que es naturalmente esencial para comprender el alcance de las demandas formuladas en los dos aspectos anteriores. Veamos brevemente este momento.

Reconociendo que «la tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino, antes bien, de la dominación y la violencia»<sup>115</sup>, considera Luis Villoro que es perfectamente comprensible que este proceso de homogeneidad se vea acompañado por una fuerte reacción en sentido contrario que busca «afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la pervivencia y la defensa de las identidades nacionales y étnicas»<sup>116</sup>. Así surge, al parecer, un conflicto entre (supuestos) valores universales y (supuestos) valores particulares: universalidad *versus* particularidad, autenticidad *versus* heteronomía o enajenación.

Pero, para Luis Villoro, que trabaja con una concepción histórica de la cultura —opuesta, por tanto, a los conceptos esencialistas y/o ontologizantes de la cultura—, ver la relación «universalidad - particularidad» en términos de un dilema o una antinomia es en realidad crear un falso problema. Pues las culturas son resultado de procesos históricos determinados desde el principio por el intercambio y la interacción entre factores de muy diversa naturaleza y de muy distinto origen. De modo que lo que se puede llamar propio o peculiar en una cultura no es una esencia que cae del cielo, sin mediaciones de ningún tipo, sino, por el contrario, el «producto» de la acción histórica de sus miembros en procesos de intercambio, incluidos conflictos y rupturas, tanto entre ellos mismos como con los llamados «otros». Lo peculiar *crece* en esos procesos, y por eso no se lo puede confundir con una entelequia local que aísla y define de una vez por todas a los que se identifican y reconocen *mediante* dicha peculiaridad. En consecuencia, el relativismo cultural como defensa de un pretendido «ser propio» en cada cultura carece de un fundamento sólido.

115. Luis Villoro, «Aproximaciones a una ética de la cultura», en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, 1993, p. 131.

116. *Ibid.*, p. 131.

Mas, por otra parte, el recurso demasiado rápido al universalismo no es menos problemático, ya que con frecuencia bajo el manto de cultura universal lo que se esconde es la preferencia por una cultura particular supuestamente más avanzada y racional que las otras, cual sería la cultura ilustrada de la modernidad europea<sup>117</sup>.

Para salir de la confusión y de la ambivalencia reinantes en este debate Luis Villoro propone replantear la cuestión de la relación entre lo propio y lo universal sobre la base de una concepción de la cultura según la cual cultura no es el sinónimo de patrimonio cultural a conservar, sino, más bien, un proceso abierto y dinámico controlado por sus sujetos y con el fin expreso de asegurar la mejor realización de los mismos. Más que un fin o valor en sí misma la cultura está en función de los fines de sus miembros. De ahí que Luis Villoro no hable de esencia o propiedades de una cultura sino de las *funciones* que debe cumplir una cultura, cualquiera que ella sea. Un presupuesto fundamental en su concepción nos dice:

Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre. ¿Cómo? Mediante una triple función: 1) Expresa emociones, deseos, modos de ver el mundo. 2) Da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. Al dar sentido, integra a los individuos en un todo colectivo. 3) Determina criterios adecuados para la realización de esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas para realizarlos<sup>118</sup>.

Este supuesto le permite a Luis Villoro plantear una pregunta que no es metacultural, pero que sí pretende ser transcultural en cuanto que interroga por las condiciones de posibilidad que deben darse para que las culturas puedan cumplir las funciones cuyo mejor o peor cumplimiento las califica precisamente como culturas mejores o peores, esto es, más racionales o menos racionales. Con esta pregunta, que es pregunta por «los principios normativos para la realización de una cultura preferible»<sup>119</sup>, se introduce, por tanto, un criterio para discernir la calidad de las culturas que es además, evidentemente, el horizonte normativo a cuya luz es posible la crítica cultural y la respuesta a la cuestión de si hay culturas que *deben* ser preferidas a

117. *Ibid.*, pp. 132 ss. Sobre esto ver también su libro ya citado *Estado plural, pluralidad de culturas*, cit., pp. 112 ss.

118. Luis Villoro, «Aproximaciones a una ética de la cultura», cit., pp. 135-136.

119. *Ibid.*, p. 136.

otras. Cuatro son, según Villoro, los principios que configuran este criterio y/o horizonte normativo que funge como ideal regulador de todo proyecto cultural: «principios de autonomía, de autenticidad, de sentido y de eficacia»<sup>120</sup>.

Estos principios representan un hilo conductor para juzgar si, cómo y en qué grado una cultura cumple sus funciones así como para esclarecer los derechos y deberes que de su desarrollo se desprenden para sus miembros. Pero, para nuestro autor, lo decisivo es que estos principios normativos constituyen el horizonte formal transcultural que permite desmontar la antinomia peculiaridad - universalidad como un falso dilema.

Pues el principio de autonomía, por ejemplo, entendido como la capacidad de los miembros de una cultura para decidir con libertad sobre los fines y valores con que se identifican, sobre los medios para alcanzarlos y las formas para justificarlos<sup>121</sup>, nos hace ver que la práctica de la autonomía cultural no está reñida ni se contradice con una actitud de apertura comunicativa a expresiones y logros culturales que proceden de otras comunidades distintas de la nuestra. Este principio nos facilita además la posibilidad de comprender que en el interior mismo de la cultura que una comunidad determinada tiene por suya se dan o pueden darse procesos contrarios al ejercicio de la autonomía cultural en todos los miembros de la misma, como sería el caso en que un grupo dominante impone «su cultura» al resto de la sociedad<sup>122</sup>.

Por su parte, el principio de autenticidad nos ayuda a comprender un aspecto fundamental para el replanteamiento de la cuestión «peculiaridad - universalidad» que propone Luis Villoro. Suponiendo la autonomía como condición necesaria de su ejercicio práctico, nos explica su argumentación, el principio de autenticidad muestra, a saber, que en una cultura lo peculiar no es de por sí garantía de autenticidad y que debemos separar los dos conceptos. Además de que lo peculiar o propio, como se vio antes, es ambiguo y puede generar estructuras de dominación e incluso de enajenación cultural, está para Luis Villoro el hecho de que la autenticidad no se mide por la fidelidad a lo que nos distingue de otros sino que se expresa y se realiza más bien como cultivo de actitudes y formas de actuar y de valorar que respondan realmente a las necesidades contextuales e históricas de la

120. *Ibid.*, p. 137.

121. *Cf. ibid.*

122. *Cf. ibid.*, pp. 138 ss.

comunidad. Como en el ejercicio de la autonomía, la práctica de la autenticidad no se opone a la recepción de formas culturales «ajenas» sino a su imitación ciega, ya que el criterio es la respuesta o no respuesta a las necesidades reales de los miembros de una cultura<sup>123</sup>.

Para el propósito de mi trabajo es, por otra parte, igualmente importante la consecuencia que deduce Luis Villoro de la aplicación del principio de autenticidad para las relaciones de las culturas entre sí. Se trata de lo que él llama «deber de confiabilidad», y que enuncia en estos términos:

Todo sujeto tendría el deber de atribuirle autenticidad a otra cultura mientras no tenga razones suficientes para ponerlo en duda, es decir, tendría la obligación de suponer que las expresiones (verbales o no) de otra cultura son consistentes con sus deseos, creencias, actitudes o intenciones [...] <sup>124</sup>.

Lo que implica lógicamente como correlato el derecho de cualquier cultura a ser juzgada desde sí misma, y no desde fuera. Con razón señala Luis Villoro, pues, que «el principio de autenticidad nos abre así a la posibilidad de reconocimiento del otro como sujeto»<sup>125</sup>.

Finalmente los principios de sentido y de eficacia complementan la regulación normativa que posibilitan los dos anteriores, al añadir los criterios formales para el discernimiento de las formas en que una cultura proyecta los fines y valores últimos que dignifican la vida de sus miembros, y de los medios necesarios para la realización efectiva de los mismos. Los principios de sentido y eficacia contribuyen así también a la relativización de las tradiciones propias o, mejor dicho, a su mejoramiento al promover en nuestra propia práctica cultural la conciencia del deber de abrirnos a otras tradiciones para apoyarnos, por el aprendizaje mutuo, en la búsqueda de opciones culturales cada vez más plenas de sentido y racionales<sup>126</sup>.

En resumen, pues, y en su conjunto, la aplicación de estos cuatro principios disuelve el (falso) dilema de la peculiaridad - universalidad, ya que en dicho proceso aprendemos que «ni la 'peculiaridad' ni la 'universalidad' son valores deseables por sí mismos»:

Al optar por la «peculiaridad» en la cultura, en realidad lo que queremos preservar es la capacidad de autodeterminación y la consisten-

123. Cf. *ibid.*, pp. 140 ss.

124. *Ibid.*, p. 143.

125. *Ibid.*

126. Cf. *ibid.*, pp. 144 ss.

cia de los elementos de la cultura [...] Lo que nos urge evitar no es la universalización, sino la cultura de dominación (propia o ajena) y la disonancia y enajenación culturales [...] Por otra parte, al optar por una cultura «universal», lo que desearíamos es, en realidad, la realización de la razón y, por ende, la posibilidad de emancipación de todos los hombres<sup>127</sup>.

4) Perspectivas para una nueva política cultural, que es el momento en el que el planteamiento de Luis Villoro se concretan los principios esbozados de su ética de la cultura al deducir de ellos medidas prácticas cuya puesta en vigencia llevarían a una reorientación de las políticas culturales actuales en el sentido precisamente de lo exigido por dichos principios éticos.

Por no poder entrar ahora en detalles, pero también por evitar posibles repeticiones, me limito a destacar estas dos medidas u orientaciones para una política cultural que sepa fomentar en las culturas prácticas de autenticidad y de universalización a la vez.

La primera, que se basa en la idea de que es el colonialismo y/o la dominación cultural lo que genera el conflicto entre tradición propia e innovación, propone el desarrollo de una política cultural que «estaría dirigida contra cualquier forma de dominación mediante la cultura. Su ideal sería la emancipación y realización plena de la sociedad tanto en su interior como en su relación con otras naciones»<sup>128</sup>. Y aunque después de lo visto en la argumentación de Luis Villoro es de hecho superfluo decirlo, quiero insistir con todo en que esta medida no fomenta el nacionalismo ni el peculiarismo, porque lo que busca es crear las condiciones para que las culturas puedan comunicarse sin ambiciones colonialistas y sobre esa libre interacción ir fraguando «una cultura universal diferente a la universalidad impuesta por la dominación de Occidente»<sup>129</sup>.

La segunda se orienta concretamente a la reestructuración de las relaciones entre la cultura hegemónica de un país con las culturas minoritarias del mismo. Dice:

Frente a las culturas minoritarias y a las etnias o nacionalidades existentes en el interior de un Estado, éste debería a la vez respetar plenamente su autonomía, juzgarlas según los parámetros de sus propias culturas y propiciar su acceso a formas más racionales de vida<sup>130</sup>.

127. Cf. *ibid.*, pp. 149-150.

128. *Ibid.*, p. 151.

129. *Ibid.*, p. 152.

130. *Ibid.*, pp. 152-153.

De esta suerte se podría superar el horizonte de políticas culturales que buscan la integración en la cultura dominante a través de la homogeneización, lo que equivale a la destrucción de las culturas minoritarias, para dibujar un nuevo horizonte en el que la integración significa «posibilidad real de que las comunidades minoritarias se apropien de los valores y técnicas de la cultura hegemónica, las incorporen a su propia figura del mundo y ejerzan control sobre ellas»<sup>131</sup>.

Ante la clara toma de posición y las perspectivas esbozadas en estos cuatro momentos que he escogido para ilustrar la obra actual de Luis Villoro, creo que se puede concluir, sin necesidad de más comentarios adicionales, que atestiguan de manera ejemplar cómo este autor asume realmente el desafío intercultural que plantea la diversidad cultural, y ensaya una reflexión filosófica que hace de este desafío una de sus preocupaciones contextuales centrales y busca, en consecuencia, desarrollarla como respuesta ante él proponiendo posibles vías y estrategias para la reestructuración del mundo actual a partir de relaciones culturales libres y autodeterminadas, esto es, exentas de todo resabio colonialista.

En este sentido, por tanto, es de justicia reconocer que con la perspectiva abierta por Luis Villoro la filosofía latinoamericana ha dado otro gran paso en el camino hacia su apertura intercultural. Y, a mi modo de ver, creo que cabe reconocer también que su planteamiento, comparado con la posición de Enrique Dussel, e incluso aún con la de Arturo A. Roig, presenta la ventaja de no pretender subsumir la reflexión sobre lo intercultural en un sistema que cree tener ya su consistencia teórica propia o en un modelo de filosofar que ya ha definido su carácter, y que integran por eso lo intercultural como otro de los campos que pueden ser explicados desde su horizonte.

Por otra parte, sin embargo, y evidentemente sin intención de restar méritos a la aportación sustancial que hace Luis Villoro, hay que observar que, desde un punto de vista de crítica intercultural, su planteamiento también presenta ciertas deficiencias o limitaciones, ya que parece detenerse a medio camino y no llegar hasta las últimas consecuencias implicadas en la aceptación del desafío de la diversidad cultural como tarea de radical revisión y recreación de nuestros hábitos de pensar y de construir cultura.

Así, por ejemplo, sorprende, por contraste, que la afirmación sin reservas de la diversidad cultural, con la consiguiente demanda de reconocer al otro como sujeto y de respetar la autonomía y autenti-

131. *Ibid.*, p. 153.



cidad de su cultura, vaya acompañada en la argumentación de Luis Villoro de la idea de que «existen formas de cultura más racionales que otras»<sup>132</sup>, subrayando además que se trata de una idea que es «inherente a la noción de racionalidad»<sup>133</sup>. Es cierto que Villoro postula e introduce esta idea sobre todo como perspectiva para contrarrestar y hacer frente al peligro del relativismo cultural, pero no por ello deja de ser menos problemática. Pues, aunque reconoce y defiende el uso plural de la razón<sup>134</sup>, su argumentación da la impresión de orientarse *preferencialmente* en un modelo de racionalidad del que no se puede decir que sea intercultural, es decir, resultado de un proceso de interacción entre usos culturales diversos de la razón, porque privilegia formas que son reconocibles justo como occidentales para discernir y definir lo que puede y debe ser considerado como racional y para decidir, por tanto, sobre los procesos que indicarían un crecimiento de racionalidad y/o un mejoramiento de la calidad humana en las culturas de la humanidad.

Creo que esta preferencia por una práctica de la razón que se oriente en los ideales de la modernidad ilustrada europea queda clara en esta afirmación:

No todas las culturas son en realidad equivalentes: las hay oscurantistas y represivas y otras que garantizan en mayor grado el perfeccionamiento del hombre y su poder para dominar y transformar el entorno. Proyectar un ideal de emancipación humana implica aceptar la existencia de culturas más atrasadas que otras en la aproximación a ese ideal<sup>135</sup>.

Y aclaro que lo que parece problemático en esta afirmación, cuando se la considera desde un punto de vista intercultural, no es, ni mucho menos, el rechazo del relativismo cultural exagerado y absoluto que lo que hace es aislar, fragmentar y, por tanto, absolutizar las culturas, ni tampoco lógicamente la idea de que no todas las culturas son equivalentes; pues de la pluralidad cultural no se desprende la consecuencia del relativismo cultural. La consecuencia es más bien la idea de que todas las culturas son relativas. De ahí el deber de la comunicación; y, por cierto, sin excluir procesos de mutua corrección. En suma: no relativismo cultural sino relatividad de las cultu-

132. *Ibid.*, p. 133.

133. *Ibid.*

134. Cf. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, cit., especialmente pp. 167 ss.

135. Luis Villoro, «Aproximaciones a una ética de la cultura», cit., p. 143.

ras<sup>136</sup>. Pero, por otra misma razón, lo problemático es más bien el elevar demasiado rápidamente a criterios universales valores de una cultura determinada (por ejemplo, la racionalidad o el poder para dominar el medio) para romper la equivalencia y declarar el «oscurantismo» o el «atraso» de otras culturas. Creo que la idea de la no equivalencia de las culturas debe ser el resultado de un proceso abierto, promotor de una continua heurística cultural, que implica no sólo la revisión y complementación permanentes de lo alcanzado como universalizable por la interacción intercultural sino también, al menos como posibilidad, la toma de conciencia de los límites de la comunicación o, mejor dicho, del entendimiento intercultural en vistas a una definición estable y vinculante del ideal cultural preferible para toda la humanidad. Podemos, pues, como hace Luis Villoro, postular *el* ideal de emancipación, *el* ideal de una cultura racional para todos, pero sin excluir que en el proceso histórico de aproximación a dicho ideal la misma pluralidad de la razón nos puede mostrar que es más racional descentrar ese ideal reconociendo que la pluralización del mismo puede ser experimentada por muchas culturas como condición para ejercer su derecho a la autonomía y a la autenticidad.

De esta suerte, me parece, la idea regulativa de una cultura universal, racional, es decir, realizadora de la razón a escala planetaria<sup>137</sup>, podría ser replanteada y recuperada en el sentido de un proyecto plural de convivencia entre culturas que, aunque no logren el consenso de comprenderse y de entenderse entre sí como momentos de un único ideal de la razón ni lleguen a compartir tampoco, por consiguiente, el mismo «camino de perfección» para el mejoramiento de la vida de sus miembros, se reconocen sin embargo como culturas generadoras de razón, es más, de ideales racionales; y que, gracias a ese mutuo reconocimiento, perciben la relatividad cultural que implica el desarrollo de fines y valores propios no como creación de mundos cerrados sino como cultivo de mundos fronterizos donde la conciencia y la práctica cotidiana del estar en contacto con el otro hace imposible la afirmación de lo propio o diferente si no es sobre

136. Cf. Matthias Kettner, «Kulturrelativismus oder Kulturrelativität»: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2000), pp. 17-38; y mi introducción al IV Congreso internacional de Filosofía Intercultural en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el conflicto de la globalización. Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao, 2003, pp. 15-27.

137. Cf. Luis Villoro, «Aproximaciones a una ética de la cultura», cit., p. 150.

la base de la vivencia de la relación. No sería, por tanto, como parece proponer Luis Villoro, un proyecto de culturas aliadas en la empresa común de afianzar *la* cultura de valores transculturales, sino más bien un proyecto intercultural en el que las culturas se comunican y plantean el desarrollo de su (propio) carácter como aportación al cultivo de la *pluralidad en relación* que necesitamos mantener viva, para que eso que llamamos razón humana no se conforme con el ideal racional de ninguna cultura determinada y evite así el famoso «sueño de la razón» que produce monstruos.

Lo anterior muestra, a mi juicio, que, como en los casos de Arturo A. Roig y Enrique Dussel, también en la argumentación de Luis Villoro se paga tributo a un concepto de razón y de racionalidad que define su núcleo duro primordialmente desde el horizonte demarcado por el paradigma occidental, donde, por ejemplo, procesos de justificación lógica o los aspectos de la coherencia y consistencia conceptual en la argumentación se tienen como criterios evidentes para discernir lo racional. Y creo que es esto lo que le impide en el fondo sacar de su propia afirmación de la pluralidad de la razón la consecuencia de una transformación intercultural que descentre la razón misma de todos los conceptos y usos que somos capaces de identificar como «rationales» y la abra a formas de expresión y de articulación del sentido que no sólo ponen en evidencia los límites de nuestro horizonte cultural para identificar todo lo que puede ser «racional», sino que nos confrontan además con la posibilidad de que lo que estamos acostumbrados a llamar razón aparezca en una constelación de valores y fines que no le da (a la «razón») la misma importancia que le damos nosotros en los procesos culturales de discernimiento de lo que realmente debemos saber y preferir.

Creo que esta preferencia por una concepción de la razón de raigambre occidental es la que está también en el trasfondo del otro aspecto con el que deseo apuntalar aquí mi observación crítica de que Luis Villoro no llega hasta las últimas consecuencias de su planteamiento. Me refiero a su concepto de filosofía. También en este campo sorprende, por contraste, que su decidida apertura y defensa de la diversidad cultural, que su justificada tesis de que «el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas»<sup>138</sup>, no se tomen como punto de partida para fundamentar un programa de transformación de la filosofía desde el diálogo entre las culturas; y que, por el contrario, se mantenga en la argumentación un concepto de

138. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, cit., p. 168.

filosofía que llamaría occidental-clásico porque responde en sus referencias fundamentales a la imagen de la filosofía como saber académico y profesional (en el mejor sentido de estos términos), que se ha desarrollado y transmitido en las grandes tradiciones filosóficas occidentales. Para Luis Villoro la filosofía nace referida a lo universal porque «las preguntas filosóficas se refieren a temas universales y responden a necesidades de todo individuo o grupo de nuestra especie»<sup>139</sup>, y por eso no ve la necesidad de replantear una revisión del concepto mismo de filosofía a partir de las formas contextuales de reflexión que se manifiestan en la diversidad cultural y su pluralidad de paradigmas. Pero no porque se niegue el peso o la importancia de lo contextual sino porque se le reduce a una mediación cultural en y para el ejercicio de la filosofía. Dicho de otro modo: para Luis Villoro los contextos y las diferencias culturales tienen la importancia de constituir la *situación* a partir de la cual una comunidad determinada plantea las preguntas universales filosóficas<sup>140</sup>, pero no tienen la fuerza de definir la filosofía misma como un quehacer contextual y de replantear, por tanto, la cuestión de la universalidad de la filosofía en términos de diálogo y solidaridad entre saberes contextuales.

De ahí que, en suma, vea en su planteamiento una potente y sugerente reflexión filosófica *sobre* lo intercultural, pero no la apertura necesaria para hacer del diálogo entre las culturas el lugar de un posible *renacimiento* de la filosofía en múltiples figuras de saberes contextuales que construyen «universalidad filosófica» no porque se reconozcan como compartiendo preguntas supuestamente universales, sino más bien porque, en y por el diálogo, aprenden a compartir sus contextos y con ello también a redimensionarse desde un horizonte intercontextual<sup>141</sup>.

139. Luis Villoro, «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana»: *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 19 (1998), p. 55.

140. *Ibid.*, pp. 55 ss.

141. Cabe dejar anotado en este contexto que una crítica semejante a la que le hago a Luis Villoro se le puede formular a otro de los grandes representantes de la *filosofía latinoamericana* que ha asumido la preocupación por lo intercultural. Me refiero a Juan Carlos Scannone, que, inspirándose precisamente en el planteamiento de Luis Villoro acerca de los principios éticos que deben orientar las relaciones entre culturas, busca también desarrollar una ética para el diálogo intercultural, para que éste sea realmente un lugar de mediación entre la universalidad humana (es decir, entre valores universales como la verdad, la bondad o la belleza) y la pluralidad cultural. De este modo se salvaría tanto lo universal humano como las diferencias contextuales o particulares y se avanzaría en el proyecto de una universalidad situada, analógica, que se manifestaría, si no entiendo mal, en lo que Juan Carlos Scannone llama, en

## 7. Observación final

Como anotación final a las observaciones críticas que he formulado a la aproximación de estos «grandes nombres» de la filosofía latinoamericana al fenómeno intercultural y su desafío para el quehacer filosófico en nuestra América, quiero indicar todavía que las limitaciones señaladas en sus respectivos planteamientos se pueden comprobar también en sus respuestas a las preguntas de la encuesta mundial sobre la situación de la filosofía a finales del siglo XX que organizó y editó la revista *Concordia* entre 1997 y 1999.

Y si resalto este dato entre otros tantos a los que se podría remitir todavía es porque pienso que las respuestas de Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Luis Villoro<sup>142</sup> constituyen un documento de biografía intelectual y de autopercepción que permite calibrar, basándose justamente en una versión directa y de primera mano, cómo y de qué manera estos pensadores han asumido el desafío del diálogo intercultural en su desarrollo intelectual y si lo han considerado o no prioritario en la evolución de sus propias posiciones. Decía que estas respuestas ponen también de manifiesto las limitaciones señaladas en sus planteamientos, porque, si bien son testimonio de un esfuerzo claro y continuado por contextualizar la filosofía en nuestro medio y por, como dice concretamente Leopoldo Zea, articular «un filosofar a la altura del hombre»<sup>143</sup>, no se ve en ellas que se haya tomado conciencia de que ese proceso de contextualización seguirá siendo incompleto y deficiente mientras no se considere como un proceso que exige también la apertura de la filosofía a la diversi-

fórmula apretada, «la cultura en las culturas». La posición de Juan Carlos Scannone, decía, puede ser objeto de una crítica parecida a la que le he hecho al planteamiento de Luis Villoro. Por eso, esto es, para no repetir argumentos ya expuestos, destacaré sólo el aspecto referido al matiz propio de su posición. Y es que el planteamiento de Juan Carlos Scannone me parece más problemático que el de Luis Villoro, porque su trasfondo es el paradigma (teológico-cristiano) de la inculturación. O sea, que *la* cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad. Cf. Juan Carlos Scannone, «Normas éticas en la relación entre culturas», en David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura* (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, 15), Madrid, 1998, pp. 225-241.

142. No cito a Arturo Ardao porque lamentablemente no le fue posible responder al cuestionario que se le envió con las preguntas de dicha encuesta.

143. Leopoldo Zea, «Respuestas», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Aachen, 1999, p. 330.

dad cultural que informa la realidad de los contextos de vida en América Latina, y que tiene por eso mismo como parte integral de su dinámica el encarar ese diálogo entre las culturas presentes en el continente como un desafío de transformación radical de la filosofía latinoamericana.

Así, por ejemplo, Enrique Dussel insiste en proyectar mundialmente su proyecto filosófico de la filosofía de la liberación en la figura de una ética universal de la vida; Arturo Andrés Roig propone priorizar la reflexión sobre la constitución de la subjetividad latinoamericana a la luz de la categoría de la dignidad humana; Luis Villoro subraya la importancia de fundamentar una nueva ética y Leopoldo Zea resalta como línea de futuro prioritaria la perspectiva orteguiana de pensar en diálogo con las circunstancias y experiencias propias<sup>144</sup>. Proyectos, todos ellos, sin duda, fundamentales para el desarrollo contextual de la filosofía en América Latina, pero que no se hacen cargo todavía de que la diversidad cultural con que los confronta la misma contextualidad del continente, los reta con la tarea prioritaria de rehacer la filosofía latinoamericana desde el diálogo entre todas las culturas que componen la riqueza plural de América Latina.

Por otro lado, es pertinente advertir en este contexto que el impacto del *kairós* de la coyuntura histórica de «1992» no se dejó sentir solamente entre los representantes consagrados de la filosofía latinoamericana. Por eso la necesidad de ampliar nuestro campo de análisis. Lo hacemos en el siguiente capítulo.

144. Ver las respuestas en Raúl Forner-Betancourt (ed.), *Quo vadis, Philosophie?...*, cit., pp. 87-89, 266-268, 325 y 330-332 respectivamente.

## EL GIRO HACIA LA INTERCULTURALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN OTROS AUTORES

### 1. *Introducción*

Quien repase la producción filosófica del continente en los últimos diez años podrá constatar que hay, en efecto, muchos otros autores que se han sentido interpelados por esta situación histórica tan cargada de sentido para los pueblos de nuestra América o por las consecuencias político-culturales que se han seguido de ella, y que han intentado articular en sus obras su percepción del desafío de dicha fecha conmemorativa, o bien, en otros casos, ajustar su reflexión a las nuevas exigencias contextuales.

Es verdad que me refiero a filósofos mucho menos conocidos cuyas obras, además, no son reconocidas (¿todavía?) como obras de obligada consulta para estar al tanto de las «consignas» vigentes en el quehacer filosófico actual en nuestras latitudes. Pero son autores que con sus obras están abriendo caminos nuevos o que, por lo menos, se esfuerzan por superar los hábitos de pensar adquiridos en viejas tradiciones que impiden la apertura radical del pensar filosófico a nuestra diversidad cultural. De modo que sus obras, que son ciertamente de muy distinto alcance y talante, constituyen también una importante fuente para analizar lo que podría llamarse el «estado actual» de la filosofía latinoamericana y para ver lógicamente sobre una base más amplia cómo y en qué medida ésta responde al desafío de transformación intercultural con que la confronta el *kairós* de «1992» o las reivindicaciones culturales que ha promovido.

Por esta razón me parece conveniente redondear el panorama trazado hasta ahora basándome en la consideración de la obra de

filósofos representativos de los «grandes nombres» de la filosofía latinoamericana haciendo referencia, aunque no pueda ser analítica, a la producción de algunos de esos otros autores que acaso podrían ser catalogados como «nombres menores» —si es que se permite semejante clasificación comparativa—; pero que, como insinuaba antes, se esfuerzan por reorientar la filosofía en América Latina a la luz de una percepción del desafío de «1992» en clave intercultural, que —dicho sea de paso— me parece más clara y audaz que la que hemos visto en las figuras consagradas; o que intentan redefinir su quehacer filosófico a partir del nuevo horizonte que se abre desde dicha coyuntura. (Aclaro que distingo ahora entre autores que responden con su obra directamente al *kairós* de «1992» y otros que responden más bien al «ambiente» creado a partir de esta situación; porque, con el fin de reflejar mejor lo que antes llamé «el estado actual» de la filosofía latinoamericana, los ejemplos que citaré a continuación no se limitarán sólo a filósofos o filósofas cuya obra responde de modo directo y explícito a «1992».)

Y, aunque es obvio, quiero no obstante manifestar que también en esta parte me limitaré a nombrar únicamente unos pocos ejemplos representativos de esta otra «generación», que no sólo es en parte mucho más joven sino también mucho más numerosa y que está hoy representada en casi todos los países latinoamericanos. Lo que voy a presentar es entonces una elección muy estrecha que, como acredita la obra ya producida por los autores que mencionaré, es más representativa de la calidad innovadora del trabajo filosófico de este grupo que de su cantidad o número, ya que es evidente que se podrían citar muchos más casos ejemplares.

## 2. *Dina V. Picotti*

Como primer ejemplo quiero destacar en mi elección la obra de Dina V. Picotti, argentina, que viene ocupándose desde hace ya mucho tiempo de cuestiones cercanas al diálogo intercultural, pero que en el contexto de la coyuntura histórica de «1992» nos ofrece una obra donde explícitamente se tematiza la cuestión de la interculturalidad como un desafío urgente para el pensar filosófico en nuestra América.

En efecto, con el elocuente título de *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* publica Dina V. Picotti en 1990 un ensayo donde el reconocimiento de la diversidad cultural y el consiguiente diálogo entre culturas se presentan como tareas de imperiosa



justicia y de autenticidad para con nosotros mismos. Así leemos en la introducción:

A nosotros, latinoamericanos, formados en la filosofía y poco, escasamente, en el pensar abrigado por nuestro modo de vida, constituido por el mestizaje de culturas autóctonas y otras advenidas a este pródigo suelo, se nos impone de manera impostergable la tarea de saber pensar y actuar desde nuestra amplia y compleja experiencia histórico-cultural [...] A 500 años del descubrimiento de América por Europa, resta aún por cumplirse adecuadamente la tarea de desocultar a América desde ella [...]¹.

En el ámbito de la filosofía acomete Dina V. Picotti esta tarea proponiendo pistas para una nueva forma de comprender y practicar la filosofía —o el pensar, como parece preferir la autora— que permita la integración en condiciones de equidad de las culturas americanas en el concierto filosófico de la humanidad. El punto de partida para ello lo ve en una inversión paradigmática que nos ponga en condiciones de aprender a pensar desde y con la riqueza cultural de nuestra América. Lo que significa, por una parte, cancelar la «colonización mental»² que en filosofía concretamente nos ha atado (y nos ata todavía) a la concepción de una filosofía abstracta y objetivadora de la vida que, «a pesar de surgir de y desarrollarse en un determinado suelo, y tener una historia concreta, parece prescindir de ello a través de un modo de pensar que se mueve en un plano de progresiva abstracción y pretende imponerse a todo suelo y a toda historia, convertir un *logos* en el *Logos*»³.

Y, por otra parte, la inversión paradigmática propuesta significa, a un nivel más positivo y constructivo, la afirmación de la contextualidad del pensar. O, para decirlo en la misma terminología de la autora, el reconocimiento del arraigo como nota originaria y cualificante del pensar:

Arraigo significa pertenencia a una tierra y a una historia, a un modo de vida desde el cual se piensa y actúa [...] Por cierto, no estático, inmóvil, [...] sino dotado de la movilidad propia que le otorga el acontecer de la realidad y del hombre en ella [...] Arraigo significa la concretez de un punto de partida y el suelo en el que nos movemos,

1. Dina V. Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Buenos Aires, 1990, p. 1.

2. *Ibid.*, p. 7.

3. *Ibid.*, p. 14.

propios de la historicidad y por lo tanto de la finitud humana. Todas las culturas son conscientes de ello; sus mitos lo narran<sup>4</sup>.

De la afirmación del arraigo contextual del pensar se sigue para Picotti el giro hacia la base cultural de nuestra América, es decir, buscar en sus culturas lo que se ha buscado en otros sitios, y resituar desde ellas el pensar. Por eso el arraigo en los mundos de nuestra América se concretiza en su planteamiento en la propuesta de un filosofar que, superando el horizonte de la filosofía abstracta que, además de individualizar el sujeto del pensar y de separar los ámbitos de la subjetividad y de la objetividad, busca su coherencia y consistencia conceptual en y por la lógica de la identidad, *se deja llevar* más bien por el mundo de vida compartida que lo sostiene y renace desde él como una actividad comunitaria. Pensar sería así un acto de comunión, y no de objetivación ni de definición, que lleva a cabo por cierto no el famoso sujeto cartesiano dominador y poseedor de la naturaleza<sup>5</sup> sino justamente un «sujeto comunitario»<sup>6</sup> que conoce en y desde la memoria histórica de la comunidad. Más aún, se trata de un pensar que actualiza lo comunitario y se configura como conciencia histórica de la comunidad, es decir, que hace y funda comunidad.

Hay que advertir por otro lado que el sujeto comunitario que propone Dina V. Picotti desde el arraigo del pensar en «las culturas condenadas», para emplear una expresión de Augusto Roa Bastos<sup>7</sup>, no significa únicamente una superación del individualismo en el ámbito de la subjetividad filosófica. Pues en su planteamiento, si no entiendo mal, el sujeto comunitario indica también otra forma de relacionarse con lo que la filosofía occidental considera comúnmente como «objetividad». La comunidad de la que habla Dina V. Picotti es un ámbito de relaciones que abarca todas las dimensiones de lo real sin separar el campo de la «subjetividad humana» del campo de la «objetividad». De hecho no hay «subjetividad» y «objetividad» sino más bien un nudo de relaciones donde el «sujeto» humano aprende que lo decisivo no es el dominio de lo otro. Es la conciencia de la copertenencia y de la religación de todo lo real. El sujeto comunitario está arraigado por tanto en una relación con lo real todo que

4. *Ibid.*, p. 14.

5. Cf. René Descartes, *Discurso del método* (traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente), Madrid, 1968, p. 68.

6. Dina V. Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, cit., p. 15.

7. Cf. Augusto Roa Bastos (comp.), *Las culturas condenadas*, México, 1980.

motiva que su comportamiento frente a las cosas del mundo sea una actitud inspirada por la comunión, por la relación cordial, «que más que conocer objetos y producir instrumentos atesora un sentido de la vida y de la realidad que le ha tocado en suerte, se juega en habitar un mundo reconociendo y recreando lo que es, más que enfrentando las cosas para su dominio; apunta a la religación de éstas estando sobre una tierra [...] En consecuencia, de las cosas no interesa tanto su objetivación, el producto del conocer y del obrar humano independiente, sino entreverarse con ellas en la relación orgánica de una misma vida»<sup>8</sup>.

En resumen, por tanto, la «confesión» del arraigo contextual de pensar, según el planteamiento de Dina V. Picotti, libera el quehacer filosófico de la tradición abstracta dominante que ha pretendido erigirse en paradigma único y monopolizador de sus formas de expresión, para abrirlo a una pluralidad de posibilidades culturales que, como las presentes en nuestra América, lo potencian con una alteridad multiforme o, más exactamente dicho, lo rehacen desde sus mundos y como expresión de la alteridad de los mismos.

Un caso concreto, mejor, contextual de este proceso es precisamente el que anota la autora basándose en el arraigo del pensar en los universos culturales americanos. Ésta es, si se quiere, la cara positiva del momento destructor de la liberación de la filosofía del monopolio del paradigma occidental. Esta liberación o superación de la fijación eurocéntrica de la filosofía es, pues, condición para el reconocimiento de la pluralidad de mundos en que nace y se expresa la filosofía y con ello condición para el reconocimiento de la pluralidad de la filosofía misma. Y esto es a su vez la base que permite afrontar el diálogo entre las filosofías en condiciones de igualdad.

Pues el arraigo cultural que, como hemos visto, ilustra Dina V. Picotti basándose en la experiencia latinoamericana es, indudablemente, el horizonte de un pensar al servicio de la «tarea de desocultar a América desde ella misma» —como también se ha visto—; pero es, al mismo tiempo, la condición del diálogo con la alteridad y entre las alteridades. La propuesta de reorientar el quehacer filosófico desde la experiencia del «sujeto comunitario» que se teje y teje en los espacios culturales de nuestra América resulta en este sentido altamente pertinente. Debe notarse, en efecto, que es un sujeto constituido por la relación; es relación en relaciones, es esto, es

8. Dina V. Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, cit., pp. 20-21.

diálogo. El «sujeto comunitario» es sinónimo del diálogo con el otro y con las cosas, del diálogo en y con su correspondiente mundo de vida. Arraigo es diálogo, y no hay contextualización sin diálogo. Pero no se trata sólo de un diálogo intracultural, con lo propio, con los otros que no son «extraños» porque los encontramos en ese nudo de relaciones en y desde el cual vamos definiendo o, mejor dicho, perfilando nuestra identidad como tal o cual comunidad. El «sujeto comunitario» es además proceso y proyecto de un diálogo mucho más amplio todavía porque su arraigo es el punto de apoyo «terreno» que, por necesidad antropológica de la finita y corporal condición humana, tiene que asumir como lo «suyo/nuestro» con que ayuda a configurar lo que Picotti denomina el espacio «interlógico»; que sería evidentemente el ámbito de la comunicación intercultural, del intercambio entre las muchas expresiones contextuales del filosofar o pensar<sup>9</sup>.

Que estas dos dimensiones «dia-lógicas» que se desprenden del arraigo contextual de todo pensar no son sin embargo niveles distintos sino momentos interconectados en un mismo proceso, se muestra particularmente en la reinterpretación de la categoría de mestizaje que hace Dina V. Picotti en esta obra. Pues en su argumentación se revalorizan los procesos de mestizaje como formas históricas de momentos de transculturación en el encuentro concreto entre pueblos que ponen de manifiesto precisamente que las identidades culturales son referencias históricas siempre en diálogo tanto con lo que va nombrando propio como con la alteridad del extraño. De ese doble diálogo emerge el mestizaje como una constante de la historia de la humanidad; una constante que en su facticidad misma lleva ya una carga orientadora de normatividad programática, porque indica una pista para la construcción de una humanidad integrada, y al mismo tiempo diferente:

«Mestizaje» quiere decir unidad en la alteridad; no por mero sincretismo, lo que no respetaría ni la unidad ni la alteridad, sino por asimilación de términos diferentes [...] Las culturas representan, cada una, la articulación de una experiencia humana de vida, un modelo posible de humanidad que, como tal, no se cierra en sí mismo, salvo que sea absolutizado y en consecuencia se desubique respecto a su valor y sentido, como de hecho ha ocurrido demasiadas veces en el transcurso de la historia. Y como esta misma también lo ha demostrado, en la vida la falta de comunicación y de asimilación es muerte<sup>10</sup>.

9. *Ibid.*, pp. 42 ss.

10. *Ibid.*, p. 73.

Pero, a diferencia de otros filósofos «criollos», Dina V. Picotti sabe también —y esto habla a favor de su sensibilidad para percibir el verdadero desafío de lo intercultural— que concretamente en América Latina el mestizaje, tal como ella lo entiende, es decir, como proceso de transformación de una vida cultural hecha por todos y todas y para todos y todas, es programa, y no realidad, ya que las secuelas del colonialismo siguen impidiendo una reorganización justa y realmente mestiza de nuestra América. Por eso recalca al mismo tiempo:

Se trata de un fruto temeroso, porque no suficientemente reconocido ni desplegado por las mentes, las voluntades e instituciones, a causa del coloniaje espiritual que mantenemos, que nos impide ver con libertad las posibilidades y riqueza de otros proyectos históricos y sobre todo el valor humano de la integración<sup>11</sup>.

Dos consecuencias saca Dina V. Picotti de este diagnóstico tan contrario a su revalorización intercultural del mestizaje. La primera es el luchar por el reconocimiento efectivo de la aportación real de las culturas autóctonas de nuestra América así como de las culturas afroamericanas al mestizaje latinoamericano. Tarea que entiende no como simple toma de conciencia de una aportación pasada diluida y neutralizada en la lógica de la cultura dominante de las élites, sino como reconocimiento de su presencia viva actual y de sus propios proyectos de vida. En este sentido es muy significativo, y de valor programático además, su recurso a las voces de las culturas indígenas y afroamericanas para ilustrar cómo un verdadero mestizaje (intercultural) latinoamericano tiene que aprender a pensar en muchas formas, lo mismo que aprender a hablar en muchos lenguajes simultáneamente<sup>12</sup>.

La segunda consecuencia, que hay que ver en realidad como parte esencial de la primera, es la crítica de las instituciones latinoamericanas en todos los ámbitos de la sociedad. Y creo que ésta es una de las pistas más sugerentes e importantes que propone Dina V. Picotti para el desarrollo de una filosofía intercultural desde Amé-

11. *Ibid.*, p. 75.

12. Cf. *ibid.*, pp. 76 ss. Para la reivindicación del mundo afro en concreto, ver también su importante libro *La presencia africana en nuestra identidad*, Buenos Aires, 1998; así como su conferencia «Rasgos lógicos del aporte africano a nuestra identidad cultural», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt a.M., 1998, pp. 194-206; y la obra que ha compilado recientemente con este sugerente título: *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Buenos Aires, 2001.

rica Latina. Es más, creo que ahí tendría que radicar uno de los campos de trabajo prioritarios de la reflexión filosófica intercultural en nuestros medios, pues desde el sistema de educación hasta el sistema de salud, pasando por el económico, el sector institucional en los países latinoamericanos es, por lo general, la negación del «mestizaje» o, mejor dicho, la afirmación de un «mestizaje» controlado por las élites occidentalizadoras y modernizantes que con su control lo que pretenden en el fondo es la nivelación con la «civilización».

En contraste con el tejido mestizo de nuestra América y con sus correspondientes exigencias de organización plural están entonces las instituciones que conforman el marco público de la vida de los pueblos americanos; y de ellas dice por eso Dina V. Picotti:

Nuestras instituciones no han logrado aún cumplir su tarea más propia. En parte, porque sirven todavía de canales de colonización. En parte, porque aun cuando pretenden ordenarse a sus países, dentro de las posibilidades que ofrece la ley del más fuerte en el panorama mundial, conservan modelos extraños que no pueden acoger ni desplegar la vida propia, o los replantean de modo insuficiente. Lo más propio se da caso sólo a nivel de resistencia<sup>13</sup>.

Haciendo manifiesto este contraste entre la diversidad cultural de América Latina y sus instituciones de corte monocultural y neocolonial, corresponde a Dina V. Picotti el mérito de haber subrayado la necesidad de afrontar la crítica de las instituciones como una de las tareas prioritarias de un filosofar intercultural en nuestra América.

Pero no quiero terminar esta breve referencia sin resaltar el hecho de que Picotti está entre los primeros que en América Latina reconocen que el desarrollo de un pensar intercultural no es sólo una cuestión de justicia frente a los pueblos que encarnan la variedad cultural que caracteriza al continente, sino también una empresa necesaria para no sucumbir ante la amenaza de ser aplastados por el nuevo oleaje neocolonizador de la globalización neoliberal. En este sentido me permito terminar con esta cita de su ponencia en el Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural:

Un pensar intercultural me parece no sólo importante sino inevitable para la situación de nuestro Continente, porque si América Latina no encara en esta época de civilización planetaria el ingreso al tercer

13. Dina V. Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, cit., p. 49.

milenio desde sus propios recursos históricos, será recolonizada por el proceso globalizador en marcha y esta vez probablemente de modo definitivo. Y colonización significa siempre imposición de un modelo en lugar de intercambio de diferentes modos de vida; equivale por lo tanto a impedimento, reducción en lugar de riqueza de múltiples sendas, como corresponde a la vida, sobre todo a nivel del espíritu<sup>14</sup>.

### 3. *Josef Estermann*

Como segundo caso ejemplar mencionaré la obra de Josef Estermann, que tomo como representativa de una línea de trabajo muy prometedora e imprescindible para el diálogo intercultural en el ámbito filosófico. Me refiero a la línea de trabajo que va obteniendo su perfil específico dentro de la producción filosófica en América Latina justo en tanto que tarea de diferenciación interna del título filosofía latinoamericana mediante el desarrollo de filosofías contextuales a partir de las culturas indígenas de nuestra América.

No desconozco, naturalmente, que esta línea de trabajo tiene ya su historia, y que cuenta con antecedentes conocidos como, por ejemplo, la importante obra *La filosofía náhuatl* de Miguel León-Portilla, que ya citamos; pero también con otros mucho menos conocidos y que lamentablemente han pasado casi desapercibidos, como el estudio pionero de Alejandro Korn (1860-1936) sobre filosofía quichua<sup>15</sup>, de 1922, y el libro de Hugo Moreno Romero en el Ecuador<sup>16</sup>. Me refiero a una línea de trabajo cuyo desarrollo, ciertamente, no se inicia en relación directa con el desafío que se replantea en la coyuntura histórica de «1992». Mi mención de la misma se hace sin embargo con motivo de su desarrollo a partir de dicha fecha; y ello en razón no únicamente del marco histórico que limita este trabajo —recordemos, los últimos diez años—, sino también, y sobre todo, porque es justo en la situación del reto de «1992» donde constatamos que esta línea de trabajo experimenta un resurgimiento renovado que la encamina de manera clara por el derrotero de la comunicación intercultural, al entender su tarea de elaboración de filosofías con-

14. Dina V. Picotti, «Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América Latina», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie...*, cit., p. 151.

15. Cf. Alejandro Korn, «Filosofía quichua», en *Obras completas*, Buenos Aires, 1949, pp. 717 ss.

16. Cf. Hugo Moreno Romero, *Introducción a la filosofía indígena. Desde la perspectiva del Chimborazo*, Riobamba, 1983.

textuales como un paso necesario para el diálogo intercultural y la consiguiente transformación intercultural de la filosofía en y desde América Latina.

Este giro renovador está además, a mi modo de ver, estrechamente vinculado al despertar de las teologías indias —que ya hemos mencionado también— y a su reclamo de clausurar en América Latina la época de la «misión» e iniciar la del diálogo interreligioso entre todas las tradiciones sagradas del Abya Yala. Creo que esta perspectiva del diálogo interreligioso que abren las teologías indias desde sus contextualidades originarias influye y fecunda esta línea de trabajo que busca abrir la «filosofía latinoamericana» a toda la riqueza de las tradiciones culturales del continente.

Cabe anotar de pasada que esta vinculación entre las teologías indias y la línea de trabajo de las filosofías contextuales a partir de las culturas indígenas se explica por razones inmanentes, y no sólo coyunturales, ya que la división entre filosofía y teología es en buena parte una separación artificial para estas culturas y su aplicación a las mismas resulta importada y a veces hasta violenta. Lo cual naturalmente quiere decir que, si somos consecuentes, también podríamos ilustrar esta línea de trabajo con trabajos provenientes del área de «teología», o incluso de otras disciplinas como la antropología cultural, por ejemplo<sup>17</sup>. Pero ya dije que lo haría refiriéndome a la obra de Josef Estermann. Esta elección se debe a que tanto la metodología como la perspectiva hermenéutica —sin olvidar la «cordial simpatía» martiana—, que se perciben en los planteamientos de este autor, muestran que supera el horizonte de la filosofía comparada dentro del cual se mueven todavía algunos representantes de esta línea de trabajo<sup>18</sup>, y que asume, por tanto, la tarea de la elaboración de filo-

17. Se podría pensar en obras como las siguientes: Francisco Beltrán, *Los muisecas. Pensamiento y realización*, Bogotá, 1987; Graciela Chamarro, *A Espiritualidade Guarani: Uma Teologia Amerindia da Palavra*, São Leopoldo, 1998; Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, 1996; y Marino Menini, «El Popol Vuh, una raíz del filosofar americano»: *Anthropos* 21 (1990), pp. 81-98.

18. A título de ejemplo ver los trabajos de Mercedes de la Garza («El pensamiento maya») y de María Luisa Rivara de Tuesta («El pensamiento incaico») en Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* (Enciclopedia Ibero-Americana de Filosofía, 1), Madrid, 1992, pp. 77-98 y 99-126 respectivamente; de Mario Mejía Huamán, «Valor filosófico del idioma quechua»: *Cuadernos Americanos* 52 (1995), pp. 183-188; las Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (1992), en Antonio Heredia Soriano (ed.), *Mundo Hispánico-Nuevo Mundo. Visión filosófica*, Salamanca, 1995; y el estudio de José María Romero



sofías contextuales a la luz del nuevo paradigma de la comunicación intercultural. (Aunque no quiero silenciar que hay otra razón para su elección: Josef Estermann es suizo, formado en la tradición filosófica europea; de manera que su inclusión aquí representa un caso de transculturación que simboliza cómo en el tejido de un mundo intercultural las fronteras originarias van perdiendo su sentido como criterios de clasificación<sup>19</sup>.)

La opción por dejar atrás el marco de los estudios comparados y reorientar la investigación de las filosofías contextuales según el espíritu del diálogo intercultural se nota ya en el primer estudio que Josef Estermann publica como resultado de su convivencia con el pueblo andino. El título del mismo es, sin duda, programático, además de instructivo: «Filosofía andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado». Se notará que faltan en él los usuales signos de interrogación con que normalmente se formulan los títulos de trabajos semejantes, pues el autor no parte de la duda que produce siempre la comparación de los pensamientos contextuales con la «filosofía» (definida por Europa), sino que su punto de partida es la afirmación de la diferencia y la reivindicación del pensamiento contextual como forma específica de expresar eso que nombramos (con el vocablo griego) «filosofía». En este sentido el título es una «tesis» y un programa. Por eso se dice:

Este artículo pretende demostrar que el Nuevo continente no era tierra de nadie filosófica, ni lo es hoy en día, aunque la sabiduría occidental ha logrado realizar un trabajo de radical *en*-cubrimiento. Existe una *Filosofía andina* propia<sup>20</sup>.

En este artículo se pone muy en claro además que el verdadero objetivo de la reivindicación de pensamientos como el andino no puede ser otro que el de desafiar e interpelar la secular seguridad del pensamiento europeo dominante confrontando sus pretensiones he-

«El pensamiento náhuatl al filo del descubrimiento»: *Estudios Franciscanos* 95 (1994), pp. 483-491.

19. Cabe recordar en este contexto su aportación a una relectura de la historia de la filosofía europea desde la perspectiva intercultural: Josef Estermann, «Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie...*, cit., pp. 119-149.

20. Josef Estermann, «Filosofía andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado»: *Stromata* 49 (1993), p. 204 (cursiva en el original).

gemónicas en el campo de la filosofía con otras formas equivalentes de filosofar, y ello justamente con vista a iniciar un debate sin prejuicios eurocéntricos, o limitado todavía por relictos occidentalizantes en nuestras formas (colonizadas) de definir la filosofía<sup>21</sup>.

Sin embargo, la aportación decisiva al giro innovador en esta línea de trabajo dentro de la filosofía latinoamericana lo hace Josef Estermann en 1998 con la publicación de la obra en la que ofrece el fruto de ocho años de convivencia y de estudio con el pueblo andino. Me refiero a su obra *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*.

Escrita desde la experiencia fundante de haber compartido vida, con angustias y esperanzas, esta obra es un modelo de ejercitación de metodología y hermenéutica interculturales. Su presentación de la filosofía andina confirma, en efecto, lo que decía antes sobre el carácter de los planteamientos de su autor. Es más, representa un momento de madurez en el dominio de la metodología intercultural así como en la práctica de una hermenéutica intercultural viva.

Sin poder detenerse ahora en el análisis de la obra, me limitaré a resaltar la novedad argumentativa que la caracteriza, y que concretizaré aquí en su forma de presentar la filosofía andina como una filosofía contextual con raíces culturales particulares.

La intuición rectora o hilo conductor de dicha forma de presentación es esta idea: «La filosofía andina misma es un fenómeno multicultural y refleja una serie de ‘fuentes’ interculturales»<sup>22</sup>. Este principio, que obviamente tiene que ver con el claro reconocimiento de la necesidad y urgencia de una filosofía intercultural por parte de Josef Estermann<sup>23</sup>, significa para la presentación de la filosofía andina que hace en su obra, que ésta debe ser una presentación contextual, encarnada en lo concreto; pero al mismo tiempo una presentación abierta, tanto hacia adentro como hacia afuera, que ventila los «secretos» de lo contextual al hacer manifiestos sus «puentes» o su intercontextualidad, y que, por ello, no puede presentar lo contextual sin que éste sea ya en sí mismo una invitación al diálogo con el otro, sea éste propio o ajeno.

Novedoso es, pues, en esta forma de presentación, pensar y decir lo contextual en diálogo, y para el fomento del diálogo. Por eso

21. Cf. *ibid.*, pp. 204 y 219 ss.

22. Cf. Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, 1998, p. 10.

23. Cf. *ibid.*, p. 5, donde se constata: «La filosofía intercultural es una necesidad global en el umbral al tercer milenio».

tenemos que este libro, que es —me permito insistir en ello— un ejemplo de buen ejercicio de pensamiento contextual, constituye al mismo tiempo una obra de filosofía intercultural. Y es que, como indica por cierto el subtítulo, la presentación que hace de la filosofía andina es una aproximación intercultural a la misma. Quiero decir: superando esencialismos culturalistas y fijaciones tradicionalistas, esta obra no busca la presentación de un mundo pasado, supuestamente puro y objeto de restauración romántica, sino que enfoca la singularidad contextual andina como un proceso histórico de «gente» viva cuya explicitación va sacando a la luz que lo contextual se *genera* y que, por eso mismo, es dialógico en su propia constitución peculiar.

Como ilustración de un método que enseña cómo filosofar contextualmente debe ser también, y *simultáneamente*, ejercicio de diálogo intercultural, esta obra representa, como decía, un impulso decisivo para la línea de trabajo aplicada a la tarea de hacer manifiesta la variedad contextual en la filosofía latinoamericana, sin caer en un fragmentarismo desmembrado. Es, dicho de otro modo, un libro donde se puede aprender que el estudio de las filosofías contextuales de América Latina —y, por supuesto, de cualquier otra región del mundo, incluida Europa— debe asumirse en el sentido de una investigación narrativa de procesos de diálogo e intercambio por la que se va contando la historia de «razones» contextuales que llegan a ser tales gracias a los diálogos que suponen siempre sus mundos de vida diaria con su «mundanal ruido», que es siempre el «ruido» del trato de unos con otros.

Desde un enfoque semejante el trabajo por la diferenciación interna de la filosofía latinoamericana sobre la base de la explicitación y articulación de la pluralidad de las voces filosóficas de nuestra América no marcaría el comienzo del fin de este concepto como expresión del esfuerzo compartido de toda una comunidad cultural, sino precisamente el mejor fundamento para reconstruirlo desde y con un sentido realmente intercultural, ya que las voces contextuales no se elevarían para glorificar su singularidad inconmensurable, sino para narrar *su* historia como una historia de diálogo y manifestar así, con la «propia» contextualidad, que en el origen de lo que cada uno va llamando lo contextual suyo, se encuentra la comunicación con el otro o al menos un «puente» hacia él. La filosofía latinoamericana ganaría así en sabor y en color, y sería un tejido de muchas culturas filosóficas.

La reconstrucción de nuestras muchas filosofías contextuales sería, en suma, la base para transformar y recrear la filosofía en Amé-

rica Latina desde un diálogo sin exclusión, y encaminado además a poner la filosofía al servicio de la libre realización de todos los mundos culturales del continente.

De ahí precisamente la importancia fundamental que, a mi modo de ver, debe concederse hoy en América Latina a esta línea de trabajo que se aplica a la reivindicación y a la formulación explícita de las filosofías contextuales nuestroamericanas en toda su multiplicidad.

Hay que saludar, por eso, el hecho de que esta línea de trabajo consolide su perfil, que se extienda con aliento innovador por todas las regiones culturales de Abya Yala y que vaya enriqueciendo así a la filosofía latinoamericana con los «acentos regionales» de las voces que todavía no se escuchaban en su ámbito filosófico. Como ejemplos del alcance continental ya logrado se pueden mencionar, entre otros, los trabajos de Manoel Castelo Branco a partir de tradiciones indígenas y afroamericanas en Brasil<sup>24</sup>, de Milton Cáceres desde las culturas andinas en el Ecuador<sup>25</sup>, de Mauricio Langón y Mabel Quintela desde la tradición oral de los Mby'a guaraní en Uruguay<sup>26</sup>, de Marcos Antonio Muñoz a partir de las tradiciones autóctonas centro-

24. Cf. Manoel Castelo Branco, *Filosofia das vítimas*, Belo Horizonte, 1996; «Antropología»: *Boletín de Filosofía* 9 (1997/98), pp. 180-191; y sus estudios anteriores: «O lugar do índio na condição de 'não'»: *Revista Eclesiástica Brasileira* 187 (1987), pp. 601-638; y «O lugar do negro na dupla condição de 'não'»: *Revista Eclesiástica Brasileira* 189 (1988), pp. 57-77. En Brasil cabe destacar igualmente el trabajo de Antonio Sidekum, quien, entre otras actividades, organizó en 1995, del 17 al 21 de septiembre, en São Leopoldo, un «Seminario Internacional sobre a história do imaginário religioso indígena» de claro corte intercultural, y del 19 al 23 de mayo del 2003 un congreso internacional en Canoas (Porto Alegre) con este título: «A filosofia intercultural face aos desafios da globalização». Ver además: Antonio Sidekum (ed.), *Corredor de idéias: integração e globalização*, São Leopoldo, 2000; *Ética e alteridade*, São Leopoldo, 2002, y *Alteridade e multiculturalismo*, São Leopoldo, 2003.

25. Cf. Milton Cáceres, «Interculturalidad y Democracia»: *Estudios Interculturales* 2 (2000), pp. 25-35; «¿Es la interculturalidad una redefinición de la universidad ecuatoriana?»: *Estudios Interculturales* 2 (2000), pp. 61-65; y su libro *El cuento de la fraternía*, Guaranda, 2001. Cabe anotar aquí que Milton Cáceres es además el director de una importante iniciativa de enseñanza intercultural como es la Escuela Universitaria de Educación y Cultura Andina en Cuenca, Ecuador. Ver también: Catherine Walsh y Juan García, «El pensar afroecuatoriano: reflexiones (des)de un proceso», en *Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Buenos Aires, 2002.

26. Cf. Mauricio Langón, «Algunas consideraciones sobre el paradigma filosófico Mbyá», en Dina V. Picotti (comp.), *Pensar desde América. Vigencias y desafíos actuales*, Buenos Aires, 1995, pp. 327-338; y Mabel Quintela, «Los Mby'a en el Uruguay: Reflexiones sobre la sobrevivencia», en *Filosofar Latinoamericano* (ed.), *Problemática filosófica del Uruguay hoy*, Montevideo, 1990, pp. 89-94.

americanas<sup>27</sup>, de Aiban Wagua desde la memoria kuna en Panamá<sup>28</sup> o de Ramón Curivil Paillavil desde la cultura mapuche en Chile<sup>29</sup>. Sin olvidar, evidentemente, la contribución de Carlos María Pagano, de Argentina, que en un profundo e instructivo estudio sobre la obra de Rodolfo Kusch (1922-1979) ha sabido redescubrir la metodología y los planteamientos fundamentales de este pensador argentino (que, dicho sea de paso, estuvo vinculado al principio al grupo «fundador» de la filosofía argentina de la liberación) para el movimiento de la filosofía intercultural en América Latina; y por cierto hasta tal punto que en la interpretación de Carlos María Pagano el «vuelco» filosófico que, según Rodolfo Kusch, había que darle a la filosofía en América Latina para poder iniciar un filosofar con sabor y saber «geoculturales» desde la «América profunda»<sup>30</sup> de los indígenas, de los campesinos pobres y de la gente sencilla, puede y debe ser entendido como un giro hacia el filosofar contextual e intercultural. Rodolfo Kusch sería de este modo para Carlos María Pagano un filósofo intercultural *avant la lettre*; y el título de su obra no deja duda sobre su defensa y recuperación de Rodolfo Kusch como perspectiva que puede impulsar el filosofar intercultural en Abya Yala<sup>31</sup>.

27. Cf. Marcos Antonio Muñoz, «Filosofía indígena: Tras un filosofar autóctono», en Seminario Zubiri-Ellacuría (ed.), *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, Managua, 1994, pp. 143-154.

28. Cf. Aiban Wagua, *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la religión kuna. Relatos del Pab'igala. Hombre y naturaleza*, Kuna Yala, 1998-1999; *Convivencia kuna con y en la naturaleza*, Kuna Yala, 1999; y *Somos parte de una gran armonía*, Panamá, 2000.

29. Cf. Ramón Curivil Paillavil, *Estudio de identidad mapuche en la Comuna de Cerro Navia*, Santiago de Chile, 1994; «Espiritualidad mapuche. Análisis del Nag-Mapu y sus leyes»: *Abya Yala* 2 (1997), pp. 2-5; «Mapuce mogen Santiago waria meu (Vida mapuche en Santiago)»: *Pastoral Popular* 51 (2000), pp. 17-20; *Identidad mapuche y prácticas religiosas tradicionales en Santiago* (Informe final de un proyecto de investigación en el Centro de Comunicaciones Mapuche Jvfken Mapu), Santiago de Chile, 2001; *Recopilación de la sabiduría mapuche en Santiago*, Santiago de Chile, en prensa; «El concepto de religión mapuche (Feyentan)», en <http://www.mapuche.cl/arte/religiosidad/religiosidad.html>; y «Algunas reflexiones socio-antropológicas y filosóficas sobre el presente y el futuro del pueblo mapuche», en <http://www.mapuche.cl/documentos/docram.html>.

30. Tal es el título de una de las obras fundamentales de este filósofo argentino. Cf. Rodolfo Kusch, *América profunda*, Buenos Aires, 1962. Ver además sus libros *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, 1973; *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976, y *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978.

31. Cf. Carlos María Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*, Aachen, 1999. Otro nombre que podría ser citado como posible referencia precursora es el de Eugenio

4. *Diana de Vallescar*

Un tercer ejemplo lo veo en la obra de Diana de Vallescar, de México, que está abriendo una nueva pista para el filosofar contextual e intercultural en América Latina con sus estudios pioneros sobre interculturalidad y género. Es, según alcanzo a ver, la primera que en América Latina ha vinculado el planteamiento de la filosofía intercultural a la condición femenina no sólo de aplicar la categoría filosófica de la interculturalidad al análisis de la situación concreta de las mujeres y sus plurales mundos, sino ensayando además reinterpretar lo intercultural desde las experiencias culturales de la mujer y/o desde las culturas de la mujer.

De modo que se puede decir que su esfuerzo se distingue por el intento de desarrollar la interculturalidad con y desde el feminismo, y el feminismo desde y con la interculturalidad. O sea, que se trata de un programa de trabajo que, partiendo del convencimiento de la complementaridad entre feminismo e interculturalidad, busca el mutuo enriquecimiento de ambos métodos mediante la elaboración de una racionalidad crítica y envolvente que haga justicia a la vez a lo que cada uno de ellos enfatiza en su planteamiento correspondiente. No es casual, por tanto, que Diana de Vallescar formule el eje central de su intento con el nombre de «un proyecto genérico-intercultural-liberador»<sup>32</sup>.

En su análisis, sin embargo, y esto no debe pasarse por alto, la necesidad y la urgencia de este programa de trabajo como línea con perfil propio dentro de una nueva filosofía latinoamericana, esto es, de una filosofía latinoamericana contextual e intercultural, son, de hecho, consecuencias directas de las deficiencias que arroja la racionalidad intercultural cuando se la revisa desde la perspectiva del análisis de género. En este sentido resulta revelador el pasaje siguiente del libro donde enuncia por primera vez este proyecto, y que me permito transcribir completo porque ilumina también el acento que se quiere poner como propio con esta línea de trabajo. El pasaje dice:

Pucciarelli (1907-1995), quien en varios de sus últimos trabajos recalcó la necesidad de reconocer el pluralismo cultural en filosofía y de aprovechar en consecuencia la diversidad cultural de América Latina como riqueza filosófica. Cf. Enrique Pucciarelli, «El pluralismo en filosofía»: *Cuadernos de Filosofía* 28-29 (1978), pp. 5-22; y, sobre todo, «Integridad y diversidad cultural en América Latina», en Ediciones de la Universidad Católica (ed.), *Problemas actuales de la Filosofía en el Ámbito Latinoamericano*, Quito, 1979, pp. 381-389.

32. Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, 2000, pp. 368 ss.

La racionalidad intercultural tiene un saldo pendiente con respecto a la *razón feminista*; aunque existe alguna alusión de carácter general y aislada a este problema, no hay ningún desarrollo al respecto. No sólo porque el problema de la mujer es uno de los más serios en la actualidad, y ella se nos revela «altamente plural», sino porque incluso representa una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo. La asunción de esa racionalidad se relaciona, particularmente, con las funciones de liberar voces, el esfuerzo de abrir la filosofía y con la tarea de recontextualización constante para poder dar cuenta de su tiempo y una clara opción por la justicia. Ahí se juega también la *calidad* de esta filosofía, su coherencia y consecuencia hasta el final, todavía más, la posibilidad de su giro más radical. Así, podrá recoger su aportación crítica, un lenguaje, una forma de relación distinta, una racionalidad más intuitiva y sentiente, otras temáticas, problemas e inquietudes. Porque aún no ha reparado que las mujeres constituyen la visión de la otra mitad del mundo, oprimidas en doble sentido: a nivel económico y por el simple hecho de ser mujer. [...] Desde otra perspectiva, la filosofía feminista podría encontrar en el proyecto de la filosofía intercultural una plataforma y un espacio para la manifestación *abierta y compartida* de su discurso y, de ahí, la oportunidad también de su transformación<sup>33</sup>.

Y un poco más adelante se precisa la intención del proyecto en estos términos:

En suma, lo que aquí proponemos es algo en lo que no ha reparado la filosofía intercultural y, tampoco, los movimientos y la crítica feminista. Por eso nuestra propuesta es la de forjar un proyecto filosófico *genérico intercultural liberador*, que permitiría aunar fuerzas y condiciones a una *maduración referenciada*<sup>34</sup>.

Como indicación final adicional me permito subrayar que esta propuesta hace ya su camino, remitiendo al material donde se documentan algunos de los importantes pasos que ha logrado dar en su realización<sup>35</sup>.

33. *Ibid.*, pp. 368-369 (cursiva en el original).

34. *Ibid.*, p. 372 (cursiva en el original).

35. Cf. Diana de Vallescar, *Interculturalidad desde la perspectiva de la mujer*, México, 2001; *Mujer e interculturalidad*, Madrid, en prensa; «De la exclusión a la inclusión de las mujeres en las iglesias cristianas», en Centro Evangelio y Liberación (ed.), *Democracia y pluralismo en la Sociedad y en las Iglesias*, Madrid, 2001, pp. 69-94; y «El impacto del género en la filosofía latinoamericana», en Roberto Albares (ed.), *La filosofía hispana en nuestro tiempo (1940-2000)*, Salamanca, en prensa. Y teniendo en cuenta que Diana de Vallescar insiste también en el carácter interdisciplinar que debe tener este nuevo proyecto filosófico, es conveniente recordar la contribu-

5. *Fernando Ainsa*

Otro ejemplo que ilustra la transformación intercultural de la reflexión filosófica en América Latina es la obra de Fernando Ainsa. Este cuarto ejemplo presenta además la ventaja de que, siendo la obra de un «escritor» y «ensayista», su obra se puede ver como documentación de la incidencia del desafío teórico de la interculturalidad en el ámbito del «pensamiento» latinoamericano, que, a pesar de estar íntimamente ligado a nuestra filosofía, es más, de ser una forma de hacer filosofía entre nosotros, solemos todavía excluir del *corpus* de la filosofía latinoamericana, reconociéndolo en el mejor de los casos como «ensayística filosófica». O sea, que el poner como otro ejemplo posible una obra semejante debe ayudar también a repensar las fronteras entre ensayo y filosofía, entre literatura y pensamiento.

En concreto me refiero a la obra más reciente de Fernando Ainsa. Pero por eso me parece conveniente recordar, como preámbulo, que es el autor de un libro denso y bien documentado sobre la cuestión de la identidad cultural iberoamericana en el que se anticipan importantes intuiciones para el tratamiento intercultural de dicha problemática y se alimentan esperanzas de reconfiguración intercultural de nuestro mundo histórico. El libro del que hablo se terminó en 1985 y se publicó con el título de *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. En él Fernando Ainsa aboga, en efecto, y ya de manera resuelta, por un tratamiento abierto y dialéctico de la temática de la identidad cultural, que no quiere decir otra cosa que el análisis de la identidad desde la óptica histórica de procesos cargados de diversidad y multiplicidad<sup>36</sup>.

ción que a su realización se está haciendo desde otras disciplinas o áreas del saber. A título de ejemplo recuerdo ahora: en teología: Pilar Aquino, «Theological Method in U.S. Latino/a Theology. Toward an Intercultural Theology for the Third Millennium», en Orlando Espín y Miguel H. Díaz (eds.), *From the Heart of our People*, New York, 1999, pp. 6-48; en pedagogía: María Heise (ed.), *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una aptitud*, Lima, 2001; en educación de adultos y educación bilingüe: Úrsula Klesing-Rempel (ed.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, 1996; *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México, 2002; y sobre todo su estudio «Relaciones de poder, construcción genérica e interculturalidad», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, 2003, pp. 141-150; y en antropología: Paloma Bonfil Sánchez, *Las mujeres indígenas al final del milenio*, México, 1999.

36. Fernando Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, 1986, p. 11.



Notable me parece igualmente en esta obra la clara toma de posición —que debe ser vista, sin duda, como una consecuencia directa del enfoque histórico y dialéctico del tema de la identidad cultural— a favor de un «nuevo universalismo»<sup>37</sup> que, cancelando todo residuo de etnocentrismo y de vanidades imperiales, sea el reflejo de la convivencia entre culturas en diálogo y, con ello, el espejo de un mundo pluricultural, consciente de la riqueza de la pluriculturalidad<sup>38</sup>.

La afinidad anticipativa de este programa con el *ethos* de la interculturalidad se hace todavía más evidente si recordamos también que Fernando Ainsa concibe el nuevo universalismo en términos de una visión de esperanza que encuentra o tiene su requisito histórico en la construcción de una humanidad y de un mundo realmente multipolares. Sin «pluralismo multipolar»<sup>39</sup> no avanzaremos hacia el nuevo universalismo. Tal es el mensaje de fondo en este libro; y no entiendo que sea desacertado, como dije, ver que ese mensaje transpira ya la sensibilidad del *ethos* intercultural.

Para apuntalar mi apreciación quiero añadir que esa afinidad con el espíritu del análisis intercultural se manifiesta además con toda claridad en tres aspectos que, a mi modo de ver, son decisivos en la posición de Fernando Ainsa. Apuntados muy rápidamente son los siguientes: 1) su comprensión de la cultura como un proceso de migración<sup>40</sup>; 2) su idea de desterritorializar las identidades culturales y las culturas en general<sup>41</sup>; y 3) la importancia que le concede a las «interacciones culturales»<sup>42</sup> en la constitución de lo que llamamos cultura propia.

Teniendo presente, por tanto, este libro como trasfondo, haré notar, en primer lugar, que la obra reciente de Fernando Ainsa se desarrolla en sintonía y en línea de continuidad con las intuiciones fundamentales referidas, pero asumiendo ahora explícitamente el reto del diálogo intercultural como un desafío que hay que afrontar en América Latina en una doble dimensión, a saber, tanto en el ámbito «comarcal» de la comprensión y presentación que de sí misma genera la «cultura latinoamericana», como en el nivel mundial de la comunicación que ésta pueda y deba mantener con las culturas de otras regiones del mundo.

37. *Ibid.*, p. 482.

38. Cf. *ibid.*, pp. 494 ss.

39. *Ibid.*, pp. 481 ss.

40. Cf. *ibid.*, pp. 53 ss.

41. Cf. *ibid.*, pp. 96 ss.

42. Cf. *ibid.*, pp. 58 ss.

En segundo lugar, me permito hacer notar lo siguiente. Vista a esta luz, la obra reciente de Fernando Ainsa se destaca como una aportación propia al esclarecimiento y manejo de los retos que la interculturalidad conlleva en y para América Latina, pues se caracteriza por introducir en este debate el tema de la utopía. Y dado que tampoco en este caso puedo detenerme en una presentación analítica de la obra en cuanto tal, me limitaré aquí a ilustrar el caso señalando lo que me parece la perspectiva específica y fundamental en la contribución de Fernando Ainsa al debate intercultural desde nuestra América.

Decía que lo propio de la aportación de Fernando Ainsa es la recuperación y/o descubrimiento del tema de la utopía para la reflexión intercultural. Como se sabe, Ainsa relanza el tema de la utopía en el contexto de la conmemoración del «encuentro de dos mundos» en 1992; y lo hace no sólo por el interés histórico de reconstruir los momentos fundantes del discurso utópico de y desde la alteridad americana, sino también, y principalmente, en razón de descubrir fuentes de crítica y de esperanza en un mundo que propaga el fin de la historia y de la utopía<sup>43</sup>. De esta suerte su relanzamiento de la «cuestión utópica» acierta a poner de relieve dos momentos que son de suma importancia para el desarrollo de la reflexión filosófica intercultural y que constituyen el núcleo de su aportación en este campo, cuales son los momentos de la relación entre utopía y discurso de la diversidad y/o de la alteridad, por un lado, y del entrelazamiento de utopía y proyecto histórico, por otro. La utopía aparece así como un horizonte necesario<sup>44</sup> para poder dar cuenta de la «invención» de la alteridad, pero también de su «realización» como un proceso abierto hacia lo siempre nuevo, que nos lleva a transgredir fronteras y nos lanza así a una vida en continua comunicación e intercambio con los otros. Utopía es fuente de «invención», ejercicio de facultad de «imaginación» y, por tanto, también motor de apertura. Por eso, en el planteamiento de Fernando Ainsa, la función utópica desestabiliza las falsas seguridades de identidades culturales centradas en la imagen de un ser humano «sedentario» y «mismo»,

43. Cf. Fernando Ainsa, *De la Edad de Oro a El Dorado*, México, 1992. Hablo de «relanzar» porque la utopía es el tema de la obra de Ainsa, y por cierto no sólo de su obra más reciente. Ver, por ejemplo, su libro *Los buscadores de la utopía*, Caracas, 1977, y sus estudios «Tierra Prometida, emigración y exilio»: *Diógenes* 119 (1982), pp. 55-70, y «La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch»: *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía* 6 (1986), pp. 35-44.

44. Cf. Fernando Ainsa, *Necesidad de la utopía*, Buenos Aires/Montevidéo, 1990.

proponiendo la simbología del ser humano peregrino, que se «imagina» desde el éxodo, el exilio o la emigración<sup>45</sup>.

Mas la función utópica potencia el diálogo intercultural no sólo porque su ejercicio implica ese momento de distanciamiento crítico con respecto a la identidad que, sea ya individual o colectivamente, vamos «localizando». Además de eso, la función utópica incide —es el segundo de los momentos mencionados arriba— en nuestra manera de situarnos en la historia, ya que su ejercicio nos impele a contradecir todo pretendido cierre ideológico de la peregrinación de la humanidad o, dicho positivamente, nos libera de todo imperio único para que podamos seguir ensayando alternativas. Y una de ellas es precisamente la de diseñar un mundo realizador de un proyecto histórico política y culturalmente abierto, esto es, no anclado sobre ningún «lugar» (ni económico ni social ni geográfico ni teórico, etc.) determinado, porque aspira a llegar a ser el proyecto en el que caben «todos los lugares posibles»<sup>46</sup>.

«La reconstrucción de la utopía» es, pues, para Fernando Ainsa una tarea de vocación eminentemente intercultural; una tarea que nada tiene que ver con volver a soñar sueños olvidados o el pretender hacer de la nostalgia la única razón de vida hoy, sino que, muy al contrario, se entiende como empresa histórica de reorganizar la vida y el mundo en el contexto actual, donde la ideología del fin de la historia quiere ser la ley de una humanidad sin esperanza de un porvenir mejor, es decir, confrontada y resignada al supuesto globalismo que hace que haya el «mundo que hay» globalmente. En este contexto la reconstrucción de la utopía es tarea real y subversiva porque recupera la memoria de que son posibles otros mundos y otra humanidad. Dicho con sus propias palabras:

Si bien es legítimo desconfiar de los «sueños de la razón» y de las tentaciones de dar respuestas absolutas ante un porvenir incierto, no deja de ser contradictorio que, cuando más necesario sería imaginar otros futuros posibles y salidas al *impasse* casi monotemático en que estamos sumergidos, sea tan difícil hablar de la función anticipadora que caracterizó al pensamiento utópico desde el Renacimiento hasta nuestros días. Por el contrario, todo debería invitar a un modo de pensar que arriesgue hipótesis y proyectos opcionales de futuro y

45. Cf. *ibid.*, pp. 101 ss., así como su estudio «La alteridad lejana como utopía en el mito de la tierra prometida»: *Cuadernos Americanos* 4 (1988), pp. 57-80.

46. Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, México, 1999, p. 234. El original francés de esta obra es de 1997: *La reconstruction de l'utopie*, Paris, 1997.

que recupere, mejor dicho, que reconstruya la función original de la utopía<sup>47</sup>.

Y uno de esos «proyectos opcionales de futuro» es, en el programa de reconstrucción de la utopía que propone Fernando Ainsa, precisamente el diseño de un mundo intercultural como alternativa al globalismo uniformizante que se predica en el «mundo que hay». En este sentido escribe:

La utopía debería asimismo contribuir a construir «imágenes de futuro» sobre temas nuevos, como la tensión entre lo global y lo local, para la cual deben buscarse formas que armonicen la inevitable condición de «ciudadano del mundo» con la preservación de raíces y la participación activa en la vida nacional y en la de las comunidades de base<sup>48</sup>.

De ahí que corresponda al pensamiento utópico contextualizado en el mundo histórico de hoy repensar también el ya citado tema de las identidades culturales. La reconstrucción de la utopía conllevaría, a este nivel, al redimensionamiento de las referencias culturales a partir del intercambio y de la intercomunicación. Por eso complementa Fernando Ainsa lo señalado antes con este otro aspecto o campo de trabajo en el programa de la reconstrucción de la utopía —y que destaco aquí porque verifica el lazo con la perspectiva intercultural:

La reconstrucción utópica debe acompañar también la redefinición del sentimiento de identidad, noción tradicionalmente fundada en el carácter patrimonial [...] Esta noción de identidad, concebida como expresión de una cultura orgánicamente replegada sobre sí misma, es ahora difícilmente sostenible [...] Una hasta ahora desconocida movilidad (y «movilidad»), liberada de restricciones de organicidad biológica y social, de delimitaciones territoriales y de compulsiones históricas a las que la noción tradicional de identidad la sujetaba, ha dado una nueva dimensión al individuo. La tensión y la interacción a partir de la diferencia, la apertura a los temas de la alteridad, de la «descentralización», de la marginación, la exclusión y la desorientación marcan la crisis de la ontología de la identidad y de la pertenencia nacional y han llevado a la reformulación de la noción de comunidad y de patrimonio. La patria, la *homeland*, el *Heimat* ya no ofrecen seguridad frente a las fronteras asimétricas que se instalan en el interior de países y ciudades<sup>49</sup>.

47. *Ibid.*, pp. 219-220.

48. *Ibid.*, p. 221.

49. *Ibid.*, pp. 229-230.

La conclusión que se sigue de la propuesta es evidente:

La utopía por reconstruir [...] deberá tener en cuenta las dimensiones culturales de la plurinacionalidad [...] Nuevas identidades que no estén necesariamente fundadas en los estrictos cánones del territorio, la etnia o la lengua, son posibles. Nuevos parámetros a partir de procesos de hibridación que sintetizan mezclas, permiten identidades con «lealtades» múltiples o ese vivir «entre dos culturas» [...] <sup>50</sup>.

Por último quiero observar que en un estudio reciente Fernando Ainsa ha precisado todavía más el lazo entre pensamiento utópico e interculturalidad, al explicar que el programa de la reconstrucción de la utopía tiene que acentuar hoy su vocación intercultural y trabajar, concretamente en el ámbito latinoamericano, por promover y alimentar procesos de mestizaje cultural y de conocimientos, tanto entre las diversas expresiones de su «propia» multiplicidad como entre y con las manifestaciones y prácticas culturales de otras regiones. Con lo cual, en un planteamiento parecido al que vimos en Dina V. Picotti, redefine Fernando Ainsa la categoría de mestizaje y la revaloriza para el diálogo intercultural. En su propuesta el mestizaje es el nombre propio con el que se apunta hacia la utopía de una condición humana que se realiza en hombres y mujeres que, sin olvidar su contextual condición ni sus «raíces», aprenden el habitar varios lugares y la convivencia en y desde ellos; y que, por ese aprendizaje, se reconocen, más allá de cualquier límite, como seres capaces de pertenecer a la vez a varios mundos —también a los mundos todavía posibles!— y entienden además que ese anhelo de ser todos los mundos es la vocación a lo universal que debe cultivarse en todos y todas con abierto espíritu de mutualidad <sup>51</sup>.

50. *Ibid.*, p. 231.

51. Cf. Fernando Ainsa, «El destino de la utopía latinoamericana como interculturalidad y mestizaje», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder...*, cit., pp. 279-297. Debo anotar aquí que la afinidad entre el planteamiento de la filosofía intercultural y la reflexión sobre la utopía de Fernando Ainsa ha sido destacada también recientemente por Dina V. Picotti: cf. «Voces significativas del pensamiento latinoamericano contemporáneo»: *Stromata* 3/4 (2002), pp. 311-314. Y cabe señalar además que su último libro confirma la vocación intercultural de su propuesta. Cf. Fernando Ainsa, *Pasarelas. Letras entre dos mundos*, Paris, 2002.

6. *Ricardo Salas Astrain*

Para el quinto ejemplo que quiero poner como ilustración del giro hacia lo intercultural en el quehacer filosófico actual en América Latina, me permito remitir al nombre de Ricardo Salas Astrain, quien en Chile está abriendo pistas en dos áreas que me parecen decisivas para impulsar el desarrollo transformador de la filosofía en los medios latinoamericanos desde la perspectiva y desde los retos de la interculturalidad.

Me refiero, por una parte, al campo de la filosofía de la educación y, muy especialmente, a la cuestión de la formación de profesores de enseñanza media. Sobre todo mediante la coordinación de importantes proyectos de investigación, pero también a través de publicaciones con perfil propio, está enriqueciendo Ricardo Salas Astrain el debate en este campo al acentuar en sus aportaciones la necesidad de introducir el prisma intercultural como un eje de interpretación y de visión que permite no sólo revisar y reordenar los saberes y la tarea de la enseñanza o transmisión de los mismos, sino incluso replantear el tema del mismo ideal del conocimiento en el trabajo pedagógico de la formación de profesores de enseñanza media<sup>52</sup>.

En esta misma área de trabajo cabe destacar además la contribución complementaria que está realizando en el contexto más específico del debate sobre la función y el sentido del estudio de las «Humanidades» en las universidades latinoamericanas actuales, esto es, en el marco de esa nueva reforma de estudios que se quiere imponer hoy, a la sombra (y en beneficio) de las estrategias neoliberales de globalización, bajo la bandera de la profesionalización y de la modernización de las carreras universitarias. Desde una clara percepción humanística e intercultural del problema Ricardo Salas Astrain pone de relieve la tarea de crítica cultural que pueden y deben asumir las «Humanidades» hoy; pero a condición, por supuesto, de que sepamos transmitir las como lo que realmente son: saberes de y con memoria cultural múltiple que no se agotan en la labor conservadora de cuidar las tradiciones como un patrimonio intocable, sino que se transmiten como instrumentos para afrontar los desafíos nuevos que se presentan, como el de las amenazas de las ideologías uniformizantes, y que de esta forma asumen un papel de orientación hermenéutica y ética en los procesos actuales de resignificación de la riqueza

52. Cf. Ricardo Salas Astrain, *Proyecto de Investigación: Educación intercultural y formación de profesores de enseñanza media*, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile, 1999.

cultural de América Latina y de sus correspondientes identidades complejas<sup>53</sup>.

Con aportaciones semejantes en esta área de la filosofía de la educación Ricardo Salas Astrain está abriendo una línea de trabajo que, se me va a permitir que insista en ello, es de importancia fundamental para fomentar y concretizar el giro intercultural de la filosofía en América Latina. Sus aportaciones muestran, en efecto, que, al mismo tiempo que contribuye al desarrollo teórico de cuestiones relacionadas con la educación intercultural —un área cultivada hasta ahora más bien por educadores, lingüistas o trabajadores sociales, pero menos por los filósofos—, su línea de trabajo invita a poner sobre el tapete del debate la urgencia de emprender la tarea de transformar interculturalmente la filosofía en América Latina en lo que podríamos llamar su figura institucional, esto es, en el nivel institucional de los contenidos de enseñanza y métodos de investigación que trasmite en sus «planes de estudio» como parte justo de una «institución de enseñanza» que tiene que cumplir con un determinado encargo social de formación académica y/o profesional.

El otro campo al que me refería es el área de la reflexión ética. También en este ámbito está consolidando Salas Astrain una contribución con matices precursores en muchos aspectos. Pues inscribe sus aportaciones en el movimiento actual de renovación de la reflexión ética en América Latina, pero enfatizando precisamente la necesidad de contextualizar dicha renovación de la ética desde una perspectiva intercultural explícita. Lo que equivale a decir que en su planteamiento la renovación de la ética debe hacerse desde la escucha e incorporación del reclamo de justicia y liberación de los pueblos históricos marginados. Por eso su planteamiento se propone como un intento de contextualizar la ética en el sentido de una alternativa de comportamiento y de acción frente al reto de las estrategias del globalismo neoliberal y sus consecuencias antropológico-culturales<sup>54</sup>.

53. Cf. Ricardo Salas Astrain, «Las humanidades frente al debate latinoamericano sobre la identidad cultural»: *Boletín de Filosofía* 11 (2001), pp. 160-172. Ver también su «Proyecto de Investigación: etnodesarrollo, modernización y minorías étnicas», CAI/CONICYT (Centro Académico Independiente/Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica), Santiago de Chile, 1995-1997.

54. Ver sus estudios: «Sociedad multicultural, pluralismo ético y educación: algunos problemas de la argumentación ético-valórica»: *Revista Pensamiento Educativo* 18 (1996), pp. 53-86; «El etnodesarrollo y los pueblos indígenas: una aproximación ética», en *Ética, Democracia y Desarrollo humano*, Santiago de Chile, 1998, pp. 46-55 y 189-200; «Etnodesarrollo y Modernidad en América Latina: pensando una ética y

En razón de mi interés aquí por destacar el perfil específico de la aportación de Ricardo Salas Astrain, he subrayado la importancia de sus contribuciones en las dos áreas mencionadas; pero ello no debe llevar a olvidar sus méritos en el diálogo con la tradición de pensamiento mapuche de su país. Así, me permito indicar finalmente que sus estudios en este campo están, con los ya mencionados de Ramón Curivil Paillavil, entre los primeros esfuerzos serios por dialogar filosóficamente con una de las tradiciones culturales y religiosas más sufridas de Abya Yala, a saber, la mapuche; y que pueden ser considerados también como una aportación al desarrollo de un modelo de pensamiento contextual abychalense<sup>55</sup>.

### 7. *Fidel Tubino*

Como último ejemplo en este proceso me permito remitir a la obra de Fidel Tubino Arias-Schreiber, que tomo en concreto como ejemplo para ilustrar el giro hacia la transformación intercultural en el terreno de la filosofía política latinoamericana y complementar de este modo el avance que constatábamos en este campo con las aportaciones hechas por Luis Villoro.

Sobre el trasfondo de una experiencia intercultural concreta de varios años en la Amazonía peruana, especialmente en el área de la educación intercultural bilingüe en las poblaciones indígenas de dicha

una política del reconocimiento», en UFRO/UCT (ed.), *Actas de la Conferencia Estilos de Desarrollo en América Latina: Propósitos y olvidos*, Santiago de Chile, 1999, pp. 46-55; «Ética e interculturalidad», en VV.AA., *Pensamiento cristiano y cuestiones interdisciplinarias*, Santiago de Chile, 2001, pp. 97-118; «Discurso, acción y contextos conflictivos»: *Concordia* 41 (2002), pp. 117-129; y «Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural»: *Revista de Filosofía* 41 (2002), pp. 7-30. Estando en prensa esta obra publicó Ricardo Salas una primera sistematización de su planteamiento: *Ética intercultural*, Santiago de Chile, 2003.

55. Cf. Ricardo Salas Astrain, «Hermenéutica de los nombres de Dios: la traducción de la palabra 'Dios' en lenguas aborígenes americanas», en AA.VV., *Pensamiento crítico, ética y absoluto*, Vitoria, 1990, pp. 395-426; «Tres explicaciones del universo religioso mapuche»: *Revista Nüttram* 3 (1990), pp. 36-46; «Una interpretación del universo religioso mapuche»: *Revista Nüttram* 3 (1991), pp. 20-44; «Lenguaje mapuche, hermenéutica e innovación semántica»: *Revista Aisthesis* 27 (1994), pp. 97-110; «Las innovaciones religiosas del universo mapuche» y «El simbolismo de Ngënechen mapuche: ¿Hacia una simbólica mapuche de Dios?», en su libro *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago de Chile, 1996, pp. 113-146 y 147-164, respectivamente.



región<sup>56</sup>, así como basándose en su experiencia docente en el campo de la educación intercultural<sup>57</sup>, Fidel Tubino reclama sin ambages liberar el discurso intercultural, mejor dicho, el asunto mismo de la interculturalidad, de los estrechos límites en que lo ha encapsulado la pedagogía de la educación bilingüe y aboga incluso por una despedagogización de la interculturalidad, para poder ampliar su radio de acción, su significado y sus posibilidades de incidencia en la esfera política<sup>58</sup>.

Sin negar la necesidad ni la importancia de la educación bilingüe, la propuesta de Fidel Tubino parte, pues, del convencimiento de que lo que realmente hace de la interculturalidad hoy «una necesidad impostergable»<sup>59</sup> en América Latina no es solamente la urgencia de fomentar el bilingüismo, sino sobre todo, y fundamentalmente, la carga alternativa ético-política que le es propia y que la llama a ser el gran eje transversal entre todos los sectores socio-culturales así como el verdadero norte para reordenar las políticas de los Estados en América Latina.

En este sentido su propuesta se encamina al replanteamiento redimensionador de la interculturalidad como el proyecto ético-político que debería inspirar y animar transversalmente todas las iniciativas alternativas por reorganizar la convivencia social en las sociedades actuales latinoamericanas. Empalmando en cierta forma con la perspectiva abierta por Luis Villoro en el debate sobre el Estado y la democracia y raíz de la rebelión de Chiapas en México, Fidel Tubino concentra su esfuerzo en la tarea de repensar y recrear la idea de la democracia desde la interculturalidad como alternativa ético-política. Así escribe:

Creo que la interculturalidad tendría que ser parte sustantiva de la cultura política de las democracias participativas en contextos pluriculturales como el nuestro. La cultura política de las sociedades

56. Cf. Fidel Tubino y otros, *Interculturalidad: un desafío*, Lima, 1992; *Violencia y narcotráfico en la Amazonía peruana*, Lima, 1992; y *Derechos humanos y pueblos indígenas*, Lima, 1996.

57. Cf. Fidel Tubino, «Educación: el despertar de la pregunta», en *Sociedad peruana de Psicoanálisis*, Lima, 1992; «La educación intercultural: realidad y sueño»: *Revista Nuevamérica* 4 (1993), pp. 11-28; y, como coautor, *Los cambios globales y la educación*, Lima, 1997.

58. Cf. Fidel Tubino, «Más allá de la discriminación positiva: entre el multiculturalismo y la interculturalidad», en VV.AA., *Interculturalidad y política*, Lima, 2002, pp. 51-77.

59. Cf. Fidel Tubino, «Interculturalidad: una necesidad impostergable»: *IDEELE* (Revista del Instituto de Defensa Legal, Lima) 4 (1998), pp. 21-48.

democráticas debe interculturalizarse, pues o es intercultural o no es democrática<sup>60</sup>.

Más precisamente esta clara opción por la interculturalidad como proyecto ético-político alternativo, enfocada además a su operatividad en la tarea de recrear la idea de la democracia, hace necesario en el planteamiento de Fidel Tubino comenzar por señalar las diferencias de este proyecto en relación con la propuesta del multiculturalismo. Comenzar por este punto es necesario porque el programa del multiculturalismo liberal ha impactado sobremedida en las políticas nacionales latinoamericanas, poniendo así en primer plano las reivindicaciones de políticas de reconocimiento de las identidades culturales y de tolerancia de las diferencias. Y en la lectura que propone Fidel Tubino este desarrollo es, evidentemente, positivo; y, sin embargo, negativo al mismo tiempo. ¿Por qué? Porque «las políticas multiculturales se sustentan filosóficamente en la concepción ilustrada de la tolerancia y el principio de diferencia del liberalismo político»<sup>61</sup>. De donde se sigue que en un nivel concreto, y como consecuencia también del individualismo moderno subyacente en los presupuestos filosóficos indicados, «las políticas multiculturales buscan generar relaciones de equidad entre los diferentes, no construyen cultura política pública ni interculturalizan los saberes [...] No fomentan relaciones interculturales de integración positiva. Generan equidad de oportunidades»<sup>62</sup>. De suerte que, tratando de realizar la idea de la igualdad en la diferencia, caen en la paradoja de que «fortalecen los prejuicios y los estereotipos negativos entre los diferentes»<sup>63</sup>.

Por eso Fidel Tubino presenta la interculturalidad como un proyecto que, a diferencia del multiculturalismo, busca la interacción dialógica y la transformación mutua de las diferencias e identidades. Esto no quiere decir naturalmente que se tienda a la disolución de las diferencias o que se menosprecie el valor de la tolerancia. Quiere indicar más bien que la interculturalidad busca resolver la paradoja o la aporía que crea el multiculturalismo, poniendo en evidencia que no es suficiente con cultivar la igualdad en la diferencia porque esto, a fin de cuentas, alimenta visiones esencialistas de las identidades y

60. Fidel Tubino, «Más allá de la discriminación positiva...», cit., p. 54.

61. Fidel Tubino, «Interculturalizando el multiculturalismo», en Centre D'informació i Documentació Internacionals a Barcelona, CIDOB (ed.), *Intercultural: Balances y Perspectivas*, Barcelona, 2002, p. 182.

62. *Ibid.*, pp. 184-185.

63. *Ibid.*, p. 185.

actitudes tradicionalistas en los miembros de las distintas culturas. Lo cual, a su vez, conduce, como se decía antes, al fortalecimiento de los prejuicios. O sea, para decirlo de manera positiva, la interculturalidad quiere promover más bien procesos de interacción dialógica entre las diferencias e identidades culturales, entendiendo por éstos procesos que incluyen, como parte sustantiva del diálogo, las condiciones contextuales socio-económicas bajo las cuales interactúan las culturas. Subrayo este aspecto porque en la concepción de Fidel Tubino la interculturalidad no es culturalista y por eso es crítica con un proceso de diálogo que haga abstracción de las condiciones materiales y legales dada. Afirma así, contra el multiculturalismo liberal, que no es suficiente con generar equidad formal de oportunidades. Pues debe buscarse además la realización histórica, material, de la justicia cultural, que es siempre también justicia distributiva en lo social, económico y político. En este sentido es reveladora la siguiente afirmación:

La disgloria cultural es el punto de partida, no la igualdad de condiciones. Los miembros de las culturas subalternas optan por el aprendizaje conspicuo de la lengua de la cultura hegemónica porque las lenguas subordinadas carecen de institucionalización social. El acceso al circuito laboral, a la esfera pública, a la administración de justicia, en una palabra, a la ciudadanía real, se encuentra mediatizado por el buen uso de la lengua y de la cultura societal hegemónica. Por ende, no es haciendo uso de sus derechos individuales y de sus libertades negativas que los miembros de las culturas subalternas desaprenden su lengua y cultura y se asimilan a la cultural societal del estado nacional<sup>64</sup>.

Pero por eso mismo hay que ir más allá de la llamada discriminación positiva multiculturalista y esbozar políticas interculturales que aseguren la real equidad interactiva en la diferencia<sup>65</sup>.

Y creo que ese «ir más allá» del multiculturalismo hay que entenderlo literalmente en la propuesta de Fidel Tubino, es decir, en el sentido de tomar como base las reivindicaciones del multiculturalismo para entonces potenciar la multiculturalidad por él liberada con políticas de interacción y de recíproca fecundización entre las identidades, que serían ya el camino hacia la realización del proyecto ético-

64. Fidel Tubino, «Más allá de la discriminación positiva...», cit., p. 69.

65. Cf. *ibid.*, p. 71; Liuba Kogan y Fidel Tubino, «Identidades culturales y políticas de reconocimiento», en María Heise (ed.), *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, 2001, pp. 53-62.

político intercultural. Es, si entiendo bien, lo que resume con el expresivo nombre de «interculturalizar el multiculturalismo»; título que refleja bien además el perfil específico de sus aportaciones en este campo. Es, en realidad, el nombre de un proyecto; de un programa de acción ético-política que «supera» el multiculturalismo al proponer como meta una verdadera transformación intercultural de la democracia, del estado e incluso del concepto de ciudadanía, sin olvidar que este proceso de interculturalización de todas las esferas públicas de la sociedad debe articularse en un nuevo pacto social<sup>66</sup>.

### 8. *Observación final*

Creo que la presentación de la obra de los autores y autoras que acabo de nombrar, pero también las anotaciones bibliográficas ofrecidas sobre otros filósofos o filósofas en cuyas aportaciones no he podido detenerme, conforman una base documental lo suficientemente sólida y representativa como para poder afirmar, sin mucho riesgo de equivocación, que en América Latina el giro de la filosofía hacia la interculturalidad es hoy una realidad palpable en muchos campos del quehacer filosófico.

No niego ni discuto que muchas de las aportaciones aducidas como testimonios de este cambio de rumbo de la filosofía en América Latina no pasan todavía de ser, como yo mismo he resaltado en mi presentación de las mismas, esbozos, líneas o pistas de trabajo que tienen aún mucho de programático y que adolecen incluso de claros vacíos, tanto en lo teórico como en lo práctico —algunos de ellos los señalaré más adelante en la parte final—. Con todo, me parece que son contribuciones que documentan realmente cómo la apertura constatada en el nivel de la obra de los que llamé representantes de los «grandes nombres» de la filosofía latinoamericana, se radicaliza y se concreta en un giro evidente hacia la interculturalidad; un giro que continúa la perspectiva abierta por la obra más reciente de los «grandes nombres», específicamente de Arturo A. Roig, Enrique Dussel y Luis Villoro; pero que al mismo tiempo la redimensiona al plantear el reto de la interculturalidad como el gran eje transversal para rearticular la teoría y la práctica del quehacer filosófico en América Latina. Y creo que el material aducido permite afirmar tam-

66. Cf. Fidel Tubino, «Interculturalizando el multiculturalismo», cit., especialmente pp. 186 ss.

bién que, a pesar de lo dicho sobre el carácter todavía programático de muchas de estas contribuciones, se trata de aportaciones que muestran que la transformación intercultural de la filosofía en América Latina no es un mero programa de futuro sino un proceso real que ya hace su camino.

Como complemento del panorama esbozado quiero añadir como nota suplementaria tres datos más que, en mi opinión, ayudan a enjuiciar todavía mejor lo que llamé antes «el estado actual» de la filosofía en América Latina y a calibrar el alcance real del giro intercultural.

Los dos primeros datos son indicaciones bibliográficas. Se trata, primero, del tomo del *Boletín de Filosofía*, coordinado y publicado por Ricardo Salas Astrain en tres volúmenes, donde se pueden encontrar numerosas aportaciones que, sin explicitarlo, están en sintonía con el nuevo espíritu de la interculturalidad<sup>67</sup>. Y, segundo, me refiero al dossier «La filosofía en Hispanoamérica», organizado y compilado por Hugo E. Biagini, donde igualmente muchas de las aportaciones transpiran la atmósfera intercultural<sup>68</sup>.

El tercer dato es una indicación que me sirve para confirmar el giro hacia lo intercultural específicamente en el campo del debate en encuentros internacionales e ilustrar así también su resonancia continental. Es el Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y de Filosofía Intercultural, organizado por Mario Teodoro Ramírez en la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» de la Universidad de Morelia en México, del 21 al 31 de agosto de 2002. Creo que el título de este congreso ahorra todo comentario<sup>69</sup>.

Por otra parte, obligado es señalar aquí que, como ya indicaba al comienzo de esta tercera parte, este explícito giro hacia lo intercultural se debe sobre todo al esfuerzo de autores y autoras cuya obra no es reconocida todavía como parte del *corpus* que se debe consultar para saber cuál es la agenda actual de la filosofía latinoamericana. Sin ser necesariamente una corriente marginal, carente de todo peso e influencia, hay que reconocer que, a pesar de los avances logrados, este grupo no ha conseguido aún una incidencia decisiva, ni a nivel

67. Cf. *Boletín de Filosofía* 9 (1997/1998): vol. 1: *Las disciplinas*; vol. 2: *Para un diagnóstico de las sociedades latinoamericanas*; vol. 3: *Para un diagnóstico de la cultura latinoamericana*.

68. Cf. *Cuadernos Hispanoamericanos* 627 (2002), «Dossier: La filosofía en Hispanoamérica», pp. 5-63.

69. Las ponencias y/o resúmenes de las mismas pueden verse en: <http://ramos.filos.umich.mx/congreso/congresointernacional.html>.

temático ni tampoco institucional o estructural, en lo que podríamos llamar la cultura oficial dominante de la filosofía latinoamericana.

Tiene su justificación entonces hablar de la interculturalidad o, mejor dicho, de la interculturalización del quehacer filosófico en América Latina en el sentido de una asignatura que tiene pendiente todavía la filosofía latinoamericana. Trabajar en la crítica, pero sobre todo en la transformación intercultural de la misma sigue siendo, pues, una tarea del momento. Por eso me permito ofrecer a continuación algunas perspectivas que podrían orientarnos en esta tarea, que para mí es una tarea que debemos asumir como un ejercicio de verdadero diálogo entre nosotros y de nosotros con toda nuestra diversidad.

## PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO Y ACCIÓN MANCOMUNADA

Aunque puntuales, las acotaciones críticas expuestas en el curso de este ensayo dejan claro que tanto la fáctica realidad multicultural de América Latina como el pujante tejido de relaciones interculturales entre sus culturas confrontan hoy el desarrollo presente y futuro de la filosofía latinoamericana con el reto de una transformación de sí misma que, además de radical y profunda, deberá ser pluralista. Ante este reto, me parece, no puede admitirse bajo ningún concepto el «cerrarse en banda» y conceder, en el mejor de los casos, solamente espacio para polémicas infecundas que ciertamente podrán entretenernos en tanto que ocasiones para escenificar ejercicios intelectuales y en las que inclusive se podrá gozar del espectáculo de los que brillen con sutiles argumentos y refinadas distinciones, como en las disputaciones de la escolástica decadente; pero que ahondan las diferencias entre nosotros y nos alejan de los desafíos reales que nos interpelan y que deberían convocarnos para que los enfrentemos con un espíritu de mancomunidad.

Este desafío, que debe ser visto también a la luz de los llamados cambios globales de hoy (y con ello me refiero ahora específicamente a las estrategias para imponer patrones globales en la producción y transmisión del saber y de la cultura), convierte el diálogo y la interacción entre los miembros de la inteligencia crítica de América Latina en un verdadero imperativo ético. Pues por lo que está en juego, que no son sólo nuestras teorías personales sino también, y acaso ante todo, nuestros posibles mundos compartidos, creo que tenemos la responsabilidad histórica de asumir ese reto como un desafío común.

Desde esta percepción de la situación he intentado formular mis acotaciones críticas como una convocatoria al diálogo y como un medio para promover la comunicación y la interacción entre la inteligencia crítica de América Latina, al menos en el campo de la filosofía y las áreas del saber más afines a ella. Por ello las respuestas de algunos de los autores aquí criticados, que se documentan en la segunda parte de este libro, son parte constitutiva del discurso, mejor dicho, del interdiscurso que procuramos impulsar mediante este trabajo. Pero por ello también, y apuntando ya al objetivo concreto de esta parte, he preferido «dar un término» a este ensayo no con una conclusión o reflexión final recapituladora de la crítica y su necesidad, sino con el esbozo de algunas pistas de trabajo que nos podrían ayudar a encontrarnos en un esfuerzo común y a trabajar mancomunadamente en favor de un quehacer filosófico más «con-forme» con las formas y contextos de Abya Yala. Apuntadas brevemente, ya que con ello no pretendo más que contribuir a impulsar acciones en común, serían las perspectivas siguientes:

1) En el importante ámbito de la tarea de la *historia de las ideas*, con la que se asocian tantos nombres significativos y tantas aportaciones de primer orden en la producción filosófica latinoamericana<sup>1</sup>, sería cuestión de ampliar su horizonte y continuar, precisamente en la línea abierta por Arturo A. Roig, recuperando las formas alternativas en que se ha expresado el pensamiento en América Latina.

Pero se trataría no sólo de una ampliación «interdisciplinar» que recupere, por ejemplo, las manifestaciones del pensamiento latinoamericano en el teatro, la música, la literatura o el cine, sino que significaría justamente ir más allá de los esquemas heredados del orden hegemónico del saber con sus tradicionales divisiones disciplinares, para abrir la búsqueda de ideas filosóficas en nuestra historia a las visiones y saberes que han transmitido *a su manera* otras tradiciones. Es abrir la búsqueda a lo que no podemos ver desde la historia escrita; es buscar desde el vacío de lo que se ha marginado y dejar que desde ese vacío las memorias hasta ahora sometidas al silencio participen en la reapropiación y reformulación de la historia de las ideas en América Latina.

Rehacer interculturalmente la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina significa, en este ámbito, trabajar por la manifesta-

1. Para la visión panorámica y evaluación crítica del desarrollo y significado de la historia de las ideas en América Latina ver Arturo A. Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, 1993.



ción de la interculturalidad en la historia intelectual del continente; trabajar por una apropiación interculturalizante del pasado o, para decirlo de una forma todavía más directa, empeñarse en la retransmisión de una historia plural que nos enseña que nuestros muertos son parte de la interculturalidad que nos constituye, aunque no lo reconocamos, y que debemos asumir.

Pero por esa razón no basta con darle un espacio a las memorias olvidadas en la historiografía vigente. Se trata, decía antes, de ampliar el horizonte de la historia de las ideas que se ha cultivado hasta el presente. Y ahora se comprende que con ello quiero denotar una tarea de redimensionamiento, y no de simple añadidura ni de suma. Redimensionar el horizonte es ampliarlo en el sentido de extenderlo hacia lo desconocido, hacia lo que su luz no ve ni sus oídos pueden escuchar. O sea, que no es «agregarle» algo más a lo que es su campo propio. Es rehacer sus medidas y dimensiones. En concreto, por tanto, se trataría de recrear el orden lógico y de sentido de la historia de las ideas escrita hasta ahora, es decir, descentrarla de la lógica dominante que ha ordenado sus espacios, sus tiempos, sus secuencias, sus ritmos de crecimiento y sus dinámicas de evaluación y de transmisión; que ha impuesto además la documentación textual escrita como ley canónica, y que, finalmente, ha hecho de ella justo una historia de las ideas del desarrollo de la cultura hegemónica.

Redimensionar el pasado o, mejor dicho, nuestra percepción del mismo es así entrar en un diálogo (¡que escucha!) con memorias que nos recuerdan que cada una de ellas es una historia propia; y que, en cuanto tal, nos interpelan con relatos que cuentan *alternativas* con las que pudimos trabajar y desde las cuales, por tanto, pudimos también generar una historia más plural y más compartida.

La tarea sería, en una palabra, impulsar con proyectos concretos la reconfiguración de la historia de las ideas desde todas esas historias alternativas que cuentan las memorias de las culturas de Abya Yala; y aprender también a trasmitirla como una encrucijada de visiones, esperanzas y procesos de vida (y de sentido) en busca de equivalencia y de equilibrio, esto es, sin recurrir de antemano a un «eje organizador».

Mas esta recuperación del pasado intelectual latinoamericano en clave intercultural, esta apropiación que, digamos, nos interculturaliza en y desde el pasado —que sería precisamente la tarea de una historia de las ideas redimensionada en sentido intercultural—, tendría que ser complementada con un esfuerzo semejante aplicado al momento actual.

De ahí:

2) En el ámbito de las *filosofías contextuales* creo que cabe señalar la necesidad de seguir fomentando su desarrollo, pero ahora acentuando su elaboración como expresiones de la diversidad cultural con la que convivimos de hecho hoy en nuestro presente. Me refiero aquí especialmente al desarrollo de filosofías contextuales indígenas y afroamericanas. Y si resalto que en el desarrollo de las mismas hay que cuidar sobre todo su articulación *actual*, entendiendo por ello que partan del «estado» presente de las tradiciones culturales en las que beben y que atiendan al esclarecimiento de ellas en los contextos mayores de este momento histórico, es porque creo que su aportación a la transformación intercultural de la filosofía en América Latina sólo será efectiva si no se desarrollan únicamente como testimonios de fuentes o tradiciones alternativas pasadas.

Estas filosofías contextuales, por tanto, no deberían ser (ni hacer) simplemente arqueología de la diversidad cultural de América Latina, sino que tendrían que desarrollarse desde la actualidad en la que están y como respuesta a ella, es decir, como expresiones de culturas vivas que dicen hoy su palabra y que, por ello, confrontan su presente con otra visión de sí mismo.

Si la nueva historia de las ideas debe ayudar a reconfigurar el tejido intercultural en el pasado, las filosofías contextuales, en tanto que se articulan precisamente desde los contextos actuales, deberían ser un instrumento para hacer manifiesta la diversidad cultural que, aunque todavía negada o «disimulada» en tantos aspectos, es constitutiva de los procesos históricos de hoy en América Latina. Con lo cual estarían contribuyendo al fomento del diálogo intercultural que América Latina tiene que entablar hoy consigo misma, y de manera muy particular en el ámbito del quehacer filosófico. Serían, en concreto, una aportación al diálogo hacia dentro que debe mantener y cultivar la filosofía latinoamericana si quiere de verdad que su rostro se transforme y sea el espejo de muchos rostros al mismo tiempo.

Los nombres y las aportaciones que he citado en el epígrafe 3 del capítulo tercero de este ensayo muestran que, felizmente, esta línea de trabajo dispone ya de una sólida base y que los esfuerzos se van multiplicando. Y las publicaciones más recientes de Carlos Lenkersdorf, por ejemplo, son una prueba más de este hecho<sup>2</sup>. Sin embargo hay que insistir en el fomento de estas filosofías contextuales y pro-

2. Cf. Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, 2002; y «Otras lenguas, otras cosmovisiones. Aprender de los indios», en Instituto para la Cooperación Internacional/Consejo de Educación de Adultos de América Latina (eds.), *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México, 2002, pp. 87-104.

mover su reconocimiento en los foros filosóficos establecidos, para que la cultura filosófica hegemónica en América Latina vaya perdiendo hegemonía, pero ganando en carácter nuestroamericano; es decir, para que acepte el principio del mutuo aprendizaje y se abra a un proceso de transformación por interacción cultural.

3) En el *nivel institucional* habría que fortalecer la crítica de las instituciones educativas y culturales apuntada, entre otros, por Luis Villoro, Dina V. Picotti y Fidel Tubino, y hacer patente con ella cómo, concretamente en el ámbito filosófico, las facultades de filosofía en América Latina son reflejo de la cultura hegemónica y apuntalan, con las metodologías que transmiten y los contenidos que enseñan, la hegemonía cada vez más monocultural de la cultura (filosófica) dominante. Son así lugares de exclusión y de desprecio de las voces de las tradiciones de los pueblos amerindios y afroamericanos, y también de las formas del pensamiento de las nuevas culturas populares mestizas.

La tarea consistiría, pues, al menos en un primer momento, en concertar, apoyados en los resultados de la reorientación intercultural de la historia de las ideas así como en la elaboración de filosofías contextuales indígenas, afroamericanas y populares, un plan y una estrategia de trabajo encaminados a cambiar los programas de estudio reivindicando justamente la interculturalización de la enseñanza de la filosofía en las facultades de filosofía de América Latina. Lo cual implicaría también un cambio en el plano de los criterios de reconocimiento académico y de la llamada «excelencia académica». Pues a nadie se le escapa que precisamente en este plano la cultura filosófica hegemónica en América Latina es copia de la cultura académica europeo-norteamericana y que la imitación esclava de las pautas de dicha cultura académica como los únicos criterios universales de acreditación es uno de sus «argumentos» más fuertes para justificar la marginación de formas alternativas de reconocimiento.

La interculturalización de los contenidos debería, por tanto, ir acompañada de una interculturalización de los criterios de reconocimiento y de acreditación.

Estos dos aspectos, me parece, podrían ser el eje central de una crítica intercultural de las instituciones oficiales de enseñanza de la filosofía en América Latina.

Pero acaso sería conveniente también, en un segundo momento, ir más allá de la crítica intercultural de las instituciones de enseñanza de la cultura hegemónica y comenzar a fundar centros alternativos de reflexión y de comunicación filosóficas que correspondan en sus formas de transmisión, de generación y de aplicación del saber, pero

también en sus formas de reconocimiento y de acreditación, o la diversidad cultural de América Latina, y que sean lugares de real interacción entre las tradiciones educativas operantes en esa diversidad cuya riqueza todavía no se ha sabido aprovechar en beneficio del equilibrio cultural del continente<sup>3</sup>.

4) En un nivel más concreto, y con ello vuelvo a un punto antes aludido, las tres tareas o perspectivas de trabajo apuntadas hasta ahora conllevarían una cuarta vía de acción que consistiría en trabajar por *relativizar el peso de la cultura del texto escrito* en la práctica de la filosofía en América Latina. De este modo se crearían los vacíos necesarios para redimensionar la cultura filosófica hegemónica en América Latina, de la cual —no se olvide— la filosofía latinoamericana es en buena medida todavía parte, con los relatos de las culturas orales y sus formas específicas de generar y transmitir pensamiento para la vida de la comunidad.

5) En otro ámbito, también específico, las pistas de trabajo propuestas suponen una clara opción por cultivar activamente el *aprendizaje de lenguas de los pueblos autóctonos*. Esto me parece ser particularmente importante. Pues, además de ser imprescindible para quebrar el monopolio lingüístico que ejercen el español y el portugués en la creación, trasmisión y difusión de filosofía en América Latina, es la base para mejorar substancialmente la calidad del diálogo intercultural entre todas las tradiciones de pensamiento que con-

3. En esta línea de trabajo habría que aprovechar y tomar en serio para la recontextualización del quehacer filosófico en nuestra América, además de la iniciativa citada en la nota 25 del capítulo anterior, las experiencias pioneras de la Universidad Andina Simón Bolívar (que tiene su sede central en Sucre, Bolivia, y otras sedes nacionales en Quito, Ecuador, y en Caracas, Venezuela), de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), fundada formalmente en diciembre de 2001 en Mochicahui (Sinaloa) y, sobre todo, de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI), fundada en el año 2000 por el movimiento indígena de Ecuador. Cf. ICCI (ed.), «La Universidad Intercultural»: *Boletín ICCI-Rimay* 19 (2000), pp. 4-9. Ver también: <http://icci.nativeweb.org>. Para el análisis de exigencias y desafíos interculturales en el campo de la educación cabe remitir además, entre otros, a los estudios de Xavier Albó, *Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*, La Paz, 1999; Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas (ed.), *Diversidad cultural y procesos educativos*, La Paz, 1998; Juan Godenzi, *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, Cuzco, 1996; Catherine Walsh, *La interculturalidad en la educación*, Lima, 2001; y Madeleine Zúñiga y Juan Ansión, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima, 1997.

figuran hoy el rostro multicolor de Abya Yala. La filosofía, que llamaríamos a justo título «nuestra», aprendería así a conocer y a decir los «nombres propios» de las cosas pluralmente, y nos enseñaría, a cada uno de los que nos identificamos con una determinada tradición, a revisar nuestros «nombres propios» particulares a la luz de las lenguas con que los otros los nombran.

6) En otro nivel, y por entender que el diálogo intercultural hacia adentro que debe impulsar América Latina no termina en sus fronteras geográfico-políticas, indicaría como otro campo para la acción mancomunada el *desarrollo sistemático del intercambio y del diálogo con el «pensamiento latino»* que se elabora desde la experiencia socio-cultural de las comunidades latinoamericanas como población migrante en el contexto de los Estados Unidos de América. De este, sin duda, vasto campo que indico con el nombre genérico de «pensamiento latino», me permito apuntar aquí explícitamente tres sectores específicos. Y debo advertir que ello no quiere significar ninguna valoración, aunque sí una preferencia; y que ésta se explica por la mayor afinidad y/o cercanía de los mismos con los planteamientos del movimiento latinoamericano por un filosofar intercultural. De modo que su mención expresa aquí debe entenderse como una forma de ilustrar concretamente mi propuesta de intensificar el diálogo con el «pensamiento latino» en los Estados Unidos de América, destacando precisamente aquellas áreas que por sus metodologías y sus campos de investigación presentan las mejores condiciones para la interacción y la mancomunicación de esfuerzos.

Pienso primero, por razones obvias, en el «pensamiento latino» consciente y explícitamente filosófico; es decir, en el pensamiento de filósofos latinoamericanos emigrados, criados o incluso nacidos en los Estados Unidos de América, que han conservado la vinculación y la comunicación con su horizonte cultural de origen y que, desde esa experiencia de frontera, se han planteado, entre otras, la cuestión de la identidad cultural latinoamericana, de los procesos de transformación identitaria, de la autenticidad cultural de la filosofía, etc. Entre los muchos nombres que se podrían citar aquí como casos ilustrativos, remito en concreto a la obra de Jorge J. E. Gracia<sup>4</sup>,

4. Cf. Jorge J. E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, 1998; «Hispanic/Latino Culture in the US: Foreigners in Our Own

Mario Sáenz<sup>5</sup> y Ofelia Schutte<sup>6</sup>. Y, aunque en otro nivel, obligado es también mencionar el nombre de José Luis Gómez-Martínez, de origen español, pero que ha sido, y es todavía en parte, el animador de iniciativas importantes para la difusión, la comunicación y el fomento del pensamiento hispano/latino en los Estados Unidos de América, cuales son, por ejemplo, la revista *Los Ensayistas. Boletín informativo*, fundada en 1976, y que desde 1985 hasta 1990 se publicó bajo el nuevo título de *Los Ensayistas. Georgia Series on Hispanic Thought*, con un total de 29 números; el *Anuario Bibliográfico. Historia del Pensamiento Ibero e Iberoamericano*, publicado de 1986 a 1992 (también por el Center for Latin American Studies at the University of Georgia), y el gran proyecto en internet «Ensayo Hispánico» con secciones sobre pensadores iberoamericanos, crítica y creación teórica, así como con una antología de textos (cf. <http://www.ensayo.rom.uga.edu>). Sin olvidar, naturalmente, sus aportaciones propias<sup>7</sup>.

La segunda área que deseo destacar es el pensamiento latino que

Land», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation*, Frankfurt a.M., 2001, pp. 94-112; *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*, London, 2002; y como editor o coeditor: *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, 1983; *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, New York, 1986; y *Philosophy and Literature in Latin America*, New York, 1989.

5. Cf. Mario Sáenz, *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*, New York, 1999; y como editor: *Latin American Perspectives on Globalization. Ethics, Politics, and Alternative Visions*, New York/Oxford, 2002.

6. Cf. Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, New York, 1993; y sus estudios «Toward an understanding of Latin American Philosophy»: *Philosophy Today* 31 (1987), pp. 21-34; «Philosophy and Feminism in Latin America: Perspectives on Gender Identity and Culture»: *The Philosophical Forum* 20 (1988-1989), pp. 62-84; «The Master-Slave Dialectic in Latin America: The Social Criticism of Zea, Freire and Roig»: *The Owl of Minerva* 1 (1990), pp. 5-18; «Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics»: *The Philosophical Forum* 3 (1991), pp. 41-68; «Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Thought in North-South Dialogue»: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 2 (1998), pp. 53-72; y «Feminism and Globalization Processes in Latin America», en Mario Sáenz (ed.), *Latin American Perspectives on Globalization*, cit., pp. 185-199.

7. Ver, por ejemplo: José Luis Gómez-Martínez, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en América*, Madrid, 1995; *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, 1999; y, como coordinador, *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*, Madrid, 1996.

se identifica a sí mismo como «teología hispana» y/o «teología latino/a», precisamente porque se articula como una reflexión teológica contextual a partir de la especial situación social, económica, política, cultural y religiosa de las comunidades creyentes del pueblo latinoamericano en su vida cotidiana dentro de las estructuras de la sociedad estadounidense. Este pensamiento teológico latino me parece que constituye, en efecto, otro de los interlocutores fundamentales para continuar adelantando por el camino de la realización del programa que aquí se propone. Pues, además de contar ya con un desarrollo teórico considerable en el que se pueden distinguir incluso posiciones con perfiles propios, es una corriente de pensamiento que desde sus comienzos explícitos asume su especial situación de ser un pensamiento bicultural e intercontextual<sup>8</sup>; y que, a partir de esta clara conciencia del estar entre fronteras, ha sabido repensar, entre otros, el problema del mestizaje<sup>9</sup>. Pero decisivo sea acaso, al menos en el marco del propósito de este ensayo, que esta «teología U.S. latina», como suelen llamar muchos de sus sujetos a esta área del pensamiento latino, está entre los movimientos pioneros de la interculturalidad y del diálogo interreligioso, como muestran muchos de los trabajos de varios de sus representantes<sup>10</sup>.

Evidentemente, como muestran ya las notas aportadas, serían también muchos los nombres que se podrían citar como actores del «pensamiento latino» estadounidense en esta área teológica. Pero, como en el caso anterior, tengo que limitarme aquí también a nombrar unos pocos ejemplos representativos. Son los nombres siguientes:

8. Cf. Allan Figueroa Deck (ed.), *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, New York, 1992.

9. A título de ejemplo remito a: Arturo J. Bañuelas (ed.), *Mestizo Christianity: Theology from the Latino Perspective*, New York, 1995; Virgilio P. Elizondo, *Mestizaje: The Dialectic of Birth and Gospel*, San Antonio, 1978; «Mestizaje as a Locus of Theological Reflection», en Arturo J. Bañuelas (ed.), *op. cit.*, pp. 7-27; Roberto Goizueta, «U.S. Hispanic Mestizaje and Theological Method», en Dieter Mieth y Lisa Sowle Cahill, *Migrants and Refugees*, New York, 1993, pp. 22-30; y Fernando Segovia, «Two Places and No Place on Which to Stand: Mixture and Otherness in Hispanic American Theology»: *Listening: Journal of Religion and Culture* 1 (1992), pp. 26-40.

10. Ver, por ejemplo, los estudios de Virgilio P. Elizondo, «Condiciones y criterios para un diálogo teológico intercultural»: *Concilium* 191 (1984), pp. 41-51; y de Orlando Espín, «Hacia una teología de Palma Sola»: *Estudios Sociales* 50 (1980), pp. 53-68; *Evangelización y religiones negras*, Rio de Janeiro, 1985; e «Iroko e Ará-kolé: Comentario exegético a um mito iorubá-lucumi»: *Perspectiva Teológica* 18 (1986), pp. 29-61.

tes: María Pilar Aquino<sup>11</sup>, Virgilio P. Elizondo<sup>12</sup>, Orlando Espín<sup>13</sup>, Roberto Goizueta<sup>14</sup> y Ada-María Isasi-Díaz<sup>15</sup>.

El tercer sector al que quiero referirme aquí de manera expresa es el pensamiento transdisciplinar, por llamarlo de alguna forma, que, sobre todo a partir del giro teórico postcolonial a principios de la década de los años noventa, se viene desarrollando en el seno del llama-

11. Cf. María Pilar Aquino, «Perspectives on a Latina's Feminist Liberation Theology», en Allan Figueroa Desk (ed.), *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, New York, 1992, pp. 23-40; *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, New York, 1993; «Directions and Foundations of Hispanic/Latino Theology: Toward a Mestiza Theology of Liberation»: *Journal of Hispanic/Latino Theology* 1 (1993), pp. 5-21; y sobre todo su estudio precursor: «Método teológico en la Teología U.S. Latina. Hacia una teología intercultural para el tercer milenio»: *Voces* 20 (2002), pp. 101-154.

12. Además de los trabajos ya citados, ver también: Virgilio P. Elizondo, *Christianity and Culture*, Indiana, 1975; *La Morenita: Evangelizer of the Americas*, San Antonio, 1980; *Galilean Journey: The Mexican American Promise*, New York, 1983; *The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet*, New York, 1988; «The New Humanity of the Americas», en Leonardo Boff y Virgilio P. Elizondo (eds.), *1492-1992: The Voice of the Victims*, New York, 1992, pp. 141-147; y *Guadalupe: Mother of the New Creation*, New York, 1997.

13. Además de los trabajos ya citados, ver también: Orlando Espín, «Religiosidad popular: un aporte para su definición y hermenéutica»: *Estudios Sociales* 58 (1984), pp. 41-56; «Tradition and Popular Religion: An Understanding of the *Sensus Fidei*», en Allan Figueroa Desk (ed.), *op. cit.*, pp. 62-87; «Popular Religion as an Epistemology (of Suffering)»: *Journal of Hispanic/Latino Theology* 2 (1994), pp. 55-78; *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism*, New York 1997, «Immigration, Territory and Globalization: Theological Reflections»: *Journal of Hispanic/Latino Theology* 3 (2000), pp. 45-53; y como editor, con Miguel H. Díaz, *From the Heart of Our People. Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*, New York, 1999.

14. Además de los trabajos ya citados, ver también: Roberto Goizueta, «Nosotros: Toward a U.S. Hispanic Anthropology»: *Listening: Journal of Religion and Culture* 1 (1992), pp. 55-69; «U.S. Hispanic Theology and The Challenge of Pluralism», en Allan Figueroa Desk (ed.), *op. cit.*, pp. 1-22; «Rediscovering Praxis: The Significance of U.S. Hispanic Experience for Theological Method», en Roberto Goizueta (ed.), *We Are a People! Initiatives in Hispanic American Theology*, Minneapolis, 1992; «La Raza Cósmica? The Vision of José Vasconcelos»: *Journal of Hispanic/Latino Theology* 2 (1994), pp. 5-27; y *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, New York, 1995.

15. Cf. Ada-María Isasi-Díaz, «Toward an Understanding of Feminismo Hispano in the USA», en Barbara Hilkert, Christine Gudorf y Mary D. Pellauer (eds.), *Women's Consciousness, Women's Conscience: A Reader in Feminist Ethics*, Minneapolis, 1985, pp. 51-61; «Mujerista Theology's Method: A Liberative Praxis, a Way of Life»: *Listening: Journal of Religion and Culture* 1 (1992), pp. 41-54; *En la lucha/In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis, 1993; y *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*, New York, 1996.



do nuevo latinoamericanismo estadounidense y, más concretamente, por miembros del «Latin American Subaltern Studies Group». Pues, a mi modo de ver, este sector del «pensamiento latino» —en su sentido genérico más amplio, por supuesto— está haciendo aportaciones que pueden resultar de decisiva relevancia para una mejor recontextualización del enfoque intercultural así como también para un mejor posicionamiento del mismo en la lucha epistémica por una reorganización de los saberes de la humanidad que deje atrás, por fin, las consecuencias y hábitos de las herencias coloniales, del tipo que sean.

Sin poder entrar en detalle, cabe destacar en este contexto, como simple ilustración de la importancia de intensificar el diálogo con este movimiento<sup>16</sup>, las aportaciones de sus miembros al desarrollo de epistemologías fronterizas, a la radicalización de la crítica del eurocentrismo, a la superación del paradigma de la escritura y del texto escrito como criterios de «calidad» o «superioridad» cultural y/o científica, a la formulación de la geopolítica del conocimiento desde América Latina o a la elaboración de categorías contextuales en y desde la experiencia de la frontera.

De entre los muchos nombres que se podrían citar en relación con dichas aportaciones, escojo ahora solamente algunos de los que considero más significativos: Fernando Coronil<sup>17</sup>, Alberto Moreiras<sup>18</sup>,

16. Que el intercambio con pensadores en América Latina ya está en marcha lo muestran, entre otras, estas publicaciones: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, 1998; Eduardo Devés Valdés, «Estudios culturales y pensamiento latinoamericano»: *Cuadernos Hispanoamericanos* 627 (2002), pp. 15-21; Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo*, 1. *Cambios en el saber académico*; 2. *Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, 1996; y Enrique Dussel, «La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano», en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, 2001, pp. 435-452.

17. Cf. Fernando Coronil, «Discovering America Again: The Politics of Selfhood in the Age of Post-Colonial Empires»: *Dispositio* 14 (1989), pp. 315-331; «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas», en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina*, cit., pp. 121-146; *The Magical State. Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, 1997; «Towards a critique of globalcentrism: Speculations on capitalism's nature»: *Public Culture* 12 (2000), pp. 351-374; y «La naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo», en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, 2000, pp. 87-112.

18. Cf. Alberto Moreiras, «Epistemología tenue (sobre el Latino-americanismo)»: *Revista de Crítica Cultural* 10 (1995), pp. 23-36; «The Aura of Testimonio», en Georg M. Gugelberger (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Durham, 1996, pp. 192-224; «Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo or-

Ileana Rodríguez<sup>19</sup> y (sobre todo) el de Walter D. Mignolo, cuya obra me parece particularmente substancial para potenciar el debate intercultural actual en el decisivo terreno de las epistemologías que condicionan nuestros modos de saber, de aprender, de producir y de transmitir conocimiento. Por ello se me permitirá detenerme brevemente en su propuesta.

En el proyecto de trabajo que propone y lleva a cabo Walter D. Mignolo es notable, por una parte, la similitud de la perspectiva crítica desde la que lo elabora, así como la convergencia de la finalidad a la que apunta, con los planteamientos del movimiento de la filosofía intercultural en general<sup>20</sup>. Esto indudablemente facilita el diálogo con su proyecto. Pero lo que de verdad hace necesario el intercambio con su propuesta en el marco de un programa de transformación intercultural de la filosofía en América Latina es que, por otra parte —y éste es el aspecto que me interesa subrayar ahora—, en su proyecto se desarrollan perspectivas de análisis político-cultural y epistemológico que complementan la reflexión intercultural, es más, que la fecundan y la pueden ayudar a evitar tentaciones culturalistas.

En este nivel pienso concretamente en su contribución a la fundamentación y explicitación de la teoría sobre los supuestos geopolíticos del conocimiento así como en la consiguiente crítica de la hegemonía epistémica occidental, pero también en las pistas que abre de cara a la articulación de conocimientos contextuales en frontera<sup>21</sup>.

den», en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina*, cit., pp. 59-83; *Tercer espacio: Literatura y duelo en América Latina*, Santiago de Chile, 1999; y *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham, 2001.

19. Cf. Ileana Rodríguez, *House/Garden/Nation: Representations of Space, Ethnicity, and Gender in Transitional Post-Colonial Literatures by Women*, Durham, 1994; *Women, Guerrillas and Love: Understanding War in Central America*, Minneapolis, 1996; «Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante», en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina*, cit., pp. 101-120; (con Marc Zimmermann), *Process of Unity in Caribbean Society: Ideology and Literature*, Minneapolis, 1993; (como editora), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, 2001; *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*, Amsterdam, 2001; y *Cánones literarios masculinos y relecturas transculturales*, Barcelona, 2001.

20. Para una visión panorámica sobre la historia y desarrollo actual de este movimiento ver: Raúl Fornet-Betancourt, «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural»: *Diálogo Filosófico* 51 (2001), pp. 411-426.

21. Cf. Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge's, and Border Thinking*, Princeton, 2000; (como editor), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: eurocentrismo y filosofía de la liberación en el debate*

Mas el diálogo con Walter D. Mignolo es también importante en el nivel donde su proyecto analiza expresamente cuestiones cuya discusión crítica se plantea la filosofía intercultural con igual claridad y fuerza. Y esto no sólo debido a un argumento de «razón estratégica», a saber, el interés en mancomunar los esfuerzos críticos ante la hegemonía imperial, sino también, y sobre todo, debido a las exigencias propias de un estilo de pensar honesto y abierto al enriquecimiento mutuo.

En este otro nivel pienso, por ejemplo, en sus aportaciones a la descolonización de las memorias culturales, a la crítica de la sacralización de la escritura y de la cultura y/o ciencia textual (en sentido occidental hegemónico) así como a la revalorización de las tradiciones orales y otras formas de saber alternativo en y desde lo que él llama la diferencia colonial<sup>22</sup>. Sin olvidar, naturalmente, sus esfuerzos por hacer ver la necesidad de practicar la interculturalidad desde su enraizamiento en los movimientos sociales indígenas y afroamericanos<sup>23</sup>.

7) Por último quisiera dejar anotada otra tarea que entiendo como complementaria de la anterior, a saber, la de impulsar al mismo tiempo el *diálogo con las formas de filosofar, pasadas y presentes, de África, Asia, Oceanía y la Europa «reducida»* por los excesos de su propia modernidad capitalista<sup>24</sup>, para que por ese intercambio a esca-

*intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, 2001; y «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en Catherine Walsh, Freya Schiw y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, 2002, pp. 215-244.

22. Cf. Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Michigan, 1995; «Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World», en Elisabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo (eds.), *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, 1994, pp. 220-270.

23. Cf. Walter D. Mignolo, «Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista», en Catherine Walsh, Freya Schiw y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales*, cit., pp. 17-44. En este texto se encuentra un buen resumen de sus posiciones. Para ello ver también sus trabajos «Herencias coloniales y teorías postcoloniales», en Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo*, cit., pp. 99-136; «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*, cit., pp. 31-58; y «Globalization and the Borders of Latinity», en Mario Sáenz (ed.), *Latin American Perspectives on Globalization*, cit., pp. 77-101.

24. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M., 2002.

la mundial entre tradiciones y prácticas de saberes alternativos las filosofías de nuestra América sean una fuerza más de los procesos de intermundialización por los que se busca precisamente el equilibrio epistemológico y social que es necesario en el mundo para que la historia de la humanidad pueda convertirse en una escuela abierta de recíproca capacitación intercultural.

## II

# PROFUNDIZANDO EL DIÁLOGO Y LA INTERACCIÓN: RESPUESTAS



TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD  
(INTERPRETACIÓN DESDE  
LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN)

*Enrique Dussel*

1. *En búsqueda de la propia identidad. Del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista*

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada segunda guerra mundial, en la década de los años cincuenta. Para nosotros no había en la Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la «cultura occidental». Por ello ciertos juicios tajantes posteriores son propios de alguien que se opone a sí mismo.

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos, a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos<sup>1</sup>. Además el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. Ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina. Es difícil

1. Nuestra provincia de Mendoza (Argentina), es verdad, era un último territorio en el sur del Imperio inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un «puente del inca» y «caminos del inca» que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4.500 metros sobre el nivel del mar. Véanse aspectos biográfico-filosóficos de mis experiencias generacionales en «Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)», en mi obra *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (México), 1993, pp. 138-140; y los §§ 1-3 del artículo «En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)», en el número dedicado a mi pensamiento de la revista *Anthropos* (Barcelona), 180 (1998), pp. 14-19.

hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea (y en ese tiempo, en Argentina, aún sin ninguna referencia a Estados Unidos). Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica (no así en México, Centro América o el Caribe hispánico, francés o británico).

En filosofía de la cultura se hacía referencia a Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A. L. Kroeber, Ortega y Gasset o F. Braudel, y después a William McNeill. Pero siempre para comprender el fenómeno griego (con las célebres obras tales como la *Paideia* o el *Aristóteles* de W. Jaeger), la disputa en torno a la Edad Media (desde la revalorización autorizada de Étienne Gilson) y el sentido de la cultura occidental (europea) como contexto para comprender la filosofía moderna y contemporánea. Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler era las figuras señeras. Era una visión sustancialista de las culturas, sin fisuras, cronológica del Este hacia el Oeste como lo exigía la visión hegeliana de la historia universal.

Con mi viaje a Europa —en mi caso en 1957, cruzando el Atlántico en barco— nos descubríamos «latinoamericanos» o no ya «europeos» desde que desembarcamos en Lisboa o Barcelona. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por ello, el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: «¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?». No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha «identidad»; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial.

Tanto en España como en Israel (donde estuve desde 1957 a 1961, buscando siempre la respuesta a la pregunta por «lo latinoamericano») mis estudios se encaminaban al desafío de un tal cuestionamiento. El modelo teórico de cultura seguirá siendo inevitablemente el mismo por muchos años todavía. El impacto de Paul Ricoeur en sus clases a las que asistía en La Sorbona, su artículo tantas veces referido de «Civilización universal y cultura nacional»<sup>2</sup>, respondía al modelo sustancialista, y en el fondo eurocéntrico. Aunque «civilización» no tenía ya la significación spengleriana del momento decadente.

2. Publicado en *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-288. Se había publicado en 1961 en la revista *Esprit* (Paris) en octubre. La diferenciación entre el nivel «civilización», más bien en referencia a los instrumentos (técnicos, científicos o políticos), de la «cultura» indica lo que hoy denominaría una «falacia desarrollista», al no advertir que todo sistema instrumental (en especial el político, pero igualmente el económico) ya es «cultural».



te de una cultura, sino que denotaba más bien las estructuras universales y técnicas del progreso humano-instrumental en su conjunto (cuyo actor principal durante los últimos siglos había sido Occidente), la «cultura» era el contenido valorativo-mítico de una nación (o conjunto de ellas). Éste fue el primer modelo que utilizamos para situar a América Latina en esos años.

Con esta visión «culturalista» inicié mis primeras interpretaciones de América Latina, queriéndole encontrar su «lugar» en la historia universal (*à la* Toynbee), y discerniendo niveles de profundidad, inspirado principalmente en el nombrado P. Ricoeur, pero igualmente en Max Weber, Pitrim Sorokin, K. Jaspers, W. Sombart, etcétera.

Organizamos una «Semana Latinoamericana» en diciembre de 1964, con estudiantes latinoamericanos que estudiaban en varios países europeos. Fue una experiencia fundacional. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart y muchos otros intelectuales, incluyendo P. Ricoeur<sup>3</sup>, expusieron su visión sobre el asunto. El tema fue la «toma de conciencia» (*prise de conscience*) de la existencia de una cultura latinoamericana. Rafael Brown Menéndez o Natalio Botana se oponían a la existencia de un tal concepto.

En el mismo año, publicaba un artículo en la revista de Ortega y Gasset de Madrid<sup>4</sup>, que se oponía a las «reducciones historicistas» de nuestra realidad latinoamericana. Contra el revolucionario, que lucha por el «comienzo» de la historia en el futuro; contra el liberal que mistifica la emancipación nacional contra España al comienzo del siglo XIX; contra los conservadores que por su parte mistifican el esplendor de la época colonial; contra los indigenistas que niegan todo lo posterior a las grandes culturas amerindias, proponía la necesidad de reconstruir en su integridad, y desde el marco de la historia mundial, la identidad histórica de América Latina.

Respondían estos trabajos filosóficos a un período de investigación histórica-empírica (de 1963 en adelante) paralela (por una beca de la que disfruté en Maguncia durante varios años) en vista de una

3. Los trabajos se publicaron en *Esprit* 7-8 (1965). Presenté un trabajo sobre «Chrétientés latino-américaines», pp. 2-20, que apareció posteriormente en polaco: «Społeczności Chrześcijańskie Ameryki Łacynskiej»: *Znak Miesięcznik* (Krakow), XIX (1967), pp. 1.244-1.260.

4. «Iberoamérica en la historia universal»: *Revista de Occidente* 25 (1965), pp. 85-95. En este momento ya había prácticamente escrito dos libros: *El humanismo helénico* (1961) y *El humanismo semita* (1964), y tenía los materiales que aparecerán con el título de *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1968). Había hecho una reconstrucción creadora de lo que llamaba la «protohistoria» latinoamericana, la de Cristóbal Colón o Hernán Cortés.

tesis de historia hispanoamericana que defendí en La Sorbona (París) en 1967<sup>5</sup>.

Un curso de Historia de la Cultura en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) —durante cuatro meses de febril trabajo, de agosto a diciembre de 1966, ya que dejando Maguncia en Alemania regresaba a fin de ese año nuevamente a Europa (mi primer viaje en avión sobre el Atlántico) para defender la segunda tesis doctoral en febrero de 1967 en París— me dio la oportunidad de tener ante mi vista una visión panorámica de la «historia mundial» (a la manera de Hegel o Toynbee), donde por medio de una reconstrucción («destrucción» heideggeriana) intentaba siempre ir «situando» (la *location*) a América Latina. En ese curso, «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal»<sup>6</sup>, se intentaba elaborar una historia de las culturas a partir del «núcleo ético-mítico» (*noyau éthico-mythique* de P. Ricoeur) de cada una de ellas. Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los «contenidos» últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la estructura ético-política de cada una de ellas. Se pasa muy pronto a teorizar el diálogo, sin conocer en concreto los temas posibles de un tal diálogo. Por ello, ese *Curso de 1966*, con una extensa introducción metodológica, y con una descripción mínima de las «grandes culturas» (teniendo en cuenta, criticando e integrando las visiones de Hegel, N. Danilevsky, W. Dilthey, Spengler, Alfred Weber, K. Jaspers, A. Toynbee, Teilhard de Chardin y muchos otros, y en referencia a las más importantes historias mundiales de ese momento), me permitió «situar», como he dicho, a América Latina en el proceso del desarrollo de la humanidad desde su origen

5. A diferencia de muchos que hablan de la cultura, y de la cultura latinoamericana en particular, tuve la oportunidad durante cuatro años de permanecer largos meses en el Archivo General de Indias de Sevilla, de estudiar las obras fundamentales históricas para la comprensión científico-positiva del siglo XVI latinoamericano, el comienzo de la época colonial, lo que llenó mi cerebro de una cantidad impresionante de referencias concretas de todo el continente latinoamericano (desde la California mexicana hasta el sur de Chile, ya que me interné igualmente en los siglos XVII y XVIII). Para mí, hablar de «cultura latinoamericana» eran referencias a pueblos indígenas, luchas de conquista, procesos de adoctrinamientos, fundación de ciudades, de «reducciones», de cabildos, concilios provinciales, sínodos diocesanos, diezmos de las haciendas, pago de las minas, etc. Nueve tomos publicados entre 1969-1971 sobre *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, CIDOC, Cuernavaca.

6. Editado en rotaprint por la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), gran formato, 265 pp. Se publica por primera vez en el CD titulado *Obra filológica de Enrique Dussel (1963-2002)*, pedidos por e-mail a: <dussamb@servidor.unam.mx>.

(desde la especie *homo*), pasando por el paleolítico y neolítico, hasta el tiempo de la invasión de América por parte de Occidente<sup>7</sup>. Desde Mesopotamia y Egipto, hasta la India y China, cruzando el Pacífico, se encuentran las grandes culturas neolíticas americanas (una vertiente de la «proto-historia» latinoamericana). El enfrentamiento entre pueblos sedentarios agrícolas con los indoeuropeos de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de éstos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en principio), me daba una clave de la historia del «núcleo ético-mítico» que, pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la Península ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra «proto-historia latinoamericana»).

En marzo de 1967, retornando a Latinoamérica, cuando el barco pasó por Barcelona, el editor de Nova Terra me entregó en mano mi primer libro: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. En esta obra se veía plasmada una filosofía de la cultura en el nivel religioso de nuestro continente cultural. Esta pequeña obra «hará historia», porque se trataba de la primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de la historia mundial de las culturas. En la tradición historiográfica la cuestión se formulaba así: «¿Cuáles fueron las relaciones de Iglesia y Estado?». Ahora en cambio se definía: «*Choque* entre culturas y situación de la Iglesia»<sup>8</sup>. La crisis de la emancipación contra España (en torno al 1810) se la describía como «el pasaje de un *modelo de cristiandad* al de una sociedad *pluralista y profana*». Era ya una *nueva historia cultural* de América Latina (no sólo de la Iglesia), no ya eurocéntrica, pero todavía «desarrollista».

Por ello en la *conferencia programática* que pronuncié el 25 de mayo de 1967: «Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional»<sup>9</sup> —en la misma Universidad del Nordeste— era como un *Manifiesto*, una «toma de conciencia generacional». Releyéndola encuen-

7. En ese curso dejé en realidad fuera de consideración a la Europa latino-germánica, que sólo estudié hasta el siglo v.

8. Incluida en un libro editado en 1972 bajo el título *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, pp. 56 ss.

9. Apareció por primera vez con ese título en *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), pp. 7-40. Este artículo ha sido recopilado, junto a otros, en portugués (no existe de esa colección antológica una edición española) en un libro con el título de *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, São Paulo, 1997, el último de ellos en pp. 25-63. Antes lo había incluido, algo modificado, en *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1492-1972*, Barcelona, 1972, pp. 29-47.

tro en ella bosquejados muchos aspectos que, de una u otra manera, serán modificados o ampliados durante más de treinta años.

En septiembre de ese mismo año comenzaban mis cursos semestrales en un Instituto fundado en Quito (Ecuador), donde ante la presencia de más de ochenta participantes adultos de casi todos los países latinoamericanos (incluyendo el Caribe y los «latinos» de Estados Unidos), podía exponer esta nueva visión reconstructiva de la historia de la cultura latinoamericana en toda su amplitud. La impresión que causaba en la audiencia era inmensa, profunda, desquiciante para unos, de esperanza en una nueva época interpretativa al final para todos<sup>10</sup>. En un curso dictado en Buenos Aires en 1969<sup>11</sup>, iniciaba con «Para una filosofía de la cultura»<sup>12</sup>, cuestión que culminaba con un párrafo titulado «Toma de conciencia de América Latina», y se escuchaba como un grito generacional:

Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida<sup>13</sup>.

Ya como profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), vertí de manera estrictamente filosófica dicha reconstrucción histórica. Se trata de una trilogía, en un nivel antropológico (en cuestiones tales como la conceptualización del alma-cuerpo e inmortalidad del alma; o carne-espíritu, persona, resurrección, etc.), siempre teniendo en cuenta la cuestión de los orígenes de la «cultura latinoamericana», de las obras *El humanismo helénico*<sup>14</sup> y

10. Una síntesis de esos cursos en Quito aparecieron después bajo el título *Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, 1972. Reedición aumentada en *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca, 1978. En inglés: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, New York, 1976. En francés: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, Paris, 1974. En portugués: *Caminhos de libertação latino-americana*, t. I: *Interpretação histórico-teológica*, São Paulo, 1985. Otra versión se publicó como un librito: *América latina y conciencia cristiana*, Quito, 1970. Eran años de gran efervescencia intelectual crítico-creadora.

11. «Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia», en L. Gera, E. Dussel y J. Arch, *Contexto de la iglesia argentina*, Buenos Aires, pp. 32-155.

12. *Ibid.*, pp. 33-47.

13. *Ibid.*, p. 48.

14. Buenos Aires, 1969 y 1975.

*El dualismo en la antropología de la cristiandad*<sup>15</sup>. En esta última obra se cerraba el *Curso de 1966*, que terminaba en el siglo V de la cristiandad latino-germánica, con el tratamiento de Europa hasta su entronque con su expansión en América Latina. Nuevamente reconstruí toda esta historia de las cristiandades (armenia, georgiana, bizantina, copta, latino-germánica, etc.), describiendo también el choque del mundo islámico en Hispania (desde el 711 hasta el 1492 d.C.), en otras obras posteriores<sup>16</sup>.

La obsesión era no dejar siglo alguno sin integrar en una visión tal de la historia mundial que nos permitiera poder entender el «origen», el «desarrollo» y el «contenido» de la cultura latinoamericana. La exigencia existencial y la filosofía (todavía *more* eurocéntrico) buscaban la identidad cultural. Pero ahí comenzó a producirse una fractura.

## 2. Centro y periferia cultural. El problema de la liberación

Desde finales de la década de los años sesenta, y como fruto del surgimiento de las ciencias sociales *críticas* latinoamericanas (en especial la «Teoría de la Dependencia»<sup>17</sup>), y por la lectura de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Lévinas, y quizá inicial y principalmente por los movimientos populares y estudiantiles del 1968 (en el mundo pero fundamentalmente en Argentina y América Latina), se produjo

15. Obra que tiene por subtítulo *Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, 1974.

16. Por ejemplo, en la «Introducción general» de la *Historia general de la Iglesia en América Latina* I/1, Salamanca, 1983, pp. 103-204. Y en muchos otros trabajos (como en *Ética de la liberación*, Madrid, 1998; y más largamente en la *Política de liberación* que estoy elaborando ahora) retomo el tema de la «fundación» y «desarrollo» de la cristiandad latino-germánica (la primera etapa de la Europa propiamente dicha). Véase mi artículo «Europa, Modernidad y eurocentrismo», en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, 2001, pp. 345-359.

17. Véase una historia y una reconstrucción teórica de la «Teoría de la Dependencia» en mi obra *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, London, 2001 (publicada en español en 1988), pp. 205-230. Theotonio dos Santos acaba de volver sobre el tema en su reciente obra *Teoría de la Dependencia*, México, 2001, confirmando mis hipótesis enteramente. Desde 1975 hasta fines de los años noventa, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépticas con respecto a la «Teoría de la Dependencia». Yo demostré (en 1988) en *Hacia un Marx desconocido*, que la refutación fue inadecuada y que la «Teoría de la Dependencia» era la única teoría sostenible hasta el presente. Franz Hinkelammert, en la polémica con Karl-Otto Apel, mostrará rotundamente la validez de dicha «Teoría».

en el campo de la filosofía, y por ello en la filosofía de la cultura, una ruptura histórica. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (desde la terminología todavía desarrollista de Raúl Prebisch en la CEPAL) se categoriza como «centro» y «periferia». A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos para integrarse en una definición de cultura. Se trataba no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto «substancialista» de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como «diálogo» o «choque» intercultural, sino más estrictamente como *dominación y explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa «culturalista» había concluido. En 1983 me expresaba así, en un párrafo sobre «Más allá del culturalismo»:

Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de los bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, eran imposibles de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo [...]. Faltaban también al culturalismo las categorías de *sociedad política* (en último término el Estado) y *sociedad civil* [...]¹⁸.

La filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulado (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc., determinados. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado. El «diálogo» intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por toda la edad colonial. De hecho en 1974 iniciamos un «diálogo» intercontinental «sur-sur», entre pensadores de África, Asia y América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976¹⁹. Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad²⁰.

18. *Historia general de la Iglesia en América Latina* I/1, cit., pp. 35-36.

19. Se trataba de un diálogo entre intelectuales del Tercer Mundo, que nos llevó en los años subsiguientes (y hasta la actualidad) a participar en encuentros en Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manila, Oaxtepec, etcétera.

20. Por mi parte, el haber vivido en Europa casi ocho años; dos años entre palestinos (muchas veces musulmanes) en Israel; viajando y dando conferencias o participando en seminarios o congresos en cinco ocasiones en la India (de todas las culturas

La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires, ya en pleno desarrollo de la filosofía de la liberación, bajo el título «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular»<sup>21</sup>. Era un ataque frontal a la posición de Domingo F. Sarmiento, un eminente pedagogo argentino, autor de la obra *Facundo: Civilización o barbarie*. La civilización era la cultura norteamericana, la barbarie la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías regionales contra el puerto de Buenos Aires (correa de transmisión de la dominación inglesa). Se trataba del comienzo de la desmitificación de los «héroes» nacionales que habían concebido el modelo neocolonial de país que mostraba ya su agotamiento<sup>22</sup>. Una cultura «imperial» (la del «centro»), que se había originado con la invasión de América en 1492, se enfrentaba a las culturas «periféricas» en América Latina, África, Asia y Europa oriental. No era un «diálogo» simétrico, era de dominación, de explotación, de aniquilamiento. Además, en las culturas «periféricas» había élites educadas por los imperios, que como escribía Jean-Paul Sartre en la introducción a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Élites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio «pueblo», y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente. Había en-

la más impresionante), en Filipinas tres veces, en África en numerosos eventos (en Kenya, Zimbabwe, Egipto, Marruecos, Senegal, Etiopía, etc.), me fueron dando una percepción directa de las «grandes culturas» que he venerado con pasión y respeto.

21. Publicada en *Oito ensaios sobre cultura latino-americana*, pp. 121-152, y expuesta en plena lucha contra la dictadura militar ante un público de cientos y cientos de participantes. Apareció por primera vez como «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular» (Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973): *Stromata* (Buenos Aires) 30 (1974), pp. 93-123, y en *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Buenos Aires, 1974, pp. 43-73.

22. Las manifestaciones tumultuosas de diciembre de 2001 en Argentina fueron ya el final del largo proceso de vaciamiento de un país periférico, explotado por la estructura colonial durante tres siglos, por los préstamos y la extracción de riqueza agrícola desde mediados del siglo XIX hasta el XX, y por el aceleramiento en la extracción de riqueza del modelo neoliberal implementado por Bush y Menem. Una generación fue físicamente eliminada en la «guerra sucia» (1975-1984) para que pudiera ser implementado el modelo económico, que llevó a la miseria al país más rico e industrializado de América Latina desde 1850 a 1950. Todo esto lo preveía claramente la filosofía de la liberación desde comienzos de la década de los años setenta, posterior a la derechización política, que destituyó al gobierno de Cámpora, dirigida por el mismo inocultable fascismo de Juan Domingo Perón desde junio de 1973.

tonces asimetrías de dominación en el plano mundial: *a*) una cultura (la «civilización» de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica, dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y *b*) las culturas poscoloniales (América Latina desde comienzos del siglo XIX y Asia y África con posterioridad a la llamada segunda guerra mundial) escindidas internamente entre: 1) grupos articulados a los imperios de turno, élites «ilustradas» cuyo dominio significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista.

La filosofía de la liberación, como filosofía crítica de la cultura, debía generar una nueva élite «ilustración» se articulara con los intereses del *bloque social de los oprimidos* (que para A. Gramsci era el *popolo*). Por ello se hablaba de una «liberación de la cultura popular»:

Una es la *revolución patriótica* de la liberación nacional, otra la *revolución social* de la liberación de las clases oprimidas, y la tercera es la *revolución cultural*. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico, el de la juventud y el de la cultura<sup>23</sup>.

Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural. Escribíamos en 1973:

La cultura de la pobreza cultural, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpa a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él<sup>24</sup>.

El «proyecto de liberación cultural»<sup>25</sup> parte de la cultura popular, todavía pensada en la filosofía de la liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que opinaba que de una cultura tradicional se podría pasar a una cultura secular y pluralista. Pero igualmente aún había que radicalizar el análisis equívoco de «lo popular» (lo mejor), ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergará al populismo y al fundamentalismo (lo peor). Será necesario dar un paso más.

23. *Oito ensaios...*, p. 137.

24. *Ibid.*, p. 147.

25. *Ibid.*, pp. 146 ss.



### 3. *La cultura popular no es simple populismo*

En un artículo de 1984, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)»<sup>26</sup>, debí una vez más aclarar la diferencia entre: *a*) el «pueblo» y «lo popular» y *b*) el «populismo» (tomando este último diversos rostros: desde el «populismo tatcherista» en el Reino Unido —sugerido por Ernesto Laclau y estudiado en Birmingham por Richard Hall— hasta la figura actual del «fundamentalismo» en el mundo musulmán; «fundamentalismo» que se hace presente igualmente, por ejemplo, en el cristianismo sectario norteamericano de un George W. Bush).

En ese artículo dividíamos la materia en cuatro párrafos. En el primero<sup>27</sup>, reconstruyendo posiciones desde la década de los años sesenta mostrábamos la importancia de superar los límites reduccionistas (de los revolucionarios ahistóricos, de las historias liberales, hispánico-conservadoras o meramente indigenistas) reconstruyendo la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial (desde Asia nuestro componente amerindio; la proto-historia asiático-afro-europea hasta la cristiandad hispana; la cristiandad colonial hasta la «cultura latinoamericana dependiente», postcolonial o neocolonial). El todo remataba en un proyecto de «una cultura popular post-capitalista»<sup>28</sup>. Así escribía Tomás Borge sobre los campesinos:

Cuando estábamos en la montaña y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con un lenguaje simple y poético, percibíamos cuánto talento habíamos perdido [las élites neocoloniales] *a lo largo de los siglos*<sup>29</sup>.

Esto exigía un nuevo punto de partida para la descripción de la cultura *como tal*, tema del segundo párrafo<sup>30</sup>.

26. En *Oito ensaios...*, pp. 171-231. Apareció por primera vez como «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)»: *Cristianismo y Sociedad* (México) 80 (1984), pp. 9-45; y en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (UNAM, México) 17 (1985), pp. 77-127.

27. Véase *Oitos ensaios...*, pp. 171 ss.

28. *Ibid.*, pp. 189 ss.

29. «La cultura del pueblo», en *Habla la dirección de la vanguardia*, Departamento de Propaganda del FSLN, Managua, 1981, p. 116.

30. *Oito ensaios...*, pp. 191 ss.

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx (desde sus obras juveniles de 1835 a 1882<sup>31</sup>, indicábamos que toda cultura es un *modo* o un sistema de «tipos de *trabajo*». No en vano la «agricultura» era estrictamente el «*trabajo* de la tierra» —ya que «cultura» viene etimológicamente en latín de *cultus* en su sentido de consagración sagrada—<sup>32</sup>. La poética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro-ducción* cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario). De esta manera lo económico (sin caer en el economicismo) era rescatado.

En un tercer apartado<sup>33</sup>, se analizaban los diversos momentos ahora fracturados de la experiencia cultural —en una visión postculturalista o post-spengleriana—. La «cultura burguesa»: *a*) se estudiaba ante la «cultura proletaria», *b*) (en abstracto); la «cultura de los países del centro» se analizaba ante «la cultura de los países periféricos» (en el orden mundial del «sistema-mundo»); la «cultura multinacional o imperialismo cultural»: *c*) se describía en relación a la «cultura de masas o cultura alienada», *d*) —globalizada—; la «cultura nacional o del populismo cultural»: *e*) se articulaba con la «cultura de la élite ilustrada», *f*) y se contraponía a la «cultura popular»<sup>34</sup> o a la «resistencia creación cultural» (*g*).

Evidentemente esta tipología cultural, y sus criterios categoriales, suponían una larga «lucha epistemológica», crítica, propia de las cien-

31. Que se expresará posteriormente en mi trilogía: *La producción teórica de Marx*, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, México, 1988 (traducido al italiano y al inglés), y *El último Marx*, México, 1990.

32. Aunque en realidad es lo mismo, porque al herir a la *terra mater* con el arado el indoeuropeo tenía necesidad de un acto sagrado de «reparación» anticipado: un «culto a la *terra mater*» como condición de posibilidad de arrancarle *por medio del trabajo* en su «dolor» (el «dolor» de la tierra y de la humanidad) el fruto, la cosecha, el alimento humano. Dialéctica de vida-muerte, felicidad-dolor, alimento-hambre, cultura-caos. Y, por ello, muerte-resurrección, dolor-fecundidad, necesidad-satisfacción, caos-creación.

33. *Oito ensaios...*, pp. 198 ss.

34. Véanse, de la época: «Cultura(s) popular(es)», número especial sobre el tema en *Comunicación y Cultura* (Santiago de Chile) 10 (1983); Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular*, Petrópolis, 1977; Osvaldo Ardiles, «Ethos, cultura y liberación», en la obra colectiva *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, 1975, pp. 9-32; Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, México, 1981; José L. Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna*, Toluca, 1979; Arturo Warman, «Cultura popular y cultura nacional», en *Características de la cultura nacional*, México, 1969; Raúl Vidales, «Filosofía y política de las etnias en la última década», en *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1982, pp. 385-401; etcétera.

cias sociales nuevas de América Latina y de la filosofía de la liberación. Estas distinciones las habíamos logrado ya mucho antes, pero ahora se perfilaban definitivamente.

En 1977, en el tomo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, habíamos escrito:

La *cultura imperial*<sup>35</sup> (pretendidamente universal) no es lo mismo que la *cultura nacional* (que no es idéntica a la popular), que la *cultura ilustrada* de la élite neocolonial (que no siempre es burguesa, pero si oligárquica), que la *cultura de masas* (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la *cultura popular*<sup>36</sup>.

Y se agregaba:

La *cultura imperial*, la *ilustrada* y la *de masas* (en la que debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son momentos internos imperantes en la totalidad dominante. La *cultura nacional*, sin embargo, es todavía equívoca aunque tiene importancia [...] La *cultura popular* es la noción clave para una liberación [cultural]<sup>37</sup>.

En los años ochenta, con la presencia activa del FSLN en Nicaragua y muchas otras experiencias en toda América Latina, la cultura creadora era concebida como la «cultura popular revolucionaria»<sup>38</sup>. Así escribíamos en el nombrado artículo de 1984:

La cultura popular latinoamericana sólo se esclarece, decanta, se autentifica en el proceso de liberación (de liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión) instaurando un nuevo tipo democrático, siendo así *liberación cultural*, dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo oprimido y ahora protagonista de la revolución<sup>39</sup>.

35. En 1984 la hemos denominado «cultura multinacional» en relación a las corporaciones «multinacionales», pero en realidad sería más adecuado llamarla, en 2003, la «cultura dominante que se globaliza desde el centro del capitalismo post-guerra fría».

36. Consúltese el texto en la edición de *La pedagógica latinoamericana*, Bogotá, 1980, p. 72.

37. *Ibid.*

38. Véase Ernesto Cardenal, «Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista»: *Nicaráuac* (Managua), 1 (1980), pp. 163 ss.

39. *Oito ensaios...*, pp. 220-221. Escribía Mao Tse-tung: «Es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de toda la putrefacción propia de la vieja clase dominante feudal [...] La actual nueva cultura proviene de la antigua, por ello debemos

En esa época se hablaba del «sujeto histórico» de la cultura revolucionaria: el «pueblo», como «bloque social de los oprimidos», cuando cobra «conciencia subjetiva» de su función histórico-revolucionaria<sup>40</sup>.

La cultura popular no era populista. «Populista» indicaba la inclusión en la «cultura nacional» de la cultura burguesa u oligárquica de su élite y la cultura del proletariado, del campesino, de todos los habitantes del suelo organizado bajo un Estado (que en Francia se denominó el «bonapartismo»). Lo popular, en cambio, era todo un sector social de una nación en cuanto explotado u oprimido, pero que guardaba igualmente una cierta «exterioridad» —como veremos más adelante—. Oprimidos en el sistema estatal, alterativos y libres en aquellos momentos culturales simplemente despreciados por el dominador, como el folklore<sup>41</sup>, la música, la comida, la vestimenta, las fiestas, la memoria de sus héroes, las gestas emancipatorias, las organizaciones sociales y políticas, etcétera.

Como puede verse, la visión sustancialista monolítica de una cultura latinoamericana había sido dejada atrás, y las fisuras internas culturales crecían gracias a la misma revolución cultural.

#### 4. *Modernidad, globalización del occidentalismo, multiculturalismo liberal y el imperio militar de la «guerra preventiva»*

Lentamente, aunque la cuestión había sido vislumbrada intuitivamente desde finales de la década de los años cincuenta, se pasa de a) una obsesión por «situar» a América Latina en la historia mundial

respetar nuestra propia historia y no amputarla. Mas respetar una historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo [...]» («Sobre la nueva democracia», XV, en *Obras completas* II, Pekín, 1969, p. 396). Mao distingue en esta obra entre «antigua» y «vieja» cultura; entre cultura «dominante», «vigente», «imperialista», «semifeudal», «reaccionaria», «de nueva democracia», «cultura de las masas populares», cultura «nacional», «revolucionaria», etcétera.

40. Textos de Sergio Ramírez, «La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia»: *Ventana* (Managua) 30 (1982), p. 8; Bayardo Arce, «El difícil terreno de la lucha: el ideológico»: *Nicaráuac* 1 (1980), pp. 155 ss.

41. Escribe A. Gramsci: «El folklore no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño que causa risa, como algo pintoresco; debe ser concebido como algo relevante y debe considerarse seriamente. Así el aprendizaje será más eficaz y más formativo con respecto a la cultura de las grandes masas populares (*cultura delle grandi masse popolari*)» (*Quaderni del Carcere* I, Milano, 1975, p. 90).

—lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mundial— a *b*) poner en cuestión la visión estándar (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había «excluido», ya que al ser «eurocéntrica» construía una interpretación distorsionada<sup>42</sup> no sólo de las culturas no-europeas, sino que, y esta conclusión era imprevisible en los años cincuenta y no había sido esperada *a priori*, igualmente interpretaba inadecuadamente la misma cultura occidental. El «orientalismo» (defecto de la interpretación europea de todas las culturas al oriente de Europa, que Edward Said muestra en su famosa obra de 1978, *Orientalismo*) era un defecto articulado y simultáneo al «occidentalismo» (interpretación errada de la misma cultura europea). Las hipótesis que nos habían permitido negar la inexistencia de la cultura latinoamericana nos llevaban ahora al descubrimiento de una nueva visión crítica de las culturas periféricas, e incluso de Europa misma. Esta tarea iba siendo emprendida casi simultáneamente en todos los ámbitos de las culturas postcoloniales periféricas (Asia, Africa y América Latina), aunque por desgracia en menor medida en Europa y en Estados Unidos.

En efecto, a partir de la problemática «postmoderna» sobre la naturaleza de la Modernidad —que en último término es todavía una visión todavía «europea» de la Modernidad— comenzamos a advertir que lo que nosotros mismos habíamos llamado «postmoderno»<sup>43</sup> era algo distinto a lo que aludían los postmodernos de los años ochenta (al menos daban otra definición del fenómeno de la Modernidad tal como yo lo había entendido desde los trabajos efectuados para situar a América Latina en confrontación a una cultura moderna vista desde la periferia colonial). Por ello, nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva «exterior», es decir, mundial (no provinciana como eran las europeas), el concepto de «Modernidad», que tenía (y sigue teniendo) en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo hasta

42. En aquellas afirmaciones tan evidentes para todo europeo o norteamericano de que «Europa es la culminación de la historia universal», o de que la historia «se desarrolla del Este hacia el Oeste», desde la niñez de la humanidad hasta su plenitud (véase la primera conferencia dictada en Fráncfort, publicada en mi obra *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, 1993; traducción: *The Invention of the Americas. Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*, New York, 1995).

43. En 1976, antes que Lyotard, usamos ese concepto en las «Palabras preliminares» de nuestra *Filosofía de la liberación* cuando escribíamos: «Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra...».

Habermas y de otra manera más sutil en el mismo Wallerstein —en lo que hemos denominado un «segundo eurocentrismo».

El estudio de esta cadena argumentativa nos permitió vislumbrar un horizonte problemático y categorial que relanzó nuevamente el tema de la cultura, ahora como crítica de la «multiculturalidad liberal» (a la manera de un John Rawls, por ejemplo en *The Law of people*), y también como crítica del optimismo superficial de una pretendida «facilidad» con la que se expone la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría inexistente en realidad entre los argumentantes.

Ahora no se trata ya de «localizar» a América Latina. Ahora se trata de «situar» a *todas las culturas* que *inevitablemente* se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar. Los sistemas culturales acuñados durante milenios pueden despedazarse en decenios, o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna cultura tiene asegurada de antemano la sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

En nuestra visión del curso «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal», y en los primeros trabajos de esa época, tendía a mostrar el desarrollo de cada cultura como un todo autónomo o independiente. Había «zonas de contactos» (como el Mediterráneo oriental, el océano Pacífico y las estepas euroasiáticas desde el Gobi hasta el mar Caspio), pero explícitamente dejaba hasta la expansión portuguesa por el Atlántico sur y hacia el océano Índico, o hasta el «descubrimiento de América» por España, el comienzo del despliegue del «sistema-mundo» y la conexión por primera vez de las grandes «ecumenes» culturales independientes (desde Amerindia, China, el Indostán, el mundo islámico, la cultura bizantina y la latino-germánica). La modificación radical de esta hipótesis por la propuesta de A. Gunder Frank del «sistema de los cinco mil años» —que se me impuso de inmediato porque eran exactamente mi propia cronología— cambió el panorama. Si debe reconocerse que hubo contactos firmes por las citadas estepas y los desiertos del norte de Asia oriental (la llamada «ruta de la seda»), fue la región de la antigua Persia, helenizada primero (en torno a Seleukon, no lejos de las ruinas de Babilonia) y después islamizada (Samarkanda o Bagdad), la «placa giratoria» del mundo asiático-afro-mediterráneo. La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el Sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo Imperio romano), pero

nunca fue «centro» de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán (desde Mindanao en Filipinas, Malaka, Delhi, el «corazón del mundo» musulmán, hasta el Magreb con Fez en Marruecos o la Andalucía de la Córdoba averroísta) era una cultura mercantilista mucho más desarrollada (científica, teórica, económica, culturalmente) que la Europa latino-germana después de la hecatombe de las invasiones germanas<sup>44</sup> y de las mismas invasiones islámicas desde el siglo VII d.C. Contra Max Weber debe aceptarse una gran diferencia civilizatoria entre la futura cultura europea (todavía subdesarrollada) con respecto a la cultura islámica hasta el siglo XIII (las invasiones turcas siberianas troncharán la gran cultura árabe).

En Occidente la «Modernidad», que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles, cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y del Renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia)<sup>45</sup>, es la «apertura» geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del «sistema-mundo» en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la «invención» del *sistema colonial*, que durante trescientos años irá inclinando lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y al desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: Modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente.

Si esto es así, *España es entonces la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad del

44. Lo que estamos exponiendo se encuentra explicado en mi artículo «Europa, Modernidad y Eurocentrismo», en *Filosofía política crítica*, cit., pp. 345 ss. (hay traducciones en diversas lenguas: «Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs», en Manfred Buhr, *Das geistige Erbe Europas*, Napoli, 1994, pp. 855-867; «Europe, modernité, eurocentrisme», en Francis Guibal, *1492: «Rencontre» de deux mondes? Regards croisés*, Strasbourg, 1996, pp. 42-58; «Europe, Modernity, and Eurocentrism»: *Nepantla. Views from South* [Durham] 1/3 [2000], pp. 465-478).

45. Para los intelectuales de Europa del Norte y Estados Unidos, desde J. Habermas hasta Toulmin, la Modernidad sigue aproximadamente este camino geopolítico: Renacimiento (Este) → Reforma protestante (Norte) → Revolución francesa (Oeste) → Parlamentarismo inglés. La Europa del Mediterráneo occidental (España y Portugal) es explícitamente excluida. Se trata de una miopía histórica. El mismo G. Arrighi, que estudia el capital financiero genovés ignora que éste era un momento del Imperio español (y no viceversa). Es decir, la Italia renacentista es todavía mediterránea (antigua), España es atlántica (es decir: moderna).

centro de Europa y Estados Unidos, y aun es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Sin embargo, se nos impone cada vez con mayor fuerza, a medida que vamos encontrando nuevos argumentos. En efecto, la *primera Modernidad*, la ibérica (de 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía (la región que había sido la más culta del Mediterráneo<sup>46</sup> en el siglo XII), se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la «Reforma» del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmantenses (cuya segunda Escolástica es ya «moderna» y no meramente medieval), y, en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno<sup>47</sup>. El *Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa —cuyos personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en la cultura más avanzada de su época y en la inicial Modernidad europea—<sup>48</sup>. La primera gramática de una lengua romance fue la castellana, editada por Nebrija en 1492. En 1521 es aplastada por Carlos V la primera revolución burguesa en Castilla (los comuneros luchan por la defensa de sus fueros urbanos). La primera moneda mundial es la moneda de plata de México y el Perú, que pasaba por Sevilla y se acumulaba finalmente en China. Es una Modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea.

Sólo la *segunda Modernidad* se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzos del siglo XVII<sup>49</sup>, un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688). La *tercera Modernidad*, inglesa y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente inicia-

46. Véase la magnífica reinterpretación de la historia de la filosofía de Mohamed Abed Yabri en sus dos obras *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, 2001, y *El legado filosófico árabe*. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún. *Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid, 2001.

47. Téngase en cuenta que René Descartes es alumno de La Flèche, colegio jesuita, y reconoce que la primera obra filosófica que leyó fueron las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez. Véase el capítulo histórico correspondiente al tema en una obra que estoy elaborando en el presente titulada *Política de liberación*.

48. No olvidando que el caballero medieval (don Quijote) se enfrenta a los molinos, que son el símbolo de la Modernidad (molinos procedentes del mundo islámico: Bagdad tenía molinos en el siglo VIII d.C.).

49. Véanse de I. Wallerstein los tres primeros tomos de su obra *The Modern World-System* I-III, New York, 1974-1989.



do por Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de Hobbes, Locke o Hume).

Con la Revolución industrial y la Ilustración la Modernidad alcanzaba su plenitud, y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por Asia primero y posteriormente por África.

La Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el «sistema-mundo», y era coextensiva al dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el «centro» desde 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal —cuestión central para las ciencias sociales en general, demostrada por Sergio Bagú—, sino periférico de un mundo capitalista moderno, y por lo tanto él mismo moderno.

En este contexto se efectuó una crítica a la posición ingenua que definía el diálogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural, idealizada en parte, y donde la comunicación pareciera ser posible para seres racionales. La «ética del discurso» adoptaba esta posición optimista. Richard Rorty, y con diferencias A. MacIntyre, mostraba o la completa inconmensurabilidad de una comunicación imposible o su extrema dificultad. De todas maneras se prescindía de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia y sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas *posiciones* en el sistema colonial mismo. La cultura occidental, con su «occidentalismo» obvio, situaba todas las otras culturas como más primitivas, pre-modernas, tradicionales, subdesarrolladas.

En el momento de elaborar una teoría del «diálogo entre culturas» pareciera que todas las culturas tienen condiciones simétricas. O por medio de una «antropología» *ad hoc* se efectúa la tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos «comprometida») de las culturas primitivas. En este caso existen las culturas superiores (del «antropólogo cultural» universitario) y «las otras» (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétrica y «las otras» (que ni siquiera puede situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranqueable). Es el caso de Durheim o de Habermas. Ante la posición observacional de la antropología no puede haber diálogo cultural con la China, la India, el mundo islámico, etc., que no son culturas ilustradas ni primitivas. Están en «tierra de nadie».

A esas culturas que no son ni «metropolitanas» ni «primitivas» se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como

bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. Una transnacional de la alimentación puede subsumir entre sus menús un plato propio de una cultura culinaria (como el «Taco Bell»). Esto pasa por «respeto» a las otras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el *overlapping consensus* de John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (son inadvertida y profundamente culturales, *occidentales*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría, en los que establecen el diálogo, aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo de una cultura determinada). Además, no se tiene clara conciencia de que la estructura económica de fondo es el capitalismo transnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas «incorporadas», gracias al indicado *overlapping consensus* (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas) diferencias anti-occidentales inaceptables.

Este tipo aséptico de diálogo multicultural (frecuentemente también entre las religiones universales) se convierte en ciertos casos en una política cultural agresiva, como cuando Huntington, en su obra *El choque de civilizaciones*, aboga directamente por la defensa de la cultura occidental por medio de instrumentos militares, en especial contra el fundamentalismo islámico, bajo cuyo suelo se olvida de indicar que existen los mayores yacimientos petrolíferos del planeta (y sin referirse a la presencia de un fundamentalismo cristiano, especialmente en Estados Unidos, de igual signo y estructura). De nuevo no se advierte que «el fundamentalismo del mercado» —como lo denomina George Soros— origina ese fundamentalismo militar agresivo, de las «guerras preventivas», que se las disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura política democrática. Se ha pasado así de *a*) la pretensión de un diálogo simétrico del multiculturalismo a *b*) la supresión simple y llana de todo diálogo y a la imposición por la fuerza de la tecnología militar de la propia cultura occidental —al menos éste es el pretexto, ya que hemos sugere-

rido que se trata meramente del cumplimiento de intereses económicos, del petróleo, como en la guerra de Iraq<sup>50</sup>.

En su obra *Imperio* Negri y Hardt sostienen una cierta visión postmoderna de la estructura globalizada del sistema-mundo. A ella es necesario anteponerle una interpretación que permita comprender más dramáticamente la coyuntura actual de la historia mundial bajo la hegemonía militar del Estado norteamericano (el *home-State* de las grandes corporaciones transnacionales), que lentamente, como cuando en la República romana César atravesó el Rubicón, va transformando a los Estados Unidos de una *república* en un *imperio*<sup>51</sup>, dominación posterior al final de la «guerra fría» (1989), que intenta encaminarse a una gestión monopolar del poder global. ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural en una cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No estará todo perdido, y la imposición de un cierto occidentalismo, cada vez más identificado con el «americanismo» (norteamericano, es evidente), borrarán de la faz de la tierra todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

##### 5. *Transversalidad del diálogo intercultural transmoderno: mutua liberación de las culturas universales postcoloniales*

Llegamos así a una última etapa de maduración (que como siempre había sido anticipada en intuiciones previas) a partir de nuevas hipótesis de André Gunder Frank. Su obra *ReORIENT: global economy in the Asian Age*<sup>52</sup> (y la más compleja argumentación de Kenneth Pomeranz en *The Great Divergence: China, Europe and the Making*

50. Hoy, 15 de marzo de 2003.

51. Ante la pasiva posición del Congreso (¿no pareciera ser un ejemplo de la trágica inoperancia del Senado romano en tiempos de Cicerón, centro de la República romana?), el Departamento de Estado y el «equipo» del presidente George W. Bush toman todas las decisiones en la citada guerra de Iraq (¿como Julio César, que instala el «Imperio», figura jurídica e institución política inexistente con anterioridad en Roma?).

52. Berkeley, 1998.

*of the Modern World Economy*<sup>53</sup>) nuevamente nos permite desplegar una problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la década de los años sesenta, alcanzando ahora una nueva implantación que hemos querido denominar «*trans-moderna*», como superación explícita del concepto de «post-modernidad» (postmodernidad que es *todavía un momento final de la Modernidad*).

La reciente nueva hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera, y muy simplificada: la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía mundial de Europa, y cumple la función de «centro» del mercado con respecto a las restantes culturas. «Centralidad» del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser «centro» *después* de ser «moderna». Para I. Wallerstein ambos fenómenos son coextensivos (por ello posterga la Modernidad y su centralidad en el mercado mundial hasta la «Ilustración» y el surgimiento del liberalismo). Por mi parte pienso que los cuatro fenómenos (capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad) son coetáneos (pero no explican la «centralidad» del mercado mundial). Hoy debo indicar que hasta 1789 (por dar una fecha simbólica a finales del siglo XVIII) China y la región indostánica tenían un tal peso productivo-económico en el «mercado mundial» (produciendo las mercancías más importantes de dicho mercado, tales como la porcelana, la seda, etc.) que Europa no podía de ninguna manera igualar. Europa no podía vender *nada* en el mercado extremo oriental. Sólo había podido comprar en dicho mercado chino durante tres siglos gracias a la plata de América Latina (del Perú y México principalmente).

Europa comenzó a ser «centro» del mercado mundial (y a extender por ello el «sistema-mundo» a todo el planeta) desde la Revolu-

53. Princeton, 2000. En esta obra Pomeranz prueba que efectivamente hasta el 1800 Inglaterra no tenía ningún avance significativo sobre el Delta del Yang-tse en China (con 39 millones de personas en 1750), y que después de evaluar con nuevos argumentos el desarrollo ecológico de la explotación del suelo en ambas regiones, atribuye la posibilidad de la Revolución industrial en Inglaterra a dos factores externos o fortuitos al sistema económico mismo inglés: el tener colonias y el uso del carbón. Ningún otro factor permitió la mínima ventaja inicial de Inglaterra sobre la región del Delta del Yang-tse que en poco tiempo se hizo gigantesca. Deja de lado entonces aún una crisis económica en China o el Indostán. El uso creciente y antiecológico del suelo exigió en China una mayor mano de obra campesina, que le impidió liberarla (como Inglaterra pudo hacer gracias a los factores externos al sistema económico mismo indicados) y dirigirla hacia la industria capitalista naciente también en China.

ción industrial, que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos ir a buscarlo (según las hipótesis que consideraremos a continuación del filósofo marroquí Yabri) en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989)<sup>54</sup>. ¡Sólo dos siglos! Demasiado poco plazo para poder transformar en profundidad el «núcleo ético-mítico» (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo Oriente (como la japonesa, la coreana, la vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aun la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido en parte *colonizadas* (incluidas en la totalidad como negadas, el aspecto A del esquema 1 de la página 147), pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, despreciadas, negadas, ignoradas más que aniquiladas. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa «exterioridad» negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera «identidad» sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una «identidad» en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad.

Esas culturas universales, asimétricas desde un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocándose de) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser «post»-modernas. Son pre-modernas (más antiguas que la Modernidad), coetáneas con la Modernidad y próximamente *trans-*

54. De la Revolución francesa a la caída de la URSS, que significa el ascenso monopolar de la hegemonía norteamericana actual, posterior al final de la guerra fría.

modernas. El post-modernismo es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el «centro» de la Modernidad. Las culturas china o vedantas no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces.

Así el concepto estricto de «*trans-moderno*»<sup>55</sup> quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde *otro lugar (other location)*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluridiversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tener claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un «centro-imperial» que ser parte del «coro-central» semiperiférico —como Europa hoy, y más desde la guerra de Iraq en 2003—, que mundo post-colonial y periférico). Pero un mundo post-colonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-metropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación de una cultura milenaria y decisivamente distinta a todas las otras, con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el planeta en el inicio del siglo XXI.

«*Trans-modernidad*» indica todos los aspectos que se sitúan «más-allá» (y también «anterior») de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluridiversa.

Un diálogo intercultural deber ser *transversal*<sup>56</sup>, es decir, debe

55. Véase el § 5, «La *Trans-modernidad* como afirmación», en mi artículo «World-System and Trans-modernity»: *Nepantla. Views from South* (Durham) 3/2 (2002), pp. 221-244.

56. «*Transversal*» indica aquí ese movimiento de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las «diferencias» dialogan desde sus negatividades *distintas*, sin necesidad de atravesar el «centro» de hegemonía. Frecuentemente las grandes megalópolis tienen servicios de transporte subterráneos que van de los barrios suburbanos hacia el centro; pero falta conexión de

partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. Veamos algunos aspectos de este diálogo crítico intercultural con intención de *trans-modernidad*.

MODELO APROXIMADO PARA COMPRENDER EL SENTIDO DE LA TRANS-MODERNIDAD CULTURAL

(a) Cultura burguesa	Capitalismo central	Cultura multinacional (c)		Cultura nacional (e)	Cultura de masas (d)
	Capitalismo periférico	Cultura ilustrada (f)			
(b) Cultura proletaria	Trabajo asalariado	Trabajadores campesinos	Cultura popular (g)		
Guardan exterioridad <sup>57</sup>		Etnias, artesanos, marginales, otros			

Tomemos como hilo conductor de nuestra exposición una obra de la cultura islámica en el ámbito filosófico. Mohammed Abed Yabri, en sus obras *Crítica de la razón árabe*<sup>58</sup> y *El legado filosófico árabe*<sup>59</sup>, es un excelente ejemplo de lo que deseamos explicar. Yabri —filóso-

los subcentros suburbanos entre ellos. Exactamente igual, por analogía, acontece con el diálogo intercultural.

57. Téngase especialmente en cuenta que grupos culturales (etnias indígenas, *lumpen* o marginales, etc.) se encuentran como «fuera» del orden capitalista pero *dentro* de o en el seno del pueblo.

58. Barcelona, 2001.

59. Trotta, Madrid, 2001.

fo magrebí, es decir, de una región cultural bajo el influjo del pensamiento del califato de Córdoba en su edad clásica— comienza la deconstrucción de su tradición árabe<sup>60</sup>, que culminó en una auténtica «Ilustración» filosófica —antecedente directo de la renovación latino-germánica del París del siglo XIII, y por ello aun es un antecedente directo de la *Aufklärung* europea del siglo XVIII («averroísta», según las hipótesis de Yabri).

### 5.1. *Afirmación de la exterioridad despreciada*

Todo comienza por una *afirmación*. La *negación de la negación* es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Afirmación de una «identidad» *procesual* y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas postcoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse.

Pero hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas hay maneras equivocadas de la propia afirmación. Por ello, a partir del ejemplo indicado y en primer lugar, Yabri critica las propias interpretaciones o «lecturas» hermenéuticas de la tradición islámica de la filosofía árabe contemporánea en el mundo musulmán. La primera línea interpretativa es la del fundamentalismo (*salafies*<sup>61</sup>). Dicha interpretación tiene una intención *afirmativa*, como todas las restantes, ya que intenta recuperar la antigua tradición árabe en el presente. Pero para Yabri dicha corriente es ahistórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta, que pretende ser meramente moderna, pero que al final niega el pasado o no sabe cómo reconstruirlo. La tercera es la interpretación izquierdista («el *salafismo* marxista»)<sup>62</sup>. La pregunta, ante estas tres herme-

60. El árabe, después de siglos de traducción del griego de las obras filosóficas helénicas, debió inventar una lengua técnico-filosófica absolutamente sofisticada. Por ello desde Marruecos hasta Filipinas la filosofía del mundo musulmán debe llamarse «filosofía árabe», el nombre de su lengua clásica.

61. *El legado filosófico árabe*, cit., pp. 20 ss. A la pregunta de «¿cómo recobrar la gloria de nuestra civilización?, ¿cómo dar nueva vida a nuestro legado», nuestro autor responde con una exigente descripción de las respuestas ambiguas, parciales o eurocéntricas. Los *salafies* surgieron de la posición de Yamal al-Din al-Afgani (m. 1897), que luchó contra los ingleses en Afganistán, residió en Estambul, se refugió en El Cairo y huyó finalmente a París. Este movimiento intenta liberar y unificar el mundo islámico.

62. He indicado más arriba que mi primer trabajo publicado en 1965 consistió en criticar las interpretaciones o hermenéuticas del «hecho latinoamericano». Toda *nueva* interpretación cobra conciencia y critica *otras* interpretaciones parciales.



néuticas presentes del pasado, es: «¿De qué modo [podemos] reconstruir [hoy] nuestro legado?»<sup>63</sup>.

Con toda evidencia, el primer paso es estudiar afirmativamente dicho legado. Yabri, lector desde el dominio de la lectura árabe como lengua materna, y aprendiz desde su niñez de la cultura islámica, tiene una enorme ventaja sobre todos los especialistas europeos o norteamericanos que estudian al mundo árabe como un «objeto» científico y como una cultura «extranjera». Lee entonces los clásicos, vislumbra matices desconocidos, y lo hace desde la filosofía hermenéutica francesa contemporánea, que ha estudiado como todo magrebí. Expone así positivamente el pensamiento de Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenaldún, pero no es meramente una *pura afirmación* ingenua y apologista.

En el plano de la cultura popular, otro ejemplo: Rigoberta Menchú, en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*<sup>64</sup>, dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya de Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma. Es la reflexión originaria sobre la que edificará todo el edificio. Contra los juicios, ya hechos habituales, es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural.

Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad o que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionando imperceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad.

## 5.2. *Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura*

Pero la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica.

Es así como Yabri efectúa una «deconstrucción» de su propia tradición con elementos críticos de ella misma y con otros «tomados» de la misma Modernidad. No es la Modernidad la que le impone al intelectual crítico sus instrumentos; es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija. Yabri muestra así que las escuelas «orientales»

63. *Ibid.*, p. 24.

64. México, 1985.

del mundo árabe (las escuelas relacionadas con Bagdad son las propiamente *orientales*, más próximas al gnosticismo persa, y las relacionadas con El Cairo, de tradición neoplatónica alejandrina, son ya *occidentales*, dentro del Oriente islámico, como veremos) debieron desde el inicio oponerse frontalmente a su enemigo principal: el pensamiento gnóstico persa. Los *mu'tazilíes* crearon estrictamente el primer pensamiento teórico islámico (anti-persa) con componentes propios del Corán, subsumiendo igualmente de manera creadora momentos de la cultura greco-bizantina, con el fin político de justificar la legitimidad del Estado califal<sup>65</sup>. Nacieron así las tradiciones *orientales*. Las escuelas abasíes de Bagdad, y sus regiones aledañas como Samarkanda o Bújara, pero igualmente la tradición fatimita de El Cairo, con pensadores tales como Alfarabi y Avicena, se inclinaron, sin embargo, hacia un pensamiento neoplatónico con matices teológico-místicos como «iluminación». Por el contrario —enseña Yabri contra muchos expositores de la historia de la filosofía árabe—, la filosofía propiamente *occidental* andaluz-magrebí (en torno a las grandes capitales culturales de Córdoba al Norte y Fez<sup>66</sup> al Sur) significó una ruptura original que tendrá duradera herencia. Por motivos tanto políticos como económicos (y aquí el filósofo marroquí utiliza instrumentos críticos de la filosofía moderna europea), el califato cordobés, *occidental* como hemos indicado, rompió con la visión teologizante del pensamiento *oriental*, e inauguró una clara distinción entre *razón* natural (que conoce científicamente por observación, y desarrolla la física, la mecánica y la matemática de nueva manera) y la razón iluminada por la *fe*. Se distingue entre

65. De manera sumamente original y autorizada Yabri muestra que «las ciencias filosóficas griegas» llegaron a transformarse en «filosofía», teología y jurisprudencia islámica gracias a cuatro corrientes filosóficas: «La primera es la representada por los traductores y secretarios de origen iránico [...], el *modelo oriental* (persa) del neoplatonismo. La segunda es la representada por los médicos y traductores cristianos llegados de la escuela persa de Yundisapur [... que] además de los maestros nestorianos albergó a un grupo de maestros de la escuela de Atenas [...], el *modelo neoplatónico occidental*. La tercera corriente [la más importante], *oriental*, es la representada por los traductores, maestros y sabios harraníes [...] La cuarta, la *occidental*, es la que aparece finalmente con la llegada de la Academia de Alejandría» (Yabri, *El legado filosófico árabe*, cit., p. 177). La Academia se instaló durante cincuenta años en la ciudad de los sabeos de Harrán. Esta escuela es fundamental, ya que significa una síntesis del pensamiento persa, neoplatónico y aristotélico (*ibid.*, pp. 165 ss.), cuestión poco estudiada fuera del mundo filosófico árabe, ya que exige una bibliografía sin traducciones a lenguas occidentales. Los «Hermanos de la Pureza» dependen de la tradición de Harrán.

66. Llegó a tener 300.000 habitantes en el siglo XIII.

*razón y fe*; ni se las confunde ni se las niega, se las articula de manera novedosa.

Fue el filósofo Ibn-Jaldún quien llevó a Al-Ándalus la orientación racionalista de la escuela de Bagdad (contraria a la posición de Alkindi, Alfarabi y Avicena). Una segunda generación, al comienzo del siglo v de la hégira (siglo xi cristiano), se especializa en matemáticas y medicina. La tercera generación, con Avempace, integra la física y la metafísica, y se libera del neoplatonismo gnóstico de la escuela *oriental*, invocando la argumentación racional aristotélica (depurado del neoplatonismo)<sup>67</sup>.

Los almohades tenían por lema cultural «Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes». Se trata del movimiento cultural liderado por Ibn-Túmert, en tiempos de gran cambio y por ello de gran libertad política e ímpetu racionalista y crítico. Ibn-Túmert critica la analogía, como método que va de lo conocido a lo desconocido<sup>68</sup>. Si Alfarabi y Avicena (por la multiplicidad y los problemas políticos del *oriente*) habían pretendido unir<sup>69</sup> filosofía y teología, Averroes (en el *occidente* almohade) se propone separarlas, pero mostrando su mutua autonomía y complementaridad. Tal fue el tema de su obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, un verdadero «discurso del método»: la verdad (revelada) no puede contradecir la verdad (racional), y viceversa. En especial, la *Destrucción de la destrucción* muestra que no son apodícticos los argumentos con los que Algazel intenta demostrar la irracionalidad de la filosofía. Fue entonces la elaboración y expresión de toda la doctrina llamada de la «doble verdad» de Averroes —que tan equívocamente fue interpretada en el mundo latino medieval—<sup>70</sup>. Al mismo tiempo el filósofo cordobés indicó la manera de relacionarse con *otras* culturas:

67. Véase Yabri, *El legado filosófico árabe*, cit., pp. 226 ss. Para Avempace la perfección humana no consiste en la contemplación extática del sufismo, sino en la vida del «hombre solitario», que como «brote» en la ciudad imperfecta anhela la ciudad perfecta, por el estudio de las ciencias filosóficas racionalmente. El acto del «intelecto agente» por excelencia, el del saber del sabio, que es espiritual y divino. Yabri dedica excelentes páginas a Avempace en su tratado de la felicidad del sabio, inspirándose en el último Aristóteles. (Véase mi artículo «La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*», en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, ya citada, pp. 297-314).

68. Yabri muestra la asombrosa semejanza de las tesis fundamentales de Ibn-Túmert y de Averroes (*El legado filosófico árabe*, cit., pp. 323 ss.).

69. Es decir, «confundirlas» de diversas maneras no adecuadas para Averroes.

70. Lo notable es que el «averroísmo latino», que se hizo presente en las escuelas de arte, influenciará decisivamente el origen de la ciencia experimental en Europa.

Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio (racional de los seres existentes), de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos] [...] Siendo pues esto así, y como realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia<sup>71</sup>.

Por ello, «adoptar el espíritu averroísta es romper con el espíritu avicenista *oriental*, gnóstico y oscurantista»<sup>72</sup>. Como puede verse, la filosofía árabe practicó el método que estamos describiendo. Fue fiel a su tradición pero subsumió lo mejor (según propios criterios) de la otra cultura que en algunos aspectos era tenida por muy desarrollada (por ejemplo, en la elaboración de la ciencia lógica).

Rigoberta Menchú, de la misma manera, indaga entre las comunidades indígenas hermanas la causa de su pasividad, de su fatalismo, y comienza una crítica comunitaria que las llevará a comprometerse en la lucha ante el gobierno mestizo y la represión militar.

De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado «entre» (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la moderna). Es todo el tema del *border* (la «frontera») entre dos culturas, como lugar de un «pensamiento crítico». El tema lo expone largamente Walter Mignolo en el caso de la «frontera» México-norteamericana como ámbito bicultural creativo.

### 5.3. *Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico*

Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica.

Yabri muestra lo equivocado de «algunos intelectuales árabes, cuya relación con el legado cultural europeo parece ser más estrecha que la que llevan con el legado árabe-islámico, que plantean el problema del pensamiento árabe contemporáneo en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo *antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del libera-*

71. Cit. Yabri, *Crítica de la razón árabe*, pp. 157-158.

72. *Ibid.*, p. 159.

lismo?»<sup>73</sup>. Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri y tantos otros plantearon así la pregunta. El problema, sin embargo, es otro:

¿Cómo el pensamiento árabe contemporáneo puede recuperar y asimilar la experiencia racionalista de su propio legado cultural para vivirla de nuevo, en una perspectiva semejante a la de nuestros antepasados: luchar contra el feudalismo, contra el gnosticismo, contra el fatalismo, e instaurar la ciudad de la razón y de la justicia, una ciudad árabe libre, democrática y socialista?<sup>74</sup>.

Como puede observarse, un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la *resistencia cultural*, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Rigoberta muestra como ejemplo, por su parte, cómo reinterpretó la comunidad, al ir tomando conciencia crítica, el cristianismo tradicional para permitir justificar la lucha de las comunidades contra la dominación de las élites blancas militarizadas en Guatemala. Se trata de una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la vida cultural de la comunidad (ya que el nivel simbólico es fundamental para los amerindios, teniendo una vertiente maya articulada con la vertiente cristiano-colonial).

#### 5.4. *Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura*

El diálogo intercultural presente no es sólo, ni principalmente, un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la «frontera», *entre* la propia cultura y la Modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentra en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de *la propia* cultura). Pero, además, no es siquiera el diálogo entre los críticos del «centro»

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, p. 160.

metropolitano con los críticos de la «periferia» cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los «críticos de la periferia»*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes de pasar al diálogo Sur-Norte.

Dicho diálogo es esencial. Como filósofo latinoamericano me agrada comenzar una conversación con Yabri a partir de la siguiente pregunta: ¿Por qué cayó el pensamiento filosófico islámico en una crisis tan profunda a partir del siglo XIV? Esto no se explica sólo por la presencia lenta y creciente del Imperio otomano. ¿Por qué se internó dicha filosofía por el callejón sin salida del pensamiento fundamentalista? Habrá que echar mano de una interpretación histórico-mundial más amplia para comprender que habiendo sido el mundo islámico la «llave» del contacto del «mundo antiguo» (desde Bizancio, y en menor lugar de la Europa latino-germánica, hasta el Indostán y China), inevitablemente la constitución de un «sistema-mundo» por España y Portugal, por el dominio de los océanos, dejó lentamente al mundo musulmán *fuera* de la zona central de contacto con las otras culturas universales (como lo había sido en el «sistema antiguo»). La pérdida de «centralidad» (y con ello de «información»), el empobrecimiento relativo (aunque no sea más que por la inflación de la plata ante las gigantescas cantidades extraídas en América Latina) y otros factores no primariamente culturales o filosóficos sumieron al mundo árabe en una pobreza «periférica», en una división y un aislacionismo político que lo «tribalizó», desarticulándose en separatismos destructivos en las antiguas regiones unificadas por el derecho, la religión, la ciencia, el comercio y la lengua árabe. La decadencia filosófica fue sólo un momento de la decadencia de una civilización, de una crisis económica, política y militar de un mundo que de «centro» se transformó en «periferia». Hay entonces que ligar, por ejemplo, la historia del mundo islámico con el naciente «sistema-mundo», con América Latina y con el crecimiento de la Modernidad europea, equidistante al peso de la cultura chino-indostánica hasta el 1800. Ello le permitirá en el siglo XIX, es decir, después de la Revolución industrial, aun «colonizar» al mundo árabe. La «colonialidad» cultural se expresa filosóficamente en decadencia filosófica. Salazar Bondy se preguntaba de manera semejante en América Latina en 1969: «¿Es posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial?»<sup>75</sup>.

En el caso de Rigoberta Menchú, el diálogo más fecundo lo realizan los críticos de cada comunidad con las otras comunidades, y los

75. *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, 1969.

de las comunidades indígenas con los críticos del mundo mestizo y latinoamericano hegemónico. Rigoberta se transforma en una interlocutora de muchas voces, de muchos reclamos, de las feministas, ecologistas, de los movimientos antirracistas, etcétera.

Al poder fecundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia y de los espacios de «frontera» como fruto del diálogo intercultural, al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos, el proceso de autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación aun teórica de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura.

### 5.5. *Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno*

Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto «*trans-moderno*» al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aun han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las «fronteras» puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans-moderna*. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa.

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente «*trans-moderno*», porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aun mejor de su ser «fronterizo». La exterioridad no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indí-

genas de América Latina hay una afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la Modernidad capitalista confronta dicha naturaleza como explotable, vendible y destructible. La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y, sin embargo, la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la naturaleza de otras culturas, aparentemente más «primitivas» o «atrasadas», según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir aún desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad.

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la Modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluridiverso *trans-moderno* (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural.

#### 6. *Respuesta a los desafíos de Raúl Fornet-Betancourt*

Nuestro interlocutor se centra, en primer lugar, en la evolución de mi postura en cuanto a la existencia de la «filosofía» en Amerindia, es decir, en las altas culturas del *Abya Yala* (la denominación de América en la cultura de los kunas de Panamá) antes de la invasión de los europeos. Todo reside en la definición que se dé de «filosofía». Si por «filo-sofía» se entiende el «amor de la sabiduría», que consiste en un pensar reflexivo siguiendo los criterios de organizaciones del discurso según el *método de la lógica griega*, más específicamente aristotélica (como en el caso de las filosofías peripatéticas, de algunos romanos, de bizantinos, islámicos o latino-germánicos desde la mal llamada «Edad Media» hasta la Modernidad europea), que sería la definición *estrecha* de «filosofía», ni siquiera habría habido filosofía en China, en el mundo vedanta o budista. Si, en cambio, por «amor a la *sabiduría*» se entiende el intento de organizar discursos reflexivos que permiten una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente *diversos criterios organizacionales* según un orden racional en el discurso, que pueden tener



desarrollos propios en cada cultura<sup>76</sup>, evidentemente las teorías emanadas del taoísmo, del budismo, la ontología brahámica o la «sabiduría» de los *amauta* o los *tlamatinime* son auténticas «filo-sofías».

Al comienzo de mi reflexión, en los años sesenta, hablé del «hombre culto», que es el sabio que da cuenta de los últimos fundamentos ético-ontológicos de su propia cultura. Esta sabiduría podría ser entonces aceptada como filosofía, una vez definida como tal. En este sentido dichos sabios habrían producido filosofía en la América originaria. En ese entonces, y mucho después, debo reconocerlo, sostenía una cierta visión eurocéntrica de la filosofía (la griega, la islámica y la occidental moderna). Sin embargo, ya en esa época comenzaba a socavar los cimientos del eurocentrismo, que es siempre helenocéntrico, al dar importancia a las culturas semitas, que exigían que se clarificaran otras experiencias humanas que demandaban nuevas categorías filosóficas más allá de las griegas. Mi crítica al helenocentrismo me permitirá posteriormente ser crítico del eurocentrismo.

La formulación de una *meta-lógica* que pueda dar cuenta de los *criterios organizacionales del orden y constitución de categorías* y de los *discursos metódicos* racionales de las filosóficas en el horizonte de diversas culturas es todavía una tarea futura. Pero la mera hipótesis de su existencia nos sitúa en otro plano de mayor mundialidad.

Responde rápidamente a los cuatro puntos centrales del argumento crítico.

*Ad 1*, quiero reafirmar que todo pensamiento que se llame filosófico es un pensamiento abstracto, en la búsqueda de una expresión unívoca, de un altísimo grado conceptual (y en este sentido pueden aceptarse como filosóficos textos taoístas, tratados vedantas, escritos griegos o expresiones reflexivas de los *tlamatinime*).

76. Si observamos la obra magna y originaria de la cultura china, el *I Ching*, podemos descubrir una lógica propia que partiendo de las tres líneas paralelas (el Cielo, la perfección), hasta las tres líneas paralelas interrumpidas (la Tierra, lo receptivo a completarse), define 64 ideogramas fundamentales en torno a los cuales toda la «sabiduría» china *organizará* su discurso, prácticamente, hasta el presente. La escritura ideográfica es conceptual y binaria. La lógica griega parte completamente de otros supuestos, es decir, organiza la lógica desde otros criterios. Si se toman los criterios organizacionales de la lógica griega como los constitutivos de la «filosofía», en ese caso no hay filosofía china taoísta o confuciana. Pero si se parte de una meta-lógica que tenga un concepto de la racionalidad englobante de los criterios originarios del *I Ching* y del *Organon* de Aristóteles, entonces habríamos comenzado a vislumbrar un meta-orden filosófico más universal. Por mi parte, he mostrado que los criterios categoriales organizacionales del pensamiento semita son diferentes que los griegos, son más complejos y más críticos. No parto del concepto de *physis* sino de *panim-el-panim* ético por excelencia, intersubjetivo.

*Ad 2*, deseo indicar que opino que siendo perfectamente aceptable que la *sabiduría* se exprese por metáforas y mitos («relatos racionales basados en símbolos», como diría P. Ricoeur), creo que debe distinguírsela de la filosofía, como un lenguaje que tiende a la univocidad no-mítica, aunque es explicativa hermenéuticamente de los mitos. *Quetzalcoátl* es el nombre figurativo y mítico, es el «gemelo» (*coatl*) «divino» (siendo las plumas del ave quetzal las que simbolizan la divinidad en su belleza); pero *Ometeotl* dice de manera no-figurativa, unívoca, lo mismo: los «dos» (*ome*) «sagrados» (*teotl*); es decir, el dualismo inicial del universo de los aztecas (y de toda Amerindia), que se opone al monismo inicial de los indoeuropeos (el «uno» [*to én*], por ejemplo, de Plotino). Claro que la filosofía puede partir (y de hecho siempre lo ha hecho) de relatos míticos para dar cuenta de su sentido. Sin embargo, el relato mítico hay que distinguirlo de la expresión conceptual reflexivo-abstracta de la filosofía.

*Ad 3*, se ha respondido en la cuestión anterior.

*Ad 4*, opino que puede probarse que las altas culturas han tenido instituciones de aprendizaje en las que los jóvenes se iniciaban en las técnicas desarrolladas por los maestros. Esto supone una gran diferenciación funcional de roles sociales muy definidos. El «filósofo» o «sabio» (los mandarines, los monjes budistas, los sabios brahámicos, los *amauta*, los *tlamatinime*, etc.) no eran propiamente sacerdotes, ni shamanes, ni poetas, ni muchas otras funciones sociales muy «cercanas». Cuando se organizan en las altas culturas esas funciones sociales que pueden, como los sabios egipcios de Menfis, dedicarse a la *skholé*, creo que podemos hablar de filosofía. Extender el concepto de filosofía a toda expresión simbólica propia de la sabiduría de diversas comunidades (como los mitos de los tupinambas estudiados por Lévi-Strauss, que ciertamente son racionales, pero no abstractamente conceptuales<sup>77</sup>), sería no una concepción intercultural de filosofía, sino una extensión excesiva de dicho concepto.

*Ad 5*, en referencia a la significación «singularizante» (y aun sustantiva con identidad no contradictoria) del Otro, que pareciera extenderse a América Latina como una totalidad indiferenciada, en la que no se ve con claridad la alteridad de muchos Otros en oposición ya aún en conflicto en el *interior* de América Latina, debo indicar lo siguiente: pareciera que en mi posición se ve sólo la «perifericidad» latinoamericana como un todo (la negatividad continental), pero no se advierten muchos Otros periféricos en el continente cul-

77. Las tragedias de Sófocles son ciertamente expresión de racionalidad, de sabiduría helénica, de razón mítica y poética, pero no son obras filosóficas.

tural (tales como la realidad distinta del indígena, del afrolatinoamericano, etc.). Sólo se observaría la negatividad *ad extra* pero no *ad intra*. Se enfatizaría la realidad de *un* pueblo y no los *diversos* rostros. En efecto, y tal como he mostrado, descubrí la alteridad del indio desde los años sesenta (siendo objeto de mi tesis doctoral en historia en La Sorbona). Sobre el esclavo africano en América vislumbré el tema desde aquella época, pero más claramente en los años setenta (cuando conocí personalmente el Caribe, el Brasil y el norte-oeste de Colombia, y en especial en el diálogo sobre el racismo con James Cone en Nueva York), y no he dejado de anotarlo siempre. A los afro-latinoamericanos los he considerado como «universos propios con derecho a la autodeterminación cultural, política y religiosa». Pero es verdad que ante tantos escépticos de la mera existencia de América Latina como tal, es decir, como un todo *latinoamericano*, he debido insistir más sobre América Latina *como totalidad* (en su negatividad propia), que en su compleja constitución conflictual *interna* siempre presente y que debe ser resaltada. Claro que hay «muchas» América Latinas, pero ante el escéptico de su existencia, esta visión daría razón a su pulverización nacionalista. También explicaría el tomar a América Latina como un todo el hecho de que cuando se efectúa un diálogo intercontinental (como en el que hemos participado frecuentemente entre África, Asia y América Latina, e incluso en Europa o Estados Unidos), se tiende a hablar de América Latina como una unidad (que de todas maneras existe, ya que un maya o un aymará son pueblos originarios pero *latinoamericanos*, en tanto han hecho un trecho de su historia, al menos los últimos quinientos años, junto a los mestizos, a los criollos, a los afro-latinoamericanos, etc.). Esta cuestión de la complejidad cultural de nuestra América y del contenido simbólico positivo y contradictorio dentro de la cultura latinoamericana lo he discutido especialmente con Juan Carlos Scannone.

Pienso, tal como sospecha Raúl Fornet-Betancourt, que tengo una tal concepción de la filosofía de la liberación que tiendo a argumentar en el sentido de que toda filosofía intercultural está ya determinada por los criterios de una filosofía de la liberación. Tal como lo he formulado al final del apartado 5 de esta contribución, el diálogo intercultural *crítico* y fecundo deben realizarlo los *críticos* de cada cultura a partir de los criterios y de las víctimas de su propia cultura, desde una *border land*. En efecto, es la articulación como *intelectual orgánico* (tomando la expresión válida de A. Gramsci), dentro de las organizaciones de las víctimas de la propia cultura (como, por ejemplo, entre los «parias» de la India), lo que le permite

al que pretende dialogar con otros interlocutores de otras culturas poner en cuestión a la propia cultura (en el caso nombrado, serían los filósofos que ponen en cuestión la dominación brahmánica de la filosofía vedanta no sólo en cuanto a la costumbre de las castas, sino en cuanto a una ontología que para algunos es el fundamento de diversas exclusiones u opresiones en el interior de las culturas del inmenso continente indostánico). En este caso las preguntas iniciales de la filosofía de la liberación determinan como un presupuesto a la filosofía intercultural que organiza el diálogo entre culturas. No advertir las asimetrías entre las culturas actuales (o las diferencias masivas como en la guerra de Iraq de marzo y abril de 2003 en el nivel de tecnología militar, por ejemplo, nivel que siempre tuvo relevancia cultural fundamental) y entre los actores intra-culturales es perder la referencia originaria del pensar crítico. *Esta referencia a las víctimas desde la espacialidad periférica de la «frontera» como «punto de arranque» del diálogo es el tema originante de todos los demás en la filosofía de la liberación*, y por ello, igualmente, de un diálogo *crítico* intercultural. Opino que la articulación con la negatividad de la víctima es de nuevo el presupuesto irrebasable (para expresarme como K.-O. Apel).

Por todo ello, el concepto de «*trans-modernidad*» supone también la categoría de víctima, de Exterioridad (la exclusión cultural de las víctimas de la Modernidad), y un diálogo *crítico* intercultural también lo presupone, o, en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologética, folklórica o populista (al no considerar la *negatividad* como punto de partida).

## SOBRE LA INTERCULTURALIDAD Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Arturo A. Roig

La filosofía de la interculturalidad parte del principio de la heterogeneidad de las culturas, así como del quehacer filosófico y, en relación con éste, del rechazo de un presunto modelo único de filosofar, al que se aproximarían o se alejarían otras formas que, en la medida en que no se sometan a sus modalidades lógicas, no serían propiamente filosofía.

La posición rechazada no es de nuestros días, sino muy antigua. En el mundo clásico europeo la sostuvieron los griegos y para no hacer historia larga y compleja diremos que fue restaurada con toda su violencia por Heidegger en su conocido libro *¿Qué es eso de filosofía?*, en el que la ha resumido con las siguientes palabras:

La filosofía es en su esencia griega, lo que quiere decir que nada más que Occidente y Europa, y solamente ellos, son en su proceso histórico más íntimo originalmente filosóficos<sup>1</sup>.

Palabras cargadas de soberbia que sólo descalificaban a la parte de la humanidad denunciada como no-occidental, sino que absurdamente convertían, siguiendo la vieja tradición, una categoría geográfica en cultural, con un claro sentido imperialista. La denuncia de esta situación muy anterior a Hegel, y de quien, a su vez, derivan

1. Martin Heidegger, *Was ist das die Philosophie?*, Tübingen, 1956, pp. 13-14. Cf. la impugnación de este desatado europeocentrismo, del filósofo Hernán Malo González, con motivo de nuestra propuesta de una «filosofía ecuatoriana» (en Arturo A. Roig [ed.], *Pensamiento filosófico*, Quito, 1989, p. 342).

pensadores que ideologizan en el estilo de Heidegger, ya se encuentra de modo expreso entre nosotros en escritores del siglo XVII, entre ellos sor Juana Inés de la Cruz y Antonio de León Pinelo<sup>2</sup>.

La arbitrariedad de la categoría «Occidente» no sólo se pone de manifiesto en la conversión de una categoría geográfica, siempre relativa, en otra cultural y a su vez absoluta, sino también en la marginación de este Occidente mítico de pueblos de la misma Europa, ya que no son una misma cosa los pueblos del norte que los del sur, los del centro y los periféricos. El Occidente tiene a su vez su centro. Si Hegel afirmaba que «Francia-Alemania-Inglaterra» constituían una especie de meollo de la occidentalidad, aclarando que no era una casualidad que Alemania fuera enunciada en centro de las tres, el chileno Francisco Bilbao interpretaba a su vez esas palabras agregando:

La síntesis de los contrarios está en las naciones germánicas. Entre las naciones germánicas, la Prusia; entre las ciudades de Prusia, Berlín; y entre los hombres de Berlín el filósofo Hegel venía a ser la expresión del absoluto revelado en la historia<sup>3</sup>.

Nada más rígido que los criterios de inclusión y de exclusión que generan posiciones como las que comentamos. El mundo concluye siendo mirado por una rejilla estrecha más allá de la cual hay un espejo en el que sólo se reflejan quienes han declarado ser el centro. Innúmeros son los ejemplos que podemos poner de injusticia, como también de ridiculez. Pero no es el caso de ocuparnos ahora de ejemplos, que, por lo demás, son tantos que integran la casi totalidad de la cultura humana en todas las manifestaciones y expresiones y dentro de la cual el «occidentalismo» es un ejemplo, si bien de considerable presencia.

Veamos ahora cómo podría entenderse una «filosofía intercultural». Por de pronto, no creemos equivocarnos si la colocamos dentro del género más amplio de una «filosofía de la cultura», pero no de cualquiera, ya que hay una posición según la cual habría una cultura por antonomasia que hace de canon de la totalidad de las culturas. Y como toda designación por antonomasia supone denominar a algo

2. Cf. Arturo A. Roig, «Antonio de León Pinelo y sor Juana Inés de la Cruz, pensadores de la aurora», en la obra de homenaje a Gregorio Weinberg recopilada por Agustín Mendoza *Del tiempo y las ideas*, Buenos Aires, 2000, pp. 343-355.

3. Francisco Bilbao, «La Ley de la Historia», en *Obras completas*, Buenos Aires, 1856-1866, p. 154.

por su contrario, nos encontramos con que son precisamente las otras culturas las que generan su definición. Estamos ante un simple juego de oposición sin otra validez que la del lenguaje vulgar, apoyado en un ejercicio de historia y, a la vez, de violencia. Si se trata del *logos* actuante en un caso y en el otro, la «cultura por antonomasia» ejerce un universal que tiende al desconocimiento de lo heterogéneo de modo intencionado y manifiesto, mientras que el resto de las culturas, si bien no escapan a un ejercicio de ese modo de universalizar, suelen poner en práctica un aprendizaje de convivencia que abre las puertas a un *logos* de lo heterogéneo que afirma las semejanzas a la vez que hace tolerables las diferencias, a las que, en algunos casos, reconoce como derechos. De esta actitud surge el derecho de la diferencia.

Volviendo a la cuestión de la filosofía latinoamericana, diremos que a pesar de la importancia que tiene el tema de la cultura, sin embargo no se reduce, a nuestro juicio, a una filosofía de la cultura. En efecto, esta filosofía ha de echar mano de recursos de una epistemología, de una axiología, así como de una antropología filosófica y otros campos equivalentes, sectores propios de un saber filosófico con un registro más amplio, que es el plano en el que pretendemos colocarnos desde nuestro latinoamericanismo. La misma problemática de la objetivación es «anterior» a cualquier estudio sobre formas y relaciones culturales e interculturales. Y si para nosotros la filosofía latinoamericana es un saber acerca de los modos de objetivación, no podremos dejar de señalar lo que entendemos por modos de objetivación alienados y alienantes. Fue esto justamente lo que tratamos de mostrar a propósito de filósofos nuestros en quienes un pensar alienado se nos presenta, por causa de su misma alienación, vedado no sólo respecto de sí mismo, sino también del otro, lo que imposibilita, entre otras relaciones, las de interculturalidad<sup>4</sup>.

Y aquí surge una cuestión ciertamente difícil: ¿cuáles son las relaciones de «interculturalidad» que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en las que nos encontramos con una «sociedad de consumo» que practica una «cultura del consumo», y una «sociedad marginal» que ha desarrollado una «cultura de la pobreza»? ¿será posible una autocrítica cultural que parta de las mismas culturas para alcanzar alguna forma de interculturalidad?, ¿pero tendrá sentido?

4. Arturo A. Roig, «Filosofía latinoamericana e interculturalidad», en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo (Venezuela), 2001, pp. 115-132.

De todas maneras, mucho es lo que se puede decir acerca del establecimiento de formas de interculturalidad. Por de pronto, no cabe duda de que más allá o más acá de la dificultad que hemos planteado se encuentra la cuestión del lenguaje. Por de pronto hemos de decir, y luego se verá por qué, que el pensamiento latinoamericano en el que está incluida aquella filosofía de la interculturalidad es, aunque parezca redundante decirlo, pensamiento discursivo por lo mismo que es un filosofar de vocación social y por eso mismo en acto de comunicación.

Con lo anterior queremos decir que el lenguaje de ese filosofar no concluye negándose como discursividad y terminando en un «silencio» en el que únicamente nos toca «escuchar» una «voz» a-fónica<sup>5</sup>.

Por otra parte, el discurso no es un conjunto de «palabras», sino de «voces». De ahí que hayamos entendido el discurso dentro de lo que hemos denominado «universo discursivo», y que tanto el uno como el otro se encuentren compuestos de presencias y de ausencias y que, muchas veces, son más definitorias las segundas que las primeras. Lógicamente tanto las ausencias, y sobre todo éstas, como las presencias responden a la conflictividad social<sup>6</sup>.

Debemos decir ahora que aquellas «voces» tienen contextura conceptual, pero también simbólica. De ahí la importancia que le hemos dado a la construcción (o tal vez reconstrucción) de una simbólica latinoamericana, por lo mismo que los símbolos son formas de expresión que pertenecen, así como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere, en absoluto, distanciarse del acto comunicativo y que pretende no renunciar a un grado de performatividad<sup>7</sup>.

Precisamente con la intención de romper con la vigencia del academicismo de tipo occidentalista y, lógicamente, sin pretender reemplazarlo por otro, propusimos una tabla de criterios para una nueva manera de trabajar las ideas. Allí decíamos que «se debe prestar atención a las diversas manifestaciones con las que las ideas aparecen», tales como «filosofemas» (por cierto, no en el sentido que dio Gaos a ese término), «vivencias», «ideologías», «concepciones del

5. Cf. Arturo A. Roig, «¿Será posible una 'integración intelectual' de nuestra América si como dice Roa Bastos 'el sonido es un sonido'?», en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, cit., pp. 115 ss.

6. Arturo A. Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, 1993, pp. 129 ss.

7. Cf. Arturo A. Roig, «Acotaciones para una simbólica latinoamericana», en *Cuyo*, Mendoza, 1985-1986, pp. 33-50.



mundo», etc. Es decir, queríamos referirnos a vías de expresión que exceden del «concepto» entendido como herramienta exclusiva del pensamiento filosófico. Esta propuesta a la que denominamos «ampliación metodológica» la hicimos en setiembre de 1977 en una reunión convocada por la UNESCO que tuvo como objeto la preparación del libro que luego se llamaría *América latina en sus ideas*<sup>8</sup>. En esta propuesta de «ampliación» tuvimos el más decidido apoyo en Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Arturo Ardao, Roberto Fernández Retamar y el querido amigo, ya fallecido, José Antonio Portuondo.

Debemos decir que este proyecto de «ampliación», que no está concluido en la medida en que requiere una constante reformulación y enriquecimiento como lo han entendido tantas y tantos de mis colegas, entre los que debo mencionar a Alejandra Ciriza y a Horacio Cerutti, ya lo habíamos abierto en nuestros primeros trabajos relacionados con nuestras primeras lecturas de *La ideología alemana* de los años 1972 y 1973. Aquel primer acercamiento, que en muchos aspectos sigue siendo válido a nuestro juicio, en particular en lo que se refiere a la crítica del concepto, se titulaba originariamente «Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano»<sup>9</sup>.

Todo esto que estamos diciendo se relaciona con la intimidad que siempre hemos entendido que hay entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, maridaje que absolutamente siempre hemos afirmado, frente a otros colegas que muy tardíamente llegaron a darle una importancia equivalente a esta tarea de historiar nuestras ideas en todos sus niveles y manifestaciones:

El «historicismo» [decíamos en 1979] con sus diversos matices ha impulsado hacia una interpretación de las ideas en relación con los diversos contextos sociales y al abandono de la tradicional historia académica de la filosofía, reducida por lo general al estudio de la evolución intrínseca de los sistemas. Por su parte, la sociología del saber y la teoría crítica de las ideologías han venido a reforzar de diversa manera aquellas tendencias historicistas. La naturaleza misma del pensamiento latinoamericano ha exigido, por su parte, una definición de «pensamiento» que se adecúe a los modos históricos dados. Por estas razones la historiografía filosófica latinoamericana se ha desarrollado dentro del campo más amplio de la «historia de las

8. VV.AA., *América Latina en sus ideas*, México, 1986.

9. Centro de Divulgación «Colegio Mayor de Santa Fe», Santa Fe, Argentina, 3 (1973), pp. 1-22, y con el título de «El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico», en *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, 1974, pp. 39-75.

ideas», la filosofía implícita en el pensamiento de las culturas autóctonas, como también la presente en las diversas formas del pensamiento político, económico, etcétera<sup>10</sup>.

La «diversidad de voces» es, a la vez, en muchos casos, diversidad de lenguas, tal como sucede en los países plurilingües de nuestra América. En estos casos la lengua de comunicación (y ha habido y hay varias lenguas de comunicación entre nosotros), impuesta por sectores de poder social, ofrece en sus formas discursivas los mayores «huecos» o «silencios», en cuanto que es arma de dominio el ignorar.

Fornet-Betancourt, en su trabajo, habla de la «ocasión» (*kairós*) que movió a muchos intelectuales a que se interesaran por el pensamiento latinoamericano y sus diversas manifestaciones, y dentro de ellos los «liberacionistas», a tomar conciencia de la complejidad de nuestro mundo. Entiendo que su observación responde ciertamente a un hecho real. Ha habido, sin embargo, otras ocasiones, y una de ellas, de particular importancia: la del exilio, no en Europa, ni en Estados Unidos, sino en nuestras tierras hermanas. Y dentro de esos exilios ha sido interesante el de los que salimos de países sudamericanos en los que reinaba (o reina) el mito de la europeidad de sus habitantes. Debo confesar que esta ideología me chocó siempre. Es posición de la Argentina atlántica, en la que se centró principalmente la inmigración europea de los años 1880-1914 y desde la que se ha ignorado al resto del país, mestizo e indígena. Y eso, los que somos del interior o lo conocemos, lo hemos sentido y lo sentimos. Pero fue el exilio y sobre todo el que nos tocó a los que nos negamos a ir a Europa y elegimos quedarnos en nuestra América. Y así fue como mi «ocasión» se produjo, primero en México —en donde muchos no vieron lo que sí vimos nosotros—, pero más fuertemente en el Ecuador, país en el que la población americana (de origen «precolombino») no se encuentra sumergida en el grado en que lo estaba en México antes del levantamiento de Chiapas.

Pues bien, dentro de las políticas culturales ecuatorianas y, a su vez, en relación con las respuestas dadas por los sectores de izquierda a aquellas políticas, milité abiertamente en defensa de los valores culturales que las etnias poseen, para la consolidación de su propia lucha en contra de las formas de marginación y de exclusión. Y esto, acompañado por un importante grupo de amigos ecuatorianos.

A propósito de lo que venimos diciendo, es interesante saber que en 1987 aparecieron los primeros tomos de la *Historia de las litera-*

10. *América Latina en sus ideas*, cit., p. 49.

*turas ecuatorianas*<sup>11</sup>, obra que ya por su mismo título es toda una novedad y, por lo demás, hasta ahora, única en el Continente. Sus editores y colaboradores, entre los que me cuento, hemos partido del expreso reconocimiento de la realidad pluricultural y plurilingüe del Ecuador, en función de lo cual los tomos 8 y 9, en prensa, están dedicados a «Literaturas indígenas». Y, como uno de los estudios generales, se me encomendó escribir un trabajo sobre la situación del castellano en relación con las lenguas amerindias desde el punto de vista de la situación de dominación colonial. El estudio, titulado «La lengua como instrumento de dominación cultural», tiene dos partes: «La lengua casticista hispánica desde sus orígenes hasta su agotamiento» y «Las lenguas indígenas desde su decodificación para la aculturación hasta la afirmación de sus valores autónomos». En la primera parte concluyo afirmando la necesidad de afianzar «la conciencia del pluralismo cultural» en «resguardo de la diversidad de lenguajes» (y de culturas), entendidos aquéllos como un tesoro que debe ser acrecido con la participación activa de sus mismos hablantes, además de los heterohablantes. Digamos, para concluir, que estos reconocimientos de una y otra parte son tarea absolutamente imprescindible para establecer formas de relación intercultural.

Pasemos ahora a otra cuestión, la del «mestizaje», asunto de particular importancia, ya que, como señala Fonet-Betancourt, la «cultura latinoamericana», o la de «nuestra América», sería obra de mestizos.

Lógicamente, hay un aspecto biológico o si se quiere fisiológico del mestizaje, lo que pareciera quedar confirmado por ciertos rasgos físicos identitarios que diferencian a los grupos humanos entre sí, a lo que no escapan los individuos señalados como «mestizos». Pero para nosotros lo fundamental se encuentra en que el concepto de «mestizo» no es exclusivamente biológico, y menos aún se lo podría reducir a lo biológico (en el sentido que suele dársele de «entrecruzamiento de razas»). La cuestión es que no es asunto «racial», sino antes que nada cultural. Los rasgos más importantes del «mestizo» —lógicamente hay una variada gama de mestizajes— están dados en esa órbita. De este modo, la categoría de «mestizaje cultural», o el mestizaje entendido como fenómeno primariamente cultural, desplaza a la categoría de «mestizo» definido por sus rasgos físicos y lo define en función de su inserción social y cultural en una sociedad determinada. En ese sentido, el mestizaje se amplía y abarca la totalidad de la

11. Editora Nacional, Quito, 1999-2002.

población de nuestra América, tanto la originaria como la trasplantada. Son mestizos los argentinos que inventaron el mito de que eran «europeos» (para limpiarse tal vez la mala conciencia «mestiza» o de seres sumergidos en un continente «de segunda» y, tal vez, menos, expulsados de la Europa mítica). Recordemos el caso trágico y absurdo de la conciencia que sin error podemos caracterizar como «mestiza» de un escritor del Buenos Aires «europeo», Murena, y de tantos otros; pero también se encuentran «mestizadas» las poblaciones indígenas en cuanto que sus primitivas culturas desaparecieron hace siglos. La población quichua (usamos el término siguiendo la tradición ecuatoriana) que ocupa todavía el antiguo Tahuantinsuyu es mestiza culturalmente y, a medida que vaya incorporándose a formas de modernización (como lo quería Mariátegui), lo será más marcadamente y sin dejar de ser quichua. En fin, el universo mestizo es de una multifacética pluralidad y dinamicidad.

Y aquí deberíamos hacer una distinción entre lo que cada grupo humano cree ser o se atribuye (soy «blanco», soy «indio», «negro», «mestizo», etc.) y lo que los de otros «sectores» sociales entienden desde su propia posición. Cuando en el siglo XVIII la estamentación de castas alcanzó su máxima fuerza, las denominaciones fueron minuciosas y variadas. Y debemos aclarar que si bien se distinguía a cada «casta» por sus pretendidos rasgos étnicos, más se la diferenciaba por el ropaje que obligadamente debía usar según el lugar social que le estaba asignado. En la mayoría de nuestros museos coloniales hay minuciosas pinturas que muestran, además de los ropajes, el ascenso o descenso social conforme a los entrecruzamientos. Así, en México, la unión de «español» con «india» daba «mestizo», pero «mestizo» con «española» daba «castizo», etc. Actualmente, en el Ecuador, si una mujer india deja de vestirse de india, no es tenida por tal.

Así, pues, una cosa es lo que cada grupo cree ser y otra es lo que los demás sectores sociales determinan que ha de ser. La categoría de «blanco» es cambiante, y según el color de la piel, en unos más oscura que en otros, un sujeto puede ser visto como «mestizo» o como «indio». En Europa hay «blancos» totalmente «deseñidos» y hay «blancos» que son «oscuros», como sucede con muchos de los italianos del sur. Con la categoría de «criollo» sucede otro tanto. En algunas regiones del continente es el que se considera descendiente de españoles, no «mezclado», cuestión siempre dudosa; en otras, el «mestizo» hispano-indígena y «criollo» puede ser también el hijo de italianos o de alemanes nacidos en esta «tierra». La aristocracia «blanca» argentina, cuando se produjo el «regreso al campo» y a las «tra-

diciones campesinas» («criollas»), como reacción contra la inmigración «blanca» europea pero de estamentos sociales bajos (proletarios italianos, rusos, alemanes, y principalmente españoles e italianos y, además, muchos de ellos infectados por la «cuestión social» predicada por sectores anarquistas), se declaró «criolla», se disfrazó de «gaucha» en sus haciendas y en las festividades patrias, así como las niñas «bien» se vistieron de «chinas», atuendos de una población campesina que fue condenada a la extinción por los mismos que ahora venían a reconocerles valores patrios. Los riograndenses hijos o nietos de alemanes, en Brasil, se consideran «gauchos», como especie de categoría nacional simbolizada en la sabrosa práctica del «gauchismo», etc. En Ecuador «blancos» y «mestizos», no siempre distinguibles étnicamente, si son de clase media y más si forman parte de las aristocracias, visten a la europea y sus hijos suelen usar las ropas norteamericanas de moda. En verdad, cuando se es «blanco» o se es «mestizo» no es fácil señalarlo y por lo general es una cuestión que no interesa mayormente. En fin, cuando los indígenas de la Amazonía suben a la sierra a defender los derechos de sus comunidades, se visten con ropas de obreros, como cualquier trabajador de cualquier ciudad de nuestra América, nunca como indígenas serranos.

A todo esto se agregan las ideologías y la ubicación dentro del sector productivo, cuestiones que para nosotros son de mayor importancia que la de los rasgos étnicos (color de la piel, etc.) y la vestimenta. Hay una «ideología mestiza» que ha llegado a ser principio identitario nacional en algunos países, como es el caso mexicano, que tiene hasta un origen mítico en la unión de Cortés con la Malinche. Esta ideología ha llegado a tener expresiones teóricas, como fue el caso de José Vasconcelos, a quien conocimos personalmente y que si se hubiera vestido de indio, no a la europea, hubiera pasado por indio. A este fenómeno de la ideología se ha de agregar, como decíamos, la cuestión de la ubicación en el sector productivo. En Argentina la población del interior a la que se podría considerar «mestiza», el hombre «criollo» o de la «tierra», por lo general, campesino, los llamados «cabecitas negras», están en los estamentos sociales más bajos. Tal vez por detrás de ellos se encuentre la población indígena que suele confundirse en los barrios marginales y de miseria del Gran Buenos Aires y otras ciudades populosas. En México hay un sector «mestizo» en el que es visible esa «ideología mestiza» de la que hemos hablado.

A propósito del V Centenario hemos rechazado esa ideología y, en particular, sus aspectos mesiánicos visibles en escritores de nota. Decíamos:

Concretamente comenzó con José Vasconcelos. Está asimismo en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Plantean que ellos serían la fusión de razas y de culturas, conformando «la raza y la cultura del futuro de la humanidad». Y allí decíamos que tal proyecto era un absurdo expresado, además, de diversos modos como es el de afirmar, por ejemplo, que los europeos pensaron bien (filosóficamente), pero aplicaron mal sus buenas ideas y que a nosotros nos toca, pues, aplicarlas bien y, en ese sentido, hacerlas universales. Seríamos de este modo una especie de «Occidente» perfeccionado<sup>12</sup>.

Pero el mesianismo mestizo de Vasconcelos ha tenido otra expresión que le es paralela en el Río de la Plata, con el cuento del «crisol de razas», tal como se definió a la Argentina en 1910. Por supuesto, de «razas» que no vinieran a desplazar del poder a la oligarquía «blanca» y europeizante o, tal vez mejor, parisiense y que no desentonaran con el tipo «racial» europeo.

Así, pues, hay una «ideología mestiza» y el mestizaje es básicamente un hecho cultural y social. De esa ideología ha surgido en países de base indígena —en la Argentina gran parte de las poblaciones indígenas fueron casi totalmente exterminadas, como hicieron los norteamericanos y, en tal sentido, cumplimos con lo que dijo Sarmiento: «Seamos los norteamericanos del sur»— decíamos, la ideología «indigenista» en teóricos y doctrinarios no-indígenas. Ésta, que se ha desarrollado dentro de los marcos del pensamiento capitalista liberal, sostiene, tanto en México como en otros países americanos, que lo mejor que le puede suceder a un indio es dejar de ser indio. ¿Para qué ser indio si puede ser mexicano? Este indigenismo anti-indígena ha comenzado recientemente a ser denunciado y superado en nuestros días. Y a propósito de esta cuestión hemos tenido ocasión de participar activamente, en particular en enfrentamiento con los miembros del Partido Comunista ecuatoriano que desde su línea pro-soviética decían que no tenía sentido que los indios siguieran «separándose» del movimiento obrero mundial si podían ser simplemente «proletarios». Y para eso estaban de más los lenguajes vernáculos y las costumbres propias. Sostuvimos públicamente, en contra de tal tesis, que precisamente el mantenimiento de sus diferencias podía —y era— ser esencial para su autodefensa dentro de las estructuras de la sociedad, sin que fuera obstáculo necesariamente para apoyar a los demás movimientos de sectores sociales y económicos equivalentes. Esta tesis la hemos defendido en diversas ocasiones y

12. Andrés Gabrielli, «Quinto Centenario. Entrevista a Arturo Andrés Roig», en *Hechos y personajes del siglo XX*, Mendoza, 1992, pp. 5-22.

en particular en nuestra conferencia «Latinoamérica y su cultura» (1984).

Así, pues, no nos parece acertado lo que se dice a propósito de la filosofía latinoamericana en general, que habría mostrado como tendencia «reducir» la realidad cultural de América Latina al modo cultural «mestizo» y todo lo que se dice alrededor de este tema. Afirmaciones como la de que «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» no puede ser generalizado a todos los filósofos latinoamericanistas, a pesar de que el hecho se ha dado y es siempre oportuno denunciarlo. El hecho es por lo demás particularmente grave cuando el filósofo se muestra apoyado manifiestamente no en su probable «naturaleza» de mestizo sino que parte de la «ideología mestiza» y en cuanto ideología claramente determinable, como sucede en Antonio Caso y en José Vasconcelos y en algunos de sus continuadores. En fin, digamos nuevamente que una cosa es el «mestizaje cultural», que puede ser ajeno a sustentos ideológicos y del que no escapan ni los uruguayos ni los argentinos de la costa atlántica, que han llegado al absurdo de sentirse distanciados de «América Latina» por entenderse «europeos», y otra cosa es la «ideología mestiza». Por último, digamos que ni Huamán Poma de Ayala, cuya importancia hemos reconocido plenamente, se consideraba «mestizo» y, constantemente, en su maravilloso y hermoso libro no desaprovecha ocasión de hablar de su padre español. Así, podría decirse que tenía «conciencia mestiza», pero que no participaba de la «ideología mestiza» que habrá de generar, más adelante, el indigenismo de la burguesía «blanca».

Veamos ahora la cuestión de la «etnicidad». Nuestro amigo For-net-Betancourt, en su sugerente libro *Cuestões de metodo para uma filosofia intercultural a partir de Iberoamérica*<sup>13</sup>, concluyó afirmando que es posible señalar tres filosofías en nuestra América a las que denomina «filosofía blanca», «filosofía indígena» y «filosofía negra-americana». Entre ellas debería jugarse la interculturalidad y el posible diálogo entre quienes las integran o practican da lugar a la «filosofía intercultural».

Ahora bien, ¿qué son las categorías de «blanco», «indio» y «negro» sino categorías étnicas? Debemos aclarar que en el actual escrito titulado «Para una crítica intercultural de la filosofía latinoamericana

13. São Leopoldo, 1994.

actual», y que ha generado todas estas consideraciones sugeridas por nuestro propio amigo, no se habla de «filosofía blanca», sino de «filosofía mestiza», lo que nos impulsó a intentar una caracterización de ese complejo fenómeno que es el mestizaje. Esa «filosofía blanca» (o «mestiza» en el otro texto) es, además, «filosofía occidental», mientras que las otras son «americanas».

Las «categorías culturales» de las que estamos hablando son, además de lo dicho y sin que para nosotros esto suponga contradicción, «categorías culturales», en cuanto cada una de ellas está expresando una cultura o una variante cultural, por lo que resultan ser «regionales» y, además, «contextualizadas». Estamos tentados de señalar una cierta proximidad entre este culturalismo con el geoculturalismo que puede verse en Kusch. Aquí pareciera haberse desplazado el principio originario, la «tierra» (telurismo), a las «culturas» específicas (¿un culturalismo?). Las «filosofías regionales» son todas posteriores a las «culturas regionales», que juegan como el *datum* originario, de modo semejante al papel que jugaba la «tierra». Además, cada cultura (por ejemplo, la «cultura blanca» sería, al parecer, unívoca y no plurívoca: presentándose como una sola, y otro tanto sucedería con la «cultura indígena», etc.). La tesis de Kusch según la cual cada «suelo» (dejando de lado las dificultades que ofrece la definición de ese término) genera un pensar y que, por lo tanto, no hay una filosofía universal, podemos considerarla válida en cuanto a su conclusión, no en lo que respecta a la premisa. Para rebatir el imperialismo filosófico no hace falta el telurismo con su carga de misticismo e irracionalismo.

La categoría de «cultura» se salva de ese riesgo pero no escapa, a nuestro juicio, a otros. ¿Qué sucede con las culturas «indígenas» y las «negras» si resultan ser «culturas de la pobreza», frente a una «cultura blanca» que podría ser del mismo género? ¿No se puede hablar de una «cultura negra» propia de una «burguesía negra»? Esa «burguesía negra» ¿no puede estar incorporada como sector de una «burguesía blanca»? ¿No es diferente la «cultura blanca» de las ciudades de la «cultura blanca» campesina? ¿No hay acaso minorías indígenas capitalistas que se mueven con las mismas categorías que las oligarquías capitalistas «blancas» y con las que están en competencia?

Todas estas preguntas no tendrían respuesta si partiéramos de una idea unívoca de «cultura».

Vayamos al terreno que nos interesa, el de la filosofía. Si la «filosofía blanca» es la practicada preferentemente por los «blancos» en las universidades, ¿esos sujetos que integran la «cultura blanca» no son parte de la élite de poder y se encuentran enfrentados a otros sectores



sociales «blancos» que viven los más profundos niveles de pobreza? ¿No habría que hablar de una «filosofía blanca» propia de esos niveles sociales que hasta podría ser una «filosofía blanca liberadora»?

Todo esto se debe, a nuestro juicio, y esperamos no equivocarnos, a haberse descuidado la problemática de las clases sociales, a lo que se suma la ya señalada tendencia hacia una mirada unívoca de la problemática de las culturas, que alcanza por momentos al mismo concepto de filosofía. Sólo pensar si será posible un diálogo intercultural entre una «filosofía blanca» (o «mestiza», si se quiere) ejercida con el rigor académico propio de un saber altamente desarrollado —sea «occidentalista» o «anti-occidentalista»— con una «filosofía indígena» y una «filosofía negra» que se suponen pensadas en el ámbito de un pensar popular, resulta difícil. Se nos ocurre que si no miramos a las tres filosofías —la «blanca», la «india» y la «negra»— en cuanto concepciones del mundo, el encuentro intercultural que pretende llevar a cabo una «filosofía de la interculturalidad» queda reducido a buena voluntad. Esto último no sería tan difícil toda vez que las «filosofías académicas» implican sin excepción, *Weltanschauungen*, como cualquier otra forma de pensamiento, inclusive, lógicamente, las populares. De estas dificultades surgen cuestiones de la mayor importancia y que debemos agradecer a estos intentos de interculturalidad: una de ellas es, sin duda, la de someter el «clásico» «rigor académico» a lo que llamaríamos el «rigor de la realidad». En fin, es indiscutible que toda filosofía que pretenda ser liberadora ha de avanzar hacia una revolución categorial.

Otra cuestión de peso para nosotros se encuentra en la posterioridad de la filosofía respecto de la cultura. La fórmula pareciera ser simple: hay una cultura, luego hay una filosofía. Para Hegel el búho tan sólo levanta el vuelo al atardecer, es decir, cuando una cultura ha alcanzado todas las posibilidades contenidas en su «concepto». Aquí, sin caer en hegelianismo, la interculturalidad, el diálogo de culturas, se da al parecer desde culturas constituidas. Es decir, sería una labor vespertina. No nos cabe duda de que toda cultura puede ser considerada desde su filosofía implícita (o explicitada a través de sus pensadores, de cualquier nivel social que sean, gentes de pueblo o doctores), pero sucede que esas culturas son también fruto de un acto constructivo y la filosofía latinoamericana, tal como la entendemos, no pretende preguntar tanto por la filosofía que surge de esa cultura cuanto por el acto mismo de construcción de esa cultura. Es lo que hemos denominado «objetivación», lo que no es ajeno a la problemática de la alienación y puede ser, por eso, matinal y no vespertina, como no es ajena a una comprensión de la conflictividad interna

social que se da en el seno mismo de la cultura. En resumen; es posible aceptar que una cultura genere una filosofía que puede ser leída en ella, pero también es posible pensar que hay quienes, enfrentados a su propia cultura, luchan por producir cambios en los modos de objetivación o de realización del mundo cultural, sobre todo cuando no se la desocializa y se la considera dentro de la relación entre oprimidos y opresores, explotadores y explotados, etcétera.

Volvamos sobre la cuestión del uso del término «étnico» y sus derivados. Juan Corominas en su *Diccionario etimológico* nos dice que «étnico» viene del griego *ethnikós*, que significa «lo concerniente a las naciones». Dice, además, que deriva de *ethnos*, por lo que se entiende asimismo «raza», «nación», «tribu». Así, ateniéndonos a estos valores semánticos, «filosofía» en cuanto «etnofilosofía» puede ser comprendida muy bien, y así lo hemos entendido, como «filosofía de las naciones». Es ciertamente lamentable que la palabra «étnico» y sus derivados padezcan todavía los acarrees semánticos del colonialismo europeo que lo redujo todo a «tribu» y hasta a «tribu salvaje». ¿Hasta cuándo vamos a dejarles a los herederos del colonialismo europeo el uso de términos que ellos se han encargado de empañar semánticamente?

En contra de este uso peyorativo establecido desde una mentalidad eurocéntrica, entendida la palabra con un referente cultural e histórico y no groseramente antropológico dentro del estilo que imperó en el siglo XIX, se habla en nuestros días de las «etnias» que integran los actuales países europeos. Así, el antropólogo negro Buatu Batunbenge Omer, de Kinshasa, dice:

[...] la lengua de los italianos no es ni el véneto ni el lombardo, sino el toscano que ha prevalecido gracias a su genio, poesía y armonía. De este modo la nación italiana no es la negación sino el conjunto de las etnias. Lo mismo puede decirse de la nación francesa donde podemos encontrar a vascos, catalanes, occitanos, corsos, bretones [...] Esta coexistencia de diferentes etnias, aun cuando no se las llame así, es muy importante porque permite dialogar, intercambiar experiencias, quehaceres, ideas a fin de formar un conjunto verdaderamente unido<sup>14</sup>.

Adolfo Colombes, en su valioso libro *La hora del bárbaro*<sup>15</sup>, siguiendo a Cardoso de Oliveira, dice que son «étnicos» aquellos gru-

14. Buatu Batunbenge Omer, «La relacionalidad étnica»: *Cuadernos Americanos*, Nueva Época (México) 95 (2002), p. 149.

15. Puebla, 1984, pp. 60 y otras.

pos «en la medida en que se definan o identifiquen valiéndose de simbologías culturales, raciales, religiosas». Así, pues, la etnicidad supone conciencia de grupo y es, por eso mismo, una categoría cultural e histórica, no «racial» —aun cuando se pueda invocar como rasgo identitario lo «racial»—. Las etnias suponen por eso mismo un *ethos* que se corresponde con aquellas simbologías que adquieren toda su fuerza y vigor cuando se generan formas de resistencia y de emergencia. Por último, la noción de «grupo» debe ser tomada en todas sus posibles extensiones. Los «rasgos étnicos» (modos de vestir, de producir, el lenguaje, las costumbres, las tradiciones, etc.), con sus variantes, pueden abarcar a millones, como sucede con el universo quichua, que incluso puede ser considerado como una supranacionalidad.

Sometidas a crítica ciertas categorías que nos resultan poco sólidas y difícilmente utilizables, como las de «filosofía blanca», «filosofía mestiza» y otras por el estilo, y rescatadas en su valor otras, como la de «eticidad», «ideología mestiza», etc., entendemos que podríamos «promover modos de pensar contextuales», cuestión que nos ha preocupado desde un inicio y en función de la cual hemos desarrollado, entre otros esfuerzos teórico-prácticos, nuestra teoría del discurso.

Por último, digamos dos palabras sobre la cuestión de los «textos fundacionales» y los «textos clásicos», debido a cuya presencia en nuestra historiografía seguiríamos siendo «tributarios de la herencia filosófica occidental moderna». Diremos tan sólo que siempre hemos hablado no de «comienzo» del filosofar, sino de «recomienzo». Y, lógicamente, cada uno de esos recomienzos muestra textos que pueden ser considerados como «fundacionales». La categoría de «fundación» no es, pues, ontológica, sino plenamente histórica y relativa por eso mismo. Además, en ningún momento hemos caído en el reduccionismo de la categoría de «texto» a la de simple «texto escrito». En nuestra teoría del discurso hemos definido el «texto» como el nivel de manifestación, oral o escrito, del universo discursivo. Por último, en lo que se refiere a nuestra dependencia respecto de la Modernidad, acerca de lo cual no vamos a caer en la ingenuidad de creernos exentos o de haber encontrado la «fórmula», terminaremos hablando de dos textos clásicos y, además, escritos, uno de los cuales, tomado de la cultura quiché, lo hemos presentado como uno de los ejes doctrinarios básicos en nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Decíamos allí:

Las narraciones antiguas a las que nos vamos a referir son, una, la fábula de Cura, tomada por Heidegger de la *Colección* de Higinio e

incorporada en *El Ser y el Tiempo* como texto preontológico, y la otra, la narración del origen de los primeros hombres que se encuentra en el libro sagrado del pueblo quiché, el *Popol Vuh*. Ambos mitos son, desde el punto de vista de la naturaleza del hombre que en ellos se expresa, profundamente distintos y el hecho de que Heidegger haya incorporado al primero como antecedente de lo que él entiende como pensamiento filosófico, es explicable si tenemos en cuenta la larga tradición de aquella dualidad alma-cuerpo que caracteriza a la metafísica occidental, así como un rescate de narraciones como la del *Popol Vuh*, dentro de lo que podría ser considerado un pensamiento latinoamericano, se podría a su vez justificar si se piensa en la ineludible problemática del *a priori* antropológico, como así de su legitimidad, de la cual debe partir un pensamiento que pretenda colocarse más allá de las formas del discurso opresor, dentro de las cuales se ha manifestado, casi sin excepción, aquella metafísica<sup>16</sup>.

16. México, 1981, pp. 204-205; *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, 1993, pp. 164-181; *Historia de las ideas. Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, 1993, pp. 105-136; *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, 1994, pp. 13-23; *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Zulia (Venezuela), 2001, pp. 89-114; «La condición humana. Desde Demócrito al Popol Vuh», en *Actas del V Encuentro del Corredor de las ideas del Cono Sur*, Córdoba (Argentina), 2002, pp. 21-23.

## RESPUESTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT

*Juan Carlos Scannone*

En su crítica a Luis Villoro, Raúl Fornet-Betancourt le reconoce «en su planteamiento una potente y sugerente reflexión filosófica *sobre* lo intercultural, pero no la necesaria apertura para hacer del diálogo entre las culturas el lugar de un posible *renacimiento* de la filosofía en múltiples figuras de saberes contextuales». En la nota a pie de página 141 del capítulo segundo extiende dicha crítica a mi pensamiento, aun valorando mi preocupación por lo intercultural y por desarrollar una ética para el diálogo entre culturas, «para que éste sea realmente un lugar de mediación entre la universalidad humana [...] y la pluralidad cultural», avanzando de ese modo «en el proyecto de una universalidad situada, analógica, que se manifestaría así [...] en lo que Juan Carlos Scannone llama, en fórmula apretada, *la cultura en las culturas*».

Con todo, para Fornet mi posición es más problemática que la de Villoro «porque su trasfondo es el paradigma (teológico-cristiano) de la inculturación. O sea que *la cultura universal* que se supone en las culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad».

Me reconozco en la parte de la crítica que comparto con Villoro. En cambio, me siento malinterpretado en lo referente a la inculturación. Por ello dividiré mi respuesta —solicitada gentilmente por Fornet— en cuatro puntos: 1) ante todo, explicaré en qué sentido suelo hablar de *filosofía inculturada*, usando —analógicamente— el paradigma de la inculturación; 2) en segundo lugar, diré una palabra

acerca de mi comprensión de la *universalidad situada y analógica*, a la que se refiere Fernet valorándola positivamente; 3) luego aceptaré el *déficit* que reconozco en mi pensamiento a la luz de muchas de las excelentes exposiciones de Fernet sobre la interculturalidad, aun *interna* a nuestra América; 4) por último, me referiré a la comprensión de la *filosofía* desde la cual Fernet nos critica a Villoro y a mí, y le contrapondré otro enfoque, abriéndome así a la discusión. Pues, lo confieso, dicha concepción de Fernet me da que pensar y hace que proponga mis reflexiones acerca de esa cuestión más como una hipótesis a ser discutida que como una afirmación cierta.

### 1. *Inculturación y filosofía inculturada*

No uso la terminología de la inculturación —adoptada primeramente en teología con referencia a la encarnación— en el *mismo* sentido que aquélla, sino *analógicamente*, pues en filosofía no se podría aceptar —como en el caso teológico de la encarnación de la Palabra de Dios— una preexistencia: siempre la filosofía se dio «encarnada» en una determinada cultura, sin desmedro de su universalidad *situada*. Aun en Grecia la filosofía se da solamente como inculturada en la cultura griega, sin perder por ello una validez universalmente humana<sup>1</sup>.

Mucho menos pienso —como me interpreta Fernet— que «la cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula *parece* (el subrayado es mío) estar informada por una herencia occidental-cristiana». Pues ésta es ya *una* cultura particular entre *las* culturas y, por ello, de ninguna manera puede identificarse con *la* cultura. Y, si se usa el epíteto «universal», no es en forma abstracta o dialéctica, sino analógica y situada, como lo digo en el artículo del volumen de la Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía<sup>2</sup>, que Fernet cita; es decir, no se da nunca *la* cultura «químicamente pura» en su universalidad, sino siempre y sólo *en las* culturas, plurales, concretas, históricamente determinadas.

1. Entre otros trabajos míos, cf. «Filosofía in prospettiva latino-americana»: *Rassegna di Teologia* 40 (1999), pp. 325-352, en especial, pp. 326 s.; «Cultura mundial y mundos culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas», en L. Bertsch (ed.), *Ein Glaube in vielen Kulturen*, Frankfurt a.M., 1996, pp. 24-40, en especial, pp. 38 ss.

2. Cf. «Normas éticas en la relación entre culturas», en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura* (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, 15), Madrid, 1998, pp. 225-241.

En mi trabajo «Hacia una filosofía inculturada en América Latina»<sup>3</sup> afirmo:

En forma analógica hablo de «filosofía inculturada» refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente —en el orden del concepto— las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. Pero hay que tener en cuenta que nunca se da un filosofar «en el aire» sino siempre en formas históricas y culturales.

Claro está que mi misma comprensión y su formulación ya están inculturadas cuando hablo, por ejemplo, de «comprensión *del ser*» o de «*categorías y esquemas*», etc. Pero queda claro que no acepto a la cultura fuera de las culturas, y que de ninguna manera considero a la cultura occidental-cristiana como *la* cultura universal.

## 2. *Universalidad situada y analogía*

Contrapongo el universal *situado* (la expresión fue forjada por Mario Casalla) al universal *abstracto* y al universal *concreto*, entendido según Hegel. Pues el primero de estos dos últimos es genérico, ahistórico y acultural; por su lado, el concreto pretende «sobreasumir» (*aufheben*) todas las formas históricas anteriores conservándolas en sí, negándolas en su limitación y superándolas por elevación dialéctica. En cambio el universal situado no se da sino concretamente *en* la historia y las culturas, pero *sin reducir las diferencias* entre ellas y entre los distintos momentos históricos de las mismas y de la humanidad en general, ni siquiera dialécticamente.

De ese modo dicho universal situado o contextualizado se da en las culturas y en la historia *analógicamente*. En la analogía —que algunos denominan *equivocidad ordenada*— prima la *irreductible diferencia*, aunque se afirme una *unidad de orden* entre los analogados. En ella la *forma* nunca se encuentra —como ya dije— químicamente pura o prescindiendo de la correspondiente «materia» histórico-cultural; pero tampoco este contenido material es «sobreasumido» dialécticamente en una forma y contenido más elevados que superen los anteriores. De ahí que, según Eric Przywara, la analogía puede

3. Ver *Humanitas* (Lima) 28 (1993), pp. 52 ss.

caracterizarse con la fórmula (metafórica) «*en y más allá*» —comprendidos simultáneamente—, pues lo que —si se entiende bien— se puede denominar *transcultural* («más allá») no se da «*en el aire*» o *en* un mero espacio formal ideal, sino siempre identificado con una cultura determinada, es decir, «*encarnado*» *en* ella. Si en vez de una metáfora espacial se desea emplear una temporal, se puede afirmar que se trata del movimiento «*ya, pero todavía no*» como distinto tanto de una plena identidad de *la* cultura con *una* cultura (sea la occidental-cristiana o cualquier otra) como también de una *mera* idea regulativa que de ningún modo sea *constitutiva* de *todas las* distintas culturas y de *cada una* de ellas.

### 3. *Interculturalidad* ad extra y ad intra

Estoy de acuerdo con Fornet en que en mis planteamientos hay una preocupación no sólo por una filosofía inculturada, sino también —como en Villoro— por lo intercultural, aunque generalmente sin emplear este término. Además del ya citado artículo publicado en el tomo sobre *Filosofía de la cultura*, lo muestra mi repetida mención de una triple herencia cultural recibida por una filosofía en perspectiva latinoamericana, a saber, la griega, la judeo-cristiana y la amerindia. Las he relacionado, respectivamente, con los horizontes o dimensiones originarios del *ser*, del *acontecer* y del *estar*, según las estudia la filosofía. Pues Kusch intenta mostrar que la última caracteriza la comprensión *indoamericana*, sobre todo *andina*, del mundo, que se distingue por el arraigo en la tierra (en las culturas andinas, la *Pacha Mama*, la *Madre Tierra*; en la guaraní, la búsqueda de la *tierra* sin mal).

Max Müller habla de las dimensiones metafísicas del *ser* como espíritu y fundamento (*Grund*) y de la *libertad* como comienzo absoluto y como abismo (*Abgrund*), propias de la filosofía occidental, con las cuales relaciono, respectivamente, las dos primeras tradiciones citadas más arriba<sup>4</sup>. Por su parte, Kusch atribuye la del *estar*, primero al *pensamiento indígena* y, más tarde, también al pensamiento *popular* latinoamericano. Con respecto a este último emplea la expresión «*estar siendo*»<sup>5</sup>, que —usando una formulación de Gadamer— po-

4. Cf. su obra *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964, p. 160.

5. Aludo, respectivamente, a sus obras *El pensamiento indígena americano*, Puebla, 1970 (reeditada luego con el título *El pensamiento indígena y popular en Améri-*



dríamos caracterizar como fruto de una «fusión de horizontes», pero en la cual tiene primacía el horizonte de comprensión amerindio: el del *estar*<sup>6</sup>. Sin embargo, a la luz de las exposiciones de Fornet, reconozco un importante *déficit* en mi pensamiento.

Pues, por un lado, he reflexionado sobre las relaciones interculturales hacia *fuera*, ya sea *entre* culturas diferentes —como la latinoamericana y la europea—, ya sea hacia *dentro* del «mestizaje cultural» latinoamericano —fruto *nuevo* de la arriba indicada fusión de horizontes—, ya sea, finalmente, marcando los *conflictos* entre las culturas «mestizadas» así como la *dependencia cultural* de unas con respecto a otra, la europea. Para hablar del mencionado «mestizaje» usé alguna vez la doble dialéctica «varón-mujer» y «amo-esclavo» de Gaston Fessard, al aludir tanto a la novedad del fruto de dicho mestizaje como también a su carácter conflictivo. Pues se trató de un mestizaje entre el conquistador varón ibérico y la mujer india sometida.

Pero, por otro lado, reconozco mi *déficit* por no haber reflexionado suficientemente sobre la *relación, conflicto y diálogo* entre las *diferentes* culturas de nuestro subcontinente como se dan en la *actualidad*. Pues privilegié una supuesta *unidad plural analógica* entre las distintas culturas vigentes en nuestra América, con respecto a la *diferencia* entre ellas. De ese modo, de hecho puse un mayor acento en la *cultura popular mestiza* tomándola como *analogatum princeps* de las culturas latinoamericanas, indígenas, afroamericanas, occidental, etc. Todavía hoy pienso que se da dicha unidad analógica, basándose en nuestra historia, y que el analogado principal es un mestizaje cultural no entendido esencialística o ideológicamente, sino como una especie de «síntesis vital» (o, como ya dije, de fusión de horizontes) *histórica*. Pero reconozco que esos acentos hicieron que tuviera más en cuenta la fusión que se dio entre la cultura occidental, especialmente la ibérica (de raíces greco-latina y judeo-cristiana), y las culturas indígenas, que la diversidad *entre* éstas y de *cada una* de éstas con aquélla, y, además, *sin* una adecuada consideración de las afroamericanas. Muy probablemente mi condición de argentino contribuyó a que así fuera.

ca), y «El 'estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana», en *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II*, Buenos Aires, 1975.

6. Cf. mi obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, en especial caps. 1 y 2. Ver asimismo mis trabajos «Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano», en E. Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, 1989, pp. 73-76, y «Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika»: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), pp. 365-393.

4. *La cuestión de una filosofía y un «pensamiento» interculturales*

Sin embargo, no estoy plenamente de acuerdo con la concepción que tiene Forner de una filosofía intercultural. Se trata de una cuestión terminológica, a saber: ¿a qué llamar *filosofía*? Pero no creo que se reduzca *sólo* al *mero* uso del término. Presento estas reflexiones como una aportación a un diálogo que debe continuar, y de ninguna manera como una aserción definitiva.

De hecho llamamos «filosofía» (no *sabiduría*, sino *amor* a la sabiduría, o su *búsqueda*) a un tipo de reflexión radicalmente humana y crítica que —con ese nombre— nació históricamente en Grecia y que, aun asumida por otras culturas (latina, germánica, etc.), continuó remitiéndose a esa tradición. Aún más, casi desde el principio pretendió ser *ciencia*, dando así luego origen —mediante su influjo— tanto a la teología como ciencia como a las ciencias, en el sentido actual de la palabra (con excepción, probablemente, de las matemáticas), a saber, ciencias naturales, biológicas, humanas, sociales, etc. Por lo tanto, según mi opinión, se trata de una denominación y concepción que, *de facto*, aun negándola, criticándola e intentando superarla, se la supone, de tal modo que así se fue dando una historia de la misma, constitutivamente *abierta* a nuevas concepciones futuras, en una especie de analogía histórica entre las mismas cuyo análogo principal, no por esencia sino *histórico*, serían sus fuentes griegas.

Todas las tradiciones culturales implican siempre una *sabiduría* de la vida y de la muerte mucho más importante para el hombre que la filosofía o la ciencia. Todas ellas —con matices— pueden mostrar también formas de *pensamiento*, más o menos simbólico y/o reflexivo, que abordan y/o se plantean críticamente las *cuestiones humanas radicales sobre el sentido último*. Aún más, muchas de ellas evidencian una especie de *inteligencia radical* del sentido que está en el nivel del *intellectus primorum principiorum* de los presocráticos. Pero probablemente sólo en Grecia se dio el paso (que no implica sobreasunción ni superación, pero sí *novedad histórica*) desde la sabiduría práctica, el pensamiento simbólico y/o simbólico-reflexivo y la inteligencia de los principios (aun sin ese nombre) al plano de la *razón críticamente argumentativa, metódica y sistemática*, a saber, de la *ciencia*.

A veces me pregunto si el querer guardar el nombre «filosofía» para las otras formas de pensamiento reflexivo y radicalmente inteligente, y, en ese sentido, «teórico» (no en el sentido griego y, mucho menos, moderno), no implica una supervaloración de la misma y,

todavía, un resto de etnocentrismo occidental. Pues, aun para un occidental como Heidegger, la expresión «*pensar*» dice mucho más que el término «filosofía». Pero, si por ésta entendemos el pensar radical, estoy de acuerdo con muchas de las aseveraciones de Fonet acerca de una «filosofía» intercultural cuyo camino es el diálogo entre las culturas y sus formas de pensamiento. Sin embargo, quizás convenga reservar aquel nombre, por razones *históricas*, a la tradición que se originó en Grecia y que llegó a constituirse en ciencia, aunque luego se la haya ido criticando —aun en su concepción de sí misma y en su denominación de «ciencia»— tanto desde otras experiencias históricas, por ejemplo, la judía, cristiana e islámica, como desde otras culturas, por ejemplo, la náhuatl (Miguel León-Portilla) o las culturas indígenas y populares latinoamericanas (Rodolfo Kusch). Pues aunque se *rompa críticamente* con figuras y aun *paradigmas* anteriores, con todo se guarda una cierta *tradición* histórica en la cual hay verdadera *novedad* —aun a partir de culturas no occidentales—, pero también un eje de *relecturas*.

Para mí la propuesta de Fonet acerca de una *filosofía intercultural* como él la comprende puede llamarse cabalmente «filosofía» *si y porque* se ubica en dicha tradición histórica —iniciada en Grecia— y en el mencionado eje de relecturas. Pues se trata de *pensar* radical y críticamente al hombre, el mundo y el sentido, en especial, último, según lo que pronto se denominó filosofía. Fuera de esa tradición, más bien hablaría de *pensamiento radical* simbólico-reflexivo.

Eso no quita que el diálogo entre las culturas exija un *pensar radical intercultural* y pensamientos *contextuados en diálogo* y fecundación mutua.



## RESPUESTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT

*Luis Villoro*

1. La multiplicidad y diversidad de culturas es un marco en el que puede darse una relación entre ellas basada en el respeto a sus diferencias. Ese marco establece el ámbito en el que sería posible plantear las preguntas sobre cuáles serían las culturas preferibles. Supone por ende que ciertas culturas muestran rasgos que, según ciertos criterios, podrían considerarse más valiosos que otros. ¿En qué sentido, bajo qué punto de vista podríamos considerar unas culturas más valiosas que otras? He tratado de indicar los distintos criterios por los que se podrían evaluar las culturas según cumplen sus funciones. Una cultura cumplirá mejor sus funciones en la medida en que sea autónoma, auténtica, eficaz y otorgue sentido a sus actos. Éstas no establecen *valores* sino *criterios* para juzgar en qué medida se realizan los valores. Una cultura es tanto más valiosa en la medida en que sea más autónoma y auténtica, sea eficaz y otorgue sentido a sus realizaciones. Notemos que esos principios de evaluación establecen el ámbito de una *ética* de las culturas.

Se trataría de una ética que correspondería a la multiplicidad de culturas posibles en un marco intercultural. Fornet-Betancourt señala con acierto que una diversidad de culturas en estrecha relación sería la base de cualquier relación intercultural. No la sucesión y la posición de culturas diversas, sino la interpretación de sus ámbitos, al modo de la «fusión de horizontes» de que habla Gadamer.

Si la entiendo bien, una posición intercultural trataría de comprender cada cultura en su especialidad a partir de sí misma. La comprensión cultural no incluye valoración. No consiste en juzgar una cultura más o menos buena o valiosa. Al comprender, «ponemos entre paréntesis todo juicio de valor; la *epojé* de los juicios de valor

es una condición de una valoración». La comprensión de una cultura implica la crítica de todo prejuicio. No hay en una cultura nada «condenable», como no hay nadie «loable»; todo es simplemente «comprensible». La crítica de los prejuicios restituye al proceso la posibilidad de la «comprensión de la cosa misma».

Pero la ética va más allá de la comprensión. Incluye juicios de valor. La valoración forma parte de un nivel de juicio posterior a la comprensión. Quien comprende, se abstiene de juzgar. Quien comprende, no hace acepción de personas ni de situaciones de valor. No juzga; se limita a comprender.

2. Sobre cualquier juicio de valor hay un segundo paso. Una valoración tiene como condición de posibilidad una comprensión previa. Esto es válido tanto para las acciones individuales como para las colectivas. Presupuesto de la valoración de una cultura es comprenderla.

Ahora bien, podemos señalar distintos criterios conforme a los cuales podríamos juzgar las culturas. No se trata de los valores que, si se realizan, calificarían a una cultura, sino de los criterios que podemos utilizar para juzgar esos valores. Esos criterios son formales. No nos dicen qué culturas son valiosas y por qué, sino cuáles son las pautas, los puntos de vista para determinar el valor de las culturas. Es claro que esos criterios corresponderían a las funciones que cumple una cultura. Porque toda cultura cumple ciertas funciones. Son, pues, universales, pero son universales por ser formales. Toda cultura, en mayor o menor medida, expresa valores. Permite elegir fines, establece medios para esos fines. Traté de enumerar las funciones que tendría que cumplir cualquier cultura para ser tal. Las llamé conforme a los principios que los regularían: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia. Esos principios son *a priori* y analíticos, porque hablan no de los valores de una cultura, sino de los criterios, los puntos de vista según los cuales podemos considerar una cultura. No nos hablan todavía de los *valores* que realiza una cultura sino de los *criterios* conforme a los cuales podemos considerarlas.

Cualquier cultura puede considerarse desde varios puntos de vista. Los criterios según los cuales podrían evaluarse variarían. Unas culturas podrían ser preferibles según su aspecto, otras, según el contrario. ¿Preferibles según qué punto de vista? Unas culturas, o algunos de sus aspectos, podrían ser preferibles, por ejemplo, por expresar mejor los fines y valores espirituales a los que tienden, otras, por lograr un dominio sobre su entorno; hay culturas que valoran la comunidad, otras que buscan afirmar las diferencias. ¿Qué

tipos de culturas son preferibles, las que reivindican la pluralidad o las que persiguen la unidad? Los criterios de preferibilidad de las culturas son tan múltiples como las culturas mismas.

Para evaluar las culturas, lo primero que tendríamos que preguntar sería desde qué punto de vista las evaluamos, cuáles son los aspectos que consideramos más importantes, más valiosos en una cultura; la respuesta variará según los criterios de evaluación empleados.

Las culturas no son equivalentes. Cada cultura es única, peculiar, pero cada una realiza valores diferentes. Hay culturas que privilegian valores del individuo, otras son más sensibles a los valores de la comunidad; el valor superior, para unas, puede ser el acceso a alguna forma de espiritualidad; para otras, el manejo de su entorno. Valores y fines opuestos pueden coexistir. En esa interconexión se basa la singularidad de cada cultura.

No obstante, la singularidad y multiplicidad de las culturas no impide su evaluación. Puedo considerar unas culturas preferibles a otras según los valores que fomentan y los fines que persiguen. Comprender una cultura implica aquilatarla en su singularidad; no excluye la posibilidad de compararla con otras y de manifestar preferencias entre ellas. Podemos juzgar ciertas culturas más valiosas que otras, con tal de especificar los criterios de juicio que se sigan. De ahí que, en una *ética de las culturas*, sean admisibles juicios de valor como «culturas opresivas» o «culturas ilustradas». La evaluación de una cultura puede seguir distintas pautas que marquen preferencias. La condición que las hace posibles es la comprensión que antecede a toda evaluación.

Los criterios interculturales de evaluación señalan preferencias y rechazos; no son «neutros», pero exigen ecuanimidad en la comprensión. Sólo podemos acercarnos a la posibilidad de comprender una cultura, si somos capaces de percatarnos de sus virtudes y carencias, de tomar parte en sus ideales y cuestionar sus defectos. Todo ello forma parte del proceso de crítica de los prejuicios, que hace posible la comprensión de la singularidad de una cultura. La crítica de los prejuicios permite acercarse a una comprensión, pero no es suficiente. No basta con estar libres de juicios previos para sentir aprecio por las cualidades que percibimos en una cultura o para rechazar sus defectos. Podemos comprender que algunas manifestaciones, aunque rocen un equilibrio en la armonía y la belleza, provocan un rechazo. No deja de haber formas culturales que merecen ser juzgadas como «opresivas» o «inhumanas», sin dejar de comprenderlas. Así como ha habido culturas que se acercan a un ideal de perfección, hay otras rechazables. ¿No hay incluso culturas que se autodestruyen? Una

ética de las culturas no se limita a su comprensión; acude también a juicios de valor.

3. La valoración de las culturas es posterior a su comprensión. Sólo así es posible una ética de las culturas. Ésta tendría por base acercarse lo más posible a la comprensión de su singularidad. Se guiaría tanto por lo que encontraría de admirable y compartible en el otro, como por sus posibles rasgos rechazables. Pero tendría que guardarse del prejuicio de juzgar superior a la propia cultura por el hecho de compartirla. Por eso tiene razón Fornet-Betancourt en advertirnos contra el prejuicio de juzgar la cultura occidental como «la mejor» o «la más racional». Cuando más, podríamos preguntar: ¿«mejor» según qué criterio? Venga, sin embargo, en mi descargo que un criterio de racionalidad de una cultura suele ser su conformidad con la razón, que no es sólo calculadora, sino también práctica y valorativa.

Me resulta correcta y sugerente la idea de reemplazar la noción de «relativismo cultural» por la de «relatividad de las culturas». Pero me asalta una duda: ese «proceso abierto, promotor de una continua heurística cultural», ¿tendría que ser tan abierto y plural que incluyera culturas que, por principio, se han mostrado destructoras de valores humanos?



## ÍNDICE DE NOMBRES

- Abenjaldún: 149  
Acosta, Alberto: 26  
Ainsa, Fernando: 92-98  
Albán Gómez, Ernesto: 26  
Albares, Roberto: 91  
Alberti, Juan Bautista: 16  
Albó, Xavier: 112  
Alfarabi: 149ss.  
Algazel: 151  
Alkindi: 151  
Almeida, Ileana: 26  
Alonso de la Veracruz: 33  
Álvarez Murena, Héctor: 168  
Ansión, Juan: 112  
Apel, Karl-Otto: 129, 160  
Aquino, María del Pilar: 92, 116  
Archa, J.: 128  
Arciniegas, Germán: 34, 125  
Ardao, Arturo: 17, 20s., 28, 32s., 73, 165  
Ardiles, Osvaldo: 134  
Aristóteles: 124, 151, 157  
Arrighi, Giovanni: 139  
Arrobo, Nidia: 26  
Avempace: 149, 151  
Averroes: 149, 151  
Avicena: 149ss.  
Ayala Mora, Enrique: 26  
Azcu, E.: 181
- Bagú, Sergio: 141  
Bañuelas, Arturo J.: 115
- Batunbenge Omer, Buatu: 174  
Bello, Andrés: 20  
Beltrán, Francisco: 84  
Bertsch, L.: 178  
Biagini, Hugo E.: 105  
Bilbao, Francisco: 19, 162  
Boff, Leonardo: 116  
Bonfil Sánchez, Paloma: 92  
Borge, Tomás: 133  
Bosi, Ecléa: 134  
Botana, Natalio: 125  
Braudel, Ferdinand: 124  
Brown Menéndez, Rafael: 125  
Buhr, Manfred: 139  
Bush, George W.: 131, 133, 143
- Cabral, Amílcar: 134  
Cáceres, Milton: 88  
Cámpora, Héctor José: 131  
Cardenal, Ernesto: 135  
Cardoso de Oliveira, Roberto: 174  
Carlos V: 140  
Casalla, Mario: 179  
Caso, Antonio: 38, 171  
Castelo Branco, Manoel: 88  
Castillo, Enrique: 41  
Castro, Josué de: 125  
Castro-Gómez, Santiago: 117ss.  
Cerutti Guldberg, Horacio: 14, 18, 165  
Chamarro, Graciela: 27, 84  
Cicerón: 143

- Ciriza, Alejandro: 165  
 Cisneros, cardenal: 140  
 Colombres, Adolfo: 174  
 Colón, Cristóbal: 34, 125  
 Cone, James: 159  
 Corominas, José: 174  
 Coronil, Fernando: 117  
 Cortés, Hernán: 44, 48, 125, 169  
 Cullen, Carlos: 17  
 Curivil Paillavil, Ramón: 89, 100  
  
 Danilevsky, N.: 126  
 Dempf, Alois: 50  
 Descartes, René: 57, 78, 124, 140s.  
 Devés Valdés, Eduardo: 117  
 Díaz, Miguel H.: 92, 116  
 Dilthey, W.: 126  
 Ducan, Quince: 27  
 Durheim, Émil: 141  
 Dussel, Enrique: 10, 18, 21, 28, 37,  
 42-56, 68, 71, 73s., 104, 114, 117,  
 123, 126, 128  
  
 Elizondo, Virgilio P.: 115s.  
 Ellacuría, Ignacio: 18, 89  
 Espín, Orlando O.: 27, 92, 115s.  
 Estermann, Josef: 83-90  
  
 Fajri, Mayid: 153  
 Fanon, Frantz: 46, 131  
 Fernández, Macedonio: 38  
 Fernández Retamar, Roberto: 165  
 Fessard, Gaston: 181  
 Figueroa, José: 26  
 Figueroa Deck, Allan: 115s.  
 Fornet-Betancourt, Raúl: 10, 16, 19,  
 28, 37, 39s., 45, 52, 62, 70, 73s.,  
 81, 83, 85, 91, 97, 114, 118s.,  
 156, 159, 166s., 171, 177s., 180-  
 183, 185, 188  
  
 Gabrielli, Andrés: 170  
 Gadamer, Hans-Georg: 180, 185  
 Gaos, José: 164  
 García, Juan: 88  
 García Morente, Manuel: 78  
 Garza, Mercedes de la: 84  
 Garzón, Ernesto: 57  
 Gera, Lucio: 128  
 Gilson, Étienne: 124  
 Girardi, Giulio: 26s.  
  
 Godenzi, Juan: 112  
 Goizueta, Roberto: 115s.  
 Gómez-Martínez, José Luis: 114  
 González Stephan, Beatriz: 117, 119  
 Gracia, Jorge J. E.: 57, 113  
 Gramsci, Antonio: 132, 136, 159  
 Gründer, Karlfried: 50  
 Gudorf, Christine: 116  
 Gugelberger, Georg M.: 117  
 Guibal, Francis: 139  
 Gunder Frank, André: 138, 143  
 Gutiérrez, Gustavo: 27  
  
 Habermas, Jürgen: 138s., 141  
 Halbfass, W.: 50  
 Hall, Richard: 133  
 Hardt, Michael: 143  
 Hegel, G. F. W.: 126, 161s., 173, 179  
 Heidegger, Martin: 124, 161s., 175s.,  
 183  
 Heise, María: 92, 103  
 Henríquez Ureña, Pedro: 20  
 Heredia Soriano, Antonio: 84  
 Higinio: 175  
 Hilbert, Barbara: 116  
 Hill Boone, Elisabeth: 119  
 Hinkelammert, Franz J.: 18, 129  
 Hobbes, Thomas: 141  
 Hostos, Eugenio María de: 19s.  
 Houtart, François: 125  
 Hume, David: 141  
 Hung Hui, Juan: 19  
 Huntington, S. P.: 142  
  
 Ibn-Jaldún: 151  
 Ibn-Túmert: 151  
 Ingenieros, José: 16  
 Isasi-Díaz, Ada-María: 116  
  
 Jaeger, Werner: 124  
 Jaspers, Karl: 125s.  
 Juana Inés de la Cruz: 162  
 Julio César: 143  
 Juncosa, José: 25  
 Justo, Juan Bautista: 16  
  
 Kant, Immanuel: 124  
 Kettner, Matthias: 70  
 Klesing-Rempel, Úrsula: 92  
 Kogan, Liuba: 103  
 Korn, Alejandro: 83

- Kroeber, A. L.: 124  
 Kruij, Gerhard: 27, 42  
 Kusch, Rodolfo: 41, 89, 172, 180s.,  
 183
- Laclau, Ernesto: 133  
 Lander, Edgardo: 117  
 Langón, Mauricio: 88  
 Lapoujade, María Noel: 32  
 Laroui, Abdalah: 153  
 Larroyo, Francisco: 14  
 Lenkersdorf, Carlos: 84, 110  
 León Pinelo, Antonio de: 162  
 León-Portilla, Miguel: 42, 49, 51, 83,  
 183  
 Lévinas, Emmanuel: 129  
 Lévi-Strauss, Claude: 158  
 Lezama Lima, José: 20  
 Liat, Kwee Swan: 50  
 Locke, John: 141  
 López, Eleazar: 27  
 Lucas, Kintto: 26  
 Lyotard, Jean-François: 137
- MacIntyre, Alasdair: 141  
 Magallon, Mario: 28  
 Mahr, Günther: 41  
 Malo González, Hernán: 161  
 Manrique, Jorge: 62  
 Manzanera, Miguel: 27  
 Mao Tse-tung: 135s.  
 Mariátegui, José Carlos: 16, 38, 168  
 Martí, José: 20, 25, 38, 41  
 Marx, Karl: 134  
 Masson-Oursel, Paul: 50  
 McNeill, William: 124  
 Mejía Huamán, Mario: 84  
 Meléndez, Guillermo: 27, 43  
 Menchú, Rigoberta: 149, 152-155  
 Mendieta, Eduardo: 117ss.  
 Mendoza, Agustín: 162  
 Menem, Calos: 131  
 Menini, Marino: 84  
 Mieth, Dieter: 115  
 Mignolo, Walter D.: 118s., 152  
 Miró Quesada, Francisco: 14, 17, 21,  
 57s.  
 Moctezuma: 48  
 Moreiras, Alberto: 117  
 Moreno Janez, Segundo: 26  
 Moreno Romero, Hugo: 83
- Müller, Max: 180  
 Muñoz, Marcos Antonio: 88s.
- Najenson, José L.: 134  
 Nayib Mahmud, Zaki: 153  
 Nebrija, Antonio de: 140  
 Negri, Toni: 143  
 Nietzsche, Friedrich: 9
- O'Gorman, Edmundo: 42  
 Olivé, León: 63  
 Ortega y Gasset, J.: 124s.
- Pagano, Carlos María: 41, 89  
 Panikkar, Raimon: 50  
 Paz, Octavio: 170  
 Pellauer, Mary D.: 116  
 Pereda, Carlos: 57  
 Perine, Marcelo: 18  
 Perón, Juan Domingo: 131  
 Picotti, Dina V.: 76-83, 97, 111  
 Plotino: 158  
 Poma de Ayala, Guamán: 25, 171  
 Pomeranz, Kenneth: 143s.  
 Portuondo, José Antonio: 165  
 Prebisch, Raúl: 130  
 Przywara, Eric: 179  
 Pucciarelli, Enrique: 90  
 Pucciarelli, Eugenio: 89s.  
 Puente, Alicia: 27
- Quintela, Mabel: 88
- Ramírez, Mario Teodoro: 105  
 Ramírez, Sergio: 136  
 Ramos, Samuel: 16, 105  
 Rawls, John: 138, 142  
 Ricoeur, Paul: 124s., 132, 145, 158  
 Ripoll, Carlos: 20  
 Ritter, Joachim: 50  
 Rivara de Tuesta, María Luisa: 84  
 Rivera Pagán, Luis: 27  
 Roa Bastos, Augusto: 78, 164  
 Rodó, José Enrique: 32  
 Rodríguez, Ileana: 118  
 Rodríguez da Silva, Marcos: 27  
 Roig, Arturo Andrés: 10, 14, 17, 21,  
 28, 33-42, 68, 71, 73s., 104, 108,  
 114, 161-164, 170, 176  
 Romero, Francisco: 37  
 Romero, José María: 84

INDICE DE NOMBRES

- Rorty, Richard: 141  
 Ruiz, René: 28
- Sáenz, Mario: 114, 119  
 Saïd, Edward: 137  
 Salas Astrain, Ricardo: 98ss., 105  
 Salazar Bondy, Augusto: 14, 17, 41, 154  
 Salmerón, Fernando: 57  
 Santos, Theotonio dos: 129  
 Sarmiento, Domingo F.: 131, 170  
 Sartre, Jean-Paul: 131  
 Scannone, Juan Carlos: 10, 18, 21, 27, 72s., 159, 177  
 Scheler, Max: 124  
 Schelshorn, Hans: 30  
 Schiwy, Freya: 119  
 Schutte, Ofelia: 114  
 Schwartzmann, Félix: 17  
 Segovia, Fernando: 115  
 Serrano Caldera, Alejandro: 17  
 Sidekum, Antonio: 88  
 Silva, António Aparecido da: 28  
 Sobrevilla, David: 73, 178  
 Sófocles: 158  
 Soler, Ricaurte: 16  
 Sombart, W.: 125  
 Sorokin, Pitrim: 125  
 Soros, George: 142  
 Sowle Cahill, Lisa: 115  
 Spengler, Oswald: 124, 126  
 Spinoza, Baruj de: 141  
 Stavenhagen, Rodolfo: 26  
 Steffens, Elisabeth: 27  
 Suárez, Francisco: 140  
 Suess, Pablo: 27
- Teilhard de Chardin, Pierre: 126
- Terán, Julio C.: 17  
 Terán, Óscar: 16  
 Tomás de Aquino: 124  
 Toulmin, Stephen: 139  
 Toynbee, Arnold: 124ss.  
 Tubino, Fidel: 100-104, 111  
 Tujibikile, Pedro: 28
- Vallescar, Diana de: 90ss.  
 Vasconcelos, José: 30, 38, 116, 169ss.  
 Vargas Lozano, Gabriel: 57  
 Vattimo, Gianni: 137  
 Velasco, Ambrosio: 57  
 Vigil, José María: 27  
 Villegas, Abelardo: 57, 165  
 Villoro, Luis: 10, 17, 21, 28, 56-73, 74, 100s., 104, 111, 177s., 180, 185
- Wagua, Aiban: 27, 89  
 Wallerstein, Immanuel: 139, 140, 144  
 Walsh, Catherine: 88, 112, 118s.  
 Warman, Arturo: 134  
 Weber, Alfred: 124, 126  
 Weber, Max: 125, 139  
 Weinberg, Gregorio: 162
- Yabri, Mohamed Abed: 140, 145, 147-152, 154  
 Yamal al-Din al-Afgani: 148
- Zavala, Silvio: 42  
 Zea, Leopoldo: 14, 17, 19ss., 28-32, 35, 37, 42, 45ss., 57, 73s., 114, 165  
 Zimmermann, Marc: 118  
 Zúñiga, Madeleine: 112

## NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

ENRIQUE DUSSEL, nacido en Mendoza (Argentina) y radicado en México desde 1975, es catedrático de Ética en la Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa y en la UNAM (México). Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y en Historia por La Sorbona de París. Es uno de los miembros del grupo argentino de los fundadores del movimiento filosófico de la filosofía de la liberación. Entre sus últimos libros destacan: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Trotta, 2002); *Hacia una filosofía política crítica* (2001); *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* (1994); *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1995).

ARTURO ANDRÉS ROIG, nacido en Mendoza (Argentina), es doctor en Filosofía por La Sorbona de París y doctor *honoris causa* por varias universidades latinoamericanas. Pertenece al grupo argentino de los miembros fundadores del movimiento filosófico de la filosofía de la liberación y es autor, entre otras obras, de *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994); *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1995); *Caminos de la filosofía latinoamericana* (2001); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002).

JUAN CARLOS SCANNONE, nacido en Buenos Aires, es doctor en Filosofía por la Universidad de Múnich y catedrático de Filosofía en la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Es miembro del grupo argentino de los fundadores del movimiento filosófico de la filosofía de la liberación y ha impartido cursos y conferencias en muchas universidades europeas y latinoamericanas. Entre sus obras destacan: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990); *Weisheit und Befreiung* (1992); *Irrupción del pobre y quehacer filosófico* (1993, editor); *Sociedad civil y Estado* (1996, editor).

LUIS VILLORO, nacido en Barcelona, es doctor en Filosofía por la UNAM (México), donde es catedrático y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Ha sido embajador de México en la UNESCO y ha impartido cursos y conferencias en muchas universidades europeas y latinoamericanas. Entre sus obras destacan: *Creer, saber, conocer* (1982); *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997); *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998).

RAÚL FORNET-BETANCOURT, nacido en Holguín (Cuba), es doctor en Filosofía por las Universidades de Aachen y Salamanca. Profesor de Filosofía en la Universidad de Bremen y director del Departamento de América Latina del Instituto de Misionología de Aachen, de cuya universidad es catedrático honorario. Entre sus libros destacan: *Estudios de filosofía latinoamericana* (1992); *Transformación intercultural de la filosofía* (2001); *Transformaciones del marxismo en América Latina* (2001); *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (2003); *Resistencia y solidaridad* (Trotta, 2003, editor).

## ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i> .....	7
<i>Prólogo</i> .....	9

### I. CRÍTICAS, DIÁLOGO Y PERSPECTIVAS

1. OBSERVACIÓN INTRODUCTORIA .....	13
2. INTERCULTURALIDAD Y CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA MÁS RECIENTE .....	19
1. Introducción .....	19
2. Leopoldo Zea .....	28
3. Arturo Ardao .....	32
4. Arturo A. Roig .....	33
5. Enrique Dussel .....	42
6. Luis Villoro .....	56
7. Observación final .....	73
3. EL GIRO HACIA LA INTERCULTURALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN OTROS AUTORES .....	75
1. Introducción .....	75
2. Dina V. Picotti .....	76
3. Josef Estermann .....	83
4. Diana de Vallescar .....	90
5. Fernando Ainsa .....	92
6. Ricardo Salas Astrain .....	98
7. Fidel Tubino .....	100
8. Observación final .....	104

4. PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO Y ACCIÓN MANCOMUNADA .....	107
II. PROFUNDIZANDO EL DIÁLOGO Y LA INTERACCIÓN: RESPUESTAS	
TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD (INTERPRETACIÓN DES- DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN): <i>Enrique Dussel</i> .....	123
1. En búsqueda de la propia identidad. Del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista .....	123
2. Centro y periferia cultural. El problema de la liberación ...	129
3. La <i>cultura popular</i> no es simple populismo .....	133
4. Modernidad, globalización del occidentalismo, multicultura- lismo liberal y el imperio militar de la «guerra preventiva»	136
5. Transversalidad del diálogo intercultural transmoderno: mutua liberación de las culturas universales postcoloniales	143
5.1. Afirmación de la exterioridad despreciada .....	148
5.2. Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura .....	149
5.3. Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico .....	152
5.4. Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura .....	153
5.5. Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno .....	155
6. Respuesta a los desafíos de Raúl Fornet-Betancourt .....	156
SOBRE LA INTERCULTURALIDAD Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: <i>Arturo A. Roig</i> .....	161
RESPUESTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: <i>Juan Carlos Scannone</i> .	177
1. Inculturación y filosofía inculturada .....	178
2. Universalidad situada y analogía .....	179
3. Interculturalidad <i>ad intra</i> y <i>ad extra</i> .....	180
4. La cuestión de una filosofía y un «pensamiento» intercultu- rales .....	182
RESPUESTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: <i>Luis Villoro</i> .....	185
<i>Índice de nombres</i> .....	189
<i>Nota biográfica de autores</i> .....	193
<i>Índice general</i> .....	195



## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

**Para otras publicaciones visite:**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

Referencia libro: 3598



## Raúl Fornet-Betancourt

Nacido en Cuba, es doctor en Filosofía por las Universidades de Aachen y Salamanca. Obtuvo su doctorado de habilitación en la Universidad de Bremen, donde desempeña su labor docente. Es director del Departamento de América Latina del Instituto de Misiónología en Aachen, de cuya universidad es catedrático honorario. Director de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur, así como de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural, es también profesor invitado permanente en varias universidades de América Latina y miembro de la Société Européenne de Culture.

Autor de numerosas obras, entre las que cabe destacar *Introducción a Sartre* (1989), *Estudios de filosofía latinoamericana* (1992), *José Martí* (1998), *O marxismo na América Latina* (1995), *Transformación intercultural de la filosofía* (2001) e *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (2003), es además editor del volumen *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación* (2003), publicado en esta misma Editorial.

ISBN 84 - 8164 - 667 - 9

T



9 788481 646672