

# Por una filosofía intercultural desde América Latina

*Raúl Fornet-Betancourt*

## Observación preliminar

Como hablamos en este breve artículo de la necesidad de una transformación de la filosofía en América Latina, nos parece conveniente comenzar señalando que esta propuesta nada tiene de extraordinario. Queremos decir que hablar o proponer una transformación de la filosofía que hacemos y transmitimos, no debe sorprender ni considerarse como algo excepcional.

Si miramos con atención la historia de la filosofía, y concretamente su historia en nuestro continente, veremos, en efecto, que es una historia de continuas transformaciones.

La filosofía, en efecto, vive y hace su historia transformándose, buscando nuevas formas; reinventándose teóricamente, ensayando distintos paradigmas; pero también mediante la oposición entre sistemas que constelan su saber de muy distinta manera y que redefinen con ello la filosofía.

Sin olvidar, por otra parte, que la transformación de la filosofía se cumple también a nivel de su práctica y del ejercicio del oficio de filósofo. Pensemos, por poner ahora sólo este ejemplo, en la transformación que significó el paso de la práctica de la filosofía como «sabiduría para el mundo» a su ejercicio como saber universitario especializado en manos de un profesional.

Sobre este telón de fondo entendemos, pues, nuestra propuesta de transformar la filosofía en América Latina como una forma concreta de continuar en sentido creativo la tradición de las transformaciones de la filosofía.

1. Conocido es el hecho de que desde que en 1842 Juan Bautista Alberdi formulara desde Montevideo la necesidad de constituir y articular una «filosofía americana» a partir de las necesidades reales de nuestros pueblos y para la solución de los problemas que afrontaban nuestras naciones<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Cf. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México 1978, p. 12; ver también: Raúl Fornet-Betancourt, «Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi», en *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt 1988, pp. 49-64.

y de que desde que Leopoldo Zea, a cien años de distancia, retomara la propuesta de Alberdi para concretizarla en un proyecto filosófico de envergadura continental centrado en la idea básica de hacer filosofía desde la circunstancia y la historia americanas<sup>2</sup>, el concepto de «filosofía latinoamericana» ha sido objeto de controvertidos debates que han marcado, y marcan todavía, buena parte de la producción filosófica en América Latina. Y podría decirse incluso que este concepto ha servido de elemento catalizador en nuestra reflexión filosófica por cuanto que ha sido algo así como un signo de contradicción ante el cual había que definirse, como se puede comprobar a partir de la década de 1950 en los debates entre los «universalistas» y los «regionalistas». Pero, como no puede ser el caso aquí reconstruir la historia del debate sobre este concepto —que hemos estudiado en otros trabajos<sup>3</sup>—, tendremos que limitarnos a nombrarlo sólo como trasfondo teórico para enmarcar la posición con la que nos identificamos y que tomamos, por consiguiente, como punto de partida de las reflexiones que siguen. En resumen, pues, diríamos que tomamos el concepto de «filosofía latinoamericana» en su sentido fuerte, entendiendo por éste un modelo de práctica de la filosofía que supone una elaborada relación entre la racionalidad filosófica y el contexto histórico donde aquella se ejerce. Se trata entonces de un modelo de filosofía contextual; pero que no debe confundirse con una filosofía simplemente contextualista o relativista porque lo que la caracteriza como tal no es la negación de que la racionalidad filosófica pueda ir en sus pretensiones de validez más allá de los límites de la contextualidad correspondiente, es decir, la reducción de la razón al horizonte contextual de la misma, sino más bien, y fundamentalmente, la comprensión de que la razón filosófica se ejerce siempre desde y en relación con la historia y los contextos de la humanidad, esto es, que es una razón que, más que especular en abstracto, responde a ... y que de esta manera busca lo universal desde contextos determinados<sup>4</sup>.

2. Operando, por tanto, con este concepto de «filosofía latinoamericana», nos luce que la caracterización de la situación actual de la «filosofía latinoamericana»

<sup>2</sup> Cf. Leopoldo Zea, «En torno a una filosofía americana», en *Cuadernos Americanos I* (1942) 63-78.

<sup>3</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt, «El problema de la existencia o no existencia de una filosofía americana», en *Los Ensayistas 10-11* (1981) 129-147; «Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la filosofía latinoamericana», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XII* (1985) 317-333; «La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico», en *Diálogo Filosófico 13* (1989) 52-71; y *mis libros Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica, Buenos Aires 1985; y Estudios de Filosofía Latinoamericana, México 1992.*

<sup>4</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt, «Vernunft und Kontext», en *Ethik und Befreiung, Aachen 1990*, pp. 108-115.

americana» tendría que centrarse en el análisis de las corrientes filosóficas que en América Latina han fomentado el ejercicio del filosofar contextual y que, de este modo, han contribuido a configurar *polivalentemente* ese modelo de filosofía que designamos precisamente con el título de «filosofía latinoamericana». Es evidente que, por las limitaciones de espacio impuestas a este trabajo, tampoco este análisis puede acometerse aquí, pues ello supondría hacer un repaso detenido de toda la historia de la filosofía en América Latina, desde Alberdi a nuestros días. No obstante nos parece necesario concretizar nuestra afirmación al menos en sus rasgos más evidentes; y por eso, y a riesgo de resultar injustos en nuestra explicitación, queremos nombrar a título de ejemplo algunas de las corrientes cuyo análisis, a nuestro juicio, resultaría indispensable para hacer una caracterización de la situación actual de la «filosofía latinoamericana» en el sentido indicado. En primer lugar estaría lo que, en otro lugar,<sup>5</sup> hemos llamado el marxismo contextualizado en América Latina, pensando aquí concretamente en los modelos del «socialismo positivo» y del «mariateguismo». En segundo lugar estaría –aprovecho para intercalar que la enumeración obedece a razones cronológicas, y en ningún caso debe de ser asociada a una opción de prioridades– el desarrollo de la «filosofía americana» o «filosofía latinoamericana» tal como lo han impulsado, de forma tan decisiva y rica, Leopoldo Zea,<sup>6</sup> Arturo Ardao,<sup>7</sup> Francisco Miró Quesada,<sup>8</sup> Arturo A. Roig<sup>9</sup> y otros tantos que se podrían citar para ilustrar la importancia de este corriente. En tercer lugar añadiríamos la perspectiva de filosofar abierto con la emergencia de la filosofía de la liberación como corriente compleja que va creciendo muy diferenciadamente y dando lugar de esta suerte al nacimiento de varias tendencias en su mismo horizonte; tendencias que no sólo ponen de manifiesto la riqueza de este modelo, es decir, su fuerza creadora e innovadora en un sentido pluralista y diversificado, sino que testifican además el impac-

<sup>5</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994; traducción portuguesa: *O Marxismo na América Latina, São Leopoldo (Brasil) 1996*.

<sup>6</sup> Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso*, México 1952; *El pensamiento latinoamericano*, México 1965; *Filosofía Latinoamericana*, México 1976; *Filosofar a la altura del hombre*, México 1993; *Warum Lateinamerika?*, Aachen 1994; y *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá 1998.

<sup>7</sup> Cf. Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española*, Montevideo 1963; *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas 1978; *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo 1987; y *Espacio e inteligencia*, Caracas 1983.

<sup>8</sup> Cf. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974; y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México 1981.

<sup>9</sup> Cf. Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México 1981; *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza 1993; y *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires 1994.

to que ha tenido, y tiene aún, este modelo en la creación filosófica latinoamericana a nivel continental. Cabe mencionar de manera explícita como representantes de las mismas, entre otros, lógicamente, a Juan Carlos Scannone y su equipo de reflexión filosófica con la apuesta de una filosofía de la liberación centrada en la experiencia profunda del ethos cultural latinoamericano y abierta a lo religioso<sup>10</sup>; o a Ignacio Ellacuría que, desde un fondo metafísico zubiriano, reformula la filosofía en América Latina como una reflexión que, si quiere cumplir su función liberadora, debe constituirse como «filosofía de la realidad histórica»<sup>11</sup>; o a Enrique Dussel con su enfoque de la filosofía de la liberación como ética fundamental o filosofía primera que funda la óptica desde la que se deben ver o replantear las cuestiones filosóficas<sup>12</sup>.

3. Estas tres corrientes o modelos de «filosofía latinoamericana» no sólo caracterizan de modo especial la situación de la filosofía en América Latina, sino que son también ejemplos destacados del impacto internacional que ha logrado tener la producción filosófica del continente. Y esto último se evidencia tanto por el reconocimiento internacional alcanzado por muchos de los representantes de las corrientes y/o tendencias mencionadas, como –lo que es todavía mucho más significativo– por la recepción sistemática que se ha hecho de ciertos planteamientos de la «filosofía latinoamericana» en círculos académicos de todo el mundo. Por no dar más que un dato sobre esto nos limitamos a referirnos a la participación latinoamericana, activa y pasiva, en el programa internacional de diálogo filosófico Norte-Sur así como en los congresos internacionales de filosofía intercultural<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990; y *Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (ed.)*, *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá 1992.

<sup>11</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía», en *ECA 435-436 (1985) 45-64*; *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; *Escritos Filosóficos I*, San Salvador 1996; y *Escritos Filosóficos II*, San Salvador 1999.

<sup>12</sup> Cf. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México/Madrid 1998; *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989; *Von der Erfindung Amerikas zur Entstehung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993; y *Das Prinzip Befreiung*, Aachen 2000.

<sup>13</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen 1980; *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992; *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994; *Armut, Ethik und Befreiung*, Aachen 1996; *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt 1998; *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt 2000; *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998; y *Kulturen zwischen Innovation und Tradition. Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 2001.

4. Por otra parte, sin embargo, se impone reconocer, en sentido y perspectiva autoocríticos a la vez, que la «filosofía latinoamericana» necesita hoy día superar ciertas limitaciones para poder afrontar cabalmente los nuevos desafíos de la historia y avanzar. Nos referimos concretamente a las limitaciones que han llevado a que la «filosofía latinoamericana» sea, por decirlo con un tono un tanto polémico, sólo *parcialmente* latinoamericana, por cuanto que ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones «criollas», «mestizas» o «europeas» en el continente, prefiriendo con ello además interlocutores y destinatarios «profesionales» de la filosofía, esto es, reconocidos como tales por los cánones establecidos por una tradición filosófica que, en el fondo, es transmitida por Occidente. Este privilegiar el «rostro occidental», la cara «latina» del continente, ha llevado lógicamente al descuido e incluso olvido y marginalización de otras voces, como son las tradiciones indígenas o las afroamericanas. Y son precisamente esos otros «rostros» de América los que hoy desafían a la «filosofía latinoamericana» con la tarea imperativa de emprender una nueva transformación de sí misma, es decir, de acometer un proceso autocrítico de reconstrucción conceptual y de reubicación cultural, para redefinirse como filosofía desde el diálogo con los imaginarios indígenas y afroamericanos y aprender a leer nuestra realidad y nuestra historia contando con ellos en tanto que sujetos de interpretación. El desafío o, si se prefiere, la tarea fundamental que debe afrontar hoy la «filosofía latinoamericana» es, por tanto, la tarea de la transformación intercultural de sí misma. Pero esta tarea implica no sólo el momento deconstructivo crítico de la desoccidentalización conceptual por el que la «filosofía latinoamericana» se «desfilosofa» en el sentido de liberarse de la concepción de filosofía acuñada por la tradición dominante occidental. Este momento es, ciertamente, esencial, porque marca la experiencia de la inflexión teórica que permite abrir el horizonte categorial heredado. Pero tiene que ser acompañado por un momento explícitamente constructivo que llamaremos el momento de la reubicación cultural, entendiendo por ello la apropiación de la diversidad cultural en sus diferentes tradiciones, voces y formas de articulación. Sería el momento del renacimiento a partir de muchos suelos y de muchas raíces. Para llevar a cabo ese renacimiento, que sería lo decisivo en este segundo momento, la «filosofía latinoamericana» tiene, sin embargo, que rehacer su propia historia. Esta sería, si se prefiere, una tarea concreta y puntal dentro de la tarea fundamental de la transformación intercultural, pero que nos parece decisiva porque indica no simplemente un rescate historiográfico sino también el reconocimiento de la polifonía con que se expresa América Latina.

Así entendida, pues, esta tarea connotaría la necesidad de rehacer el mapa de la filosofía en América Latina, estableciendo sus distintos comienzos, sus referencias ocultas, sus fuentes desconocidas, etc. En una palabra, se trata de rehacer el mapa de nuestra filosofía como un mapa que ha sido dibujado, y es dibujado todavía hoy, por una pluralidad de sujetos que hablan su propia lengua. Cumpliendo esta tarea la «filosofía latinoamericana» se proyectará como una filosofía de contextura polifónica en la que las diferentes voces de nuestro trenzado cultural no son «reducidas», sino que encuentran en ella el espacio libre y abierto necesario para expresarse como tales y, por consiguiente, para comunicarse sus diferencias sobre la base del mutuo respeto.

Sería, por tanto, un proyecto de «filosofía latinoamericana» desde la pluralidad de nuestros diferentes sujetos culturales. A este proyecto le damos el nombre de filosofía intercultural latinoamericana porque es, en resumen, el proyecto de una filosofía construida por la experiencia irreductible de los sujetos que convergen en eso que llamamos, desde Martí, nuestra América; un proyecto que se articula ya conscientemente como tal en varios planos. Hemos citado los congresos internacionales de filosofía intercultural como un lugar privilegiado de dicha articulación, y ahora debemos añadir los aportes, entre otros muchos, de Josef Estermann<sup>14</sup>, Diana de Vallescar Palanca<sup>15</sup> o Dina Picotti.<sup>16</sup> Y cabe destacar, por último, que, como documenta el aporte de Diana de Vallescar, este proyecto de transformación intercultural de la filosofía latinoamericana ha empezado ya también a ser fructificado por la perspectiva del análisis de género.

<sup>14</sup> Cf. *Josef Estermann*, *Filosofía andina, Estudio intercultural de la sabiduría autóctona, Quito 1998*.

<sup>15</sup> Cf. *Diana de Vallescar Palanca*, *Cultura, Multiculturalidad e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, Madrid 2000*.

<sup>16</sup> Cf. *Dina Picotti*, *El Descubrimiento de América y la otredad de las culturas, Buenos Aires 1990*; *La presencia africana en nuestra identidad, Buenos Aires 1998*; así como sus contribuciones en los tomos citados de los congresos de filosofía intercultural.