

Raúl Fornet-Betancourt

Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana.

Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente

I. Observación introductoria

Para disipar de entrada falsas expectativas sobre el alcance de mi trabajo, quiero empezar subrayando 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.

Para disipar de entrada falsas expectativas sobre el alcance de mi trabajo, quiero empezar subrayando 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 luce 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 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 debe – encarar la autocrítica de la filosofía latinoamericana. Es, como anuncia el título, la perspectiva intercultural. Esta 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 autenticidad¹ o la del carácter científico², para centrar la atención 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. Mi sospecha aquí es que la filosofía latinoamericana, como deja claro el título del trabajo, no ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina.

Por eso hablo de la interculturalidad como “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.

En este contexto conviene señalar en un breve paréntesis que por interculturalidad se comprende aquí no una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o,

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 ser modus operandi*, México 2000, y la bibliografía ahí indicada.

en este caso concreto, un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para ... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trata 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. Vale decir: Interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como “propia” tiene que ser la de la traducción de los “nombres propios” que consolidan su tradición.

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, entendiendo 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 problemas 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 problemas reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía.

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.³ 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 medular del programa de Juan Bautista 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.

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

Jalones importantes en la historia de esta tradición serían, por ejemplo, en la primera mitad del pasado siglo XX, el socialismo positivo⁴, el marxismo indoamericano de José Carlos Mariátegui (1894-1928)⁵ o la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos (1897-1959)⁶. Pero es en la segunda mitad del siglo XX cuando el proyecto de la *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.⁷ Sin desconocer, por supuesto, las aportaciones decisivas de Arturo Ardao (1912)⁸, Francisco Miró Quesada (1919)⁹, Arturo Andrés Roig (1922)¹⁰, Augusto Salazar Bondy (1925-1974)¹¹ o Luis Villoro (1922)¹² quienes, entre otros muchos¹³, 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 la reorientación con que se renueva desde dentro el proyecto de la

⁴ Cf. José Ingenieros, *Sociología Argentina*, Buenos Aires 1911; y los trabajos recogidos por Oscar 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 Fernet-Betancourt, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positiven Sozialismus", en *Dialektik 2* (1993) 135-150.

⁵ Cf. José Carlos Mariátegui, *7 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.

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 Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México 1981; *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza 1993; *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, dos tomos, 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 Felix 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*, tres tomos, 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.

filosofía latinoamericana en las últimas tres décadas del pasado siglo XX.¹⁴

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.¹⁵

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.

2. *Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente*

El discurso intercultural, sobre todo en filosofía¹⁶, 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 asiática¹⁷) 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.

A este nivel de historia cultural cabe destacar los testimonios de Francisco Bilbao (1823-1865) que opone a la “unidad de la conquista de refundarse desde la diversidad cultural latinoamericana.”¹⁸ un nuevo tipo de unidad que deberá estar basado en el

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”, en *ECA* 435-436 (1985) 45-64; *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990, 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* 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; y como editor: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires 1984; y (con Marcelo Perine), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires 1993.

¹⁵ Debo indicar que este trabajo es el 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 periodo 1940-2000.

¹⁶ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, „Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 411-426.

¹⁷ Cf. Juan Hung Hui, *Chinos en América*, Madrid 1992; y “Estudios sobre los movimientos migratorios en América Latina contemporánea”, en *Cuadernos Americanos* 79 (2000) 105-122.

¹⁸ Francisco Bilbao, „Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas”, en Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, tomo I, México 1993, p. 55.

respeto a la diferencia y conducir así a la consecución de “la fraternidad universal”¹⁹; de Eugenio María de Hostos (1839-1903) que denuncia el crimen que significa hacer solidarios al indio, al africano o al chino de “una civilización que no comprende”²⁰; 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”²¹; 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.²²

Que el discurso intercultural en los círculos filosóficos de América Latina sea relativamente nuevo y minoritario además, muestra entonces que incluso la *filosofía latinoamericana* se ha desarrollado en sus líneas dominantes de espaldas al desafío de la interculturalidad en su propio contexto.

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”²³, 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 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. 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 decisivo aporte, 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

¹⁹ Francisco Bilbao, *ibid*; p. 55.

²⁰ Eugenio María de Hostos, “El día de América”, en Leopoldo Zea (compilador), *op. cit.*; p. 278.

²¹ Pedro Henríquez Ureña, “La utopía de América”, en Leopoldo Zea (compilador), *op. cit.*, p. 387.

²² De los muchos textos de José Martí que se podrían citar, resalto ahora: “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, pp. 15-23; “Mi Raza”, en *Obras Completas*, tomo 2, La Habana 1975, pp. 298-300; “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas”, en *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, pp. 332-335; “Arte aborigen”, en *Obras Completas*, tomo 8, ed. cit.; pp. 329-332; y “Autores americanos aborígenes”, en *Obras Completas*, tomo 8, ed. cit.; pp. 335-337.

²³ 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*, tomo II, México 1977, especialmente pp. 290 y seg.

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.

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 lucen 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 el llamado 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 porqué 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.

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.

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 aymara, guarani, keshua, 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, una precaria apertura intercultural.

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.

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:

Esta percepción crítica de las deficiencias interculturales de la *filosofía latinoamericana* supone, lógicamente, la posibilidad de “verla con otros ojos”, es decir, 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 para 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 500 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”. Pues con esta movilización los indígenas y afroamericanos reafirmaban su presencia como sujetos de su propia historia, y con derecho a una cultura propia.²⁴

Esta reorganización de los pueblos indígenas y afroamericanos en un movimiento de resistencia popular en el contexto del “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 religión²⁵, pero cuyo sentido no se puede reducir a los cambios que promueve en sectores determinados de la historia y culturas 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 insinúo 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 al “1992”?

La teología cristiana latinoamericana ha interpretado esta especial coyuntura histórica del “1992” como un *kairós*, como un “momento propicio”, como un “tiempo favorable” para promover una reorganización económica, social, política, cultural e institucional de América Latina y para emprender ella misma, como teología, nuevos caminos²⁶.

²⁴ Aquí hay que indicar (además, evidentemente, del movimiento neozapatista en México en el que por su repercusión mediática se suele pensar casi 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 30 organizaciones procedentes de 17 países.

²⁵ Cf. Giulio Girardi, *El templo condena el evangelio*, Madrid 1994, pp. 15 y sgs; y *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Quito 1997.

²⁶ De los innumerables documentos y estudios que se podrían citar, destaco: CLAR (Ed.), *Proyecto Palabra-Vida*, Bogotá 1988; Gustavo Gutiérrez, “Hacia el quinto centenario”, en *Páginas* 99 (1989) 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 (organizador), *Queimada e sementeira. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*, Petrópolis 1988.

Recogiendo, pues, la idea de base de esta interpretación teológica del “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 el “1992” como un *kairós* e iniciar desde él un nuevo proceso de transformación, como lo ha hecho, por ejemplo, la teología en América Latina²⁷.

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 con el “1992”. ¿Pero ha acertado a ver en el “1992” un *kairós* para su apertura intercultural y su reformulación desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y afroamericanos? Trataremos de responder en base a un breve análisis de las obras de Zea, Ardao y Roig, pues no tenemos espacio para tratarlos a todos.

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 del “1992” un tema de reflexión filosófica contextualizada. Como prueba de ello baste ahora 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”.²⁸

Y aunque en un principio Leopoldo Zea denuncia el eurocentrismo que trasluce la categoría de “descubrimiento”,²⁹ sus escritos posteriores a este respecto, sin embargo, no dejan duda de que para él la conmemoración de los 500 años de “historia común”³⁰ no es una ocasión para recoger el desafío de un diálogo (intercultural) hacia dentro en América Latina sino ante todo la oportunidad histórica de trabajar por la reconciliación de la comunidad iberoamericana.³¹

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 en base fundamentalmente al criollo y al mestizo se van formando desde la colonia, pero sobre todo desde la emancipación política en el siglo XIX en los distintos países

²⁷ Como documentación ejemplar de este nuevo proceso de transformación en la teología latinoamericana remito aquí al desarrollo de las teologías indias y afroamericanas.

²⁸ Ver por ejemplo: Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México 1990; Mario Magallon, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana*, México 1991; Raúl Fonet-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.

²⁹ Cf. Leopoldo Zea, „América: ¿descubrimiento o encubrimiento?“, en *Cuadernos Americanos* 1 (1985) 93-104.

³⁰ Cf. Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, ed. cit.; p. 34.

³¹ Cf. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México 1993, pp. 113 y sgs.

latinoamericanos³², Leopoldo Zea percibe el “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 asimilados³³.

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”³⁴. Y ésta es también su clave para leer el desafío del “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 ordenes 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 indígena tiene derechos como mexicano, no como perteneciente a ésta o aquella otra etnia.³⁵

En la coyuntura histórica del “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 del “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 *ibero-americanista* 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 latinidad³⁶, 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 hege-

³² 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.

³³ Cf. Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, ed. cit.; pp. 57 sgs.

³⁴ Cf. Leopoldo Zea, „La latinidad como definición”, en *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá 1989, pp. 2000 y sgs.

³⁵ 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”, en *Cuadernos Americanos* 56 (1996) 228-237. Hans Schelkshorn ha criticado con razón la incompreensión de Zea ante la cuestión indígena de Chiapas. Cf. Hans Schelkshorn, “Die lateinamerikanische »Philosophie der Befreiung« am Ende des 20. Jahrhunderts. Ein Literaturbericht”, en *Polylog* 3 (1999) p. 83.

³⁶ Cf. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabales*, ed. cit.; y “Vasconcelos y la utopía de la raza cósmica”, en *Cuadernos Americanos* 37 (1993) 23-36.

monía 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.”³⁷

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 del “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 el “1992” es el *kairós* del “encuentro de muchos mundos” al 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* continua 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”³⁸ que Leopoldo Zea desarrolla en la coyuntura histórica del “1992” continua 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

³⁷ Leopoldo Zea, „Más allá de los quinientos años”, en *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”, en *Cuadernos Americanos* 53 (1995) 223-229; “1898, Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana”, en *Cuadernos Americanos* 72 (1998) 11-25; “El mediterráneo y Latinoamérica”, en *Cuadernos Americanos* 79 (2000) 75-83; “Identidad continental multirracial y multicultural”, en *Cuadernos Americanos* 80 (2000) 15-19; “Repensar el futuro de América”, en *Cuadernos Americanos* 84 (2000) 11-18; y “Latinoamérica en la globalización”, en *Cuadernos Americanos* 86 (2001) 23-41.

³⁸ Cf. Leopoldo Zea, „Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo”, en *Cuadernos Americanos* 41 (1993) 93-100.

América Latina que, por nivelar sus diferencias en un ambiguo mestizaje, no dialoga con su diversidad cultural.

Muy parecido – y por ello haré sólo una breve mención – es el caso de Arturo Ardao para quien el “1992” es también ocasión para reafirmar el origen y la *vocación* latina de América Latina y proyectarla como región cultural de la “romanidad”.³⁹ En consecuencia la *filosofía latinoamericana* deberá seguir siendo aquella filosofía que resulta “de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan”⁴⁰; “condición latinoamericana” que, por lo que acabo de decir, es fundamentalmente condición de “romanidad” o sí, se prefiere, condición de mestizaje sobre la base de la herencia latina como centro catalizador.

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 el “1992” como una fecha en la que se debe “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.”⁴¹

Para Roig, por consiguiente, el “1992” convoca a hablar de “Conquista” como “un acto de posesión y de imposición y construcción de formas culturales”⁴² que lleva un claro mensaje: “el de la dominación del mundo”.⁴³ Por eso el significado del “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”⁴⁴ fue más bien el autodescubrimiento de la cultura conquistadora como empresa imperial.⁴⁵ 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 del “1992”, se 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

³⁹ 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.

⁴⁰ María Noel Lapoujade, „Entrevista a Arturo Ardao“, en *Cuadernos Americanos* 36 (1992) p. 113.

⁴¹ Cf. Arturo A. Roig, “Descubrimiento de América y encuentro de culturas”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1), Buenos Aires 1994, p. 15.

⁴² Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 18.

⁴³ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 20.

⁴⁴ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 20.

⁴⁵ 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 y sgs.

Cristóbal Colón no nos descubrió, pero que abrió con su acto fallido, la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de nuestro descubrimiento.”⁴⁶

La *filosofía latinoamericana* debe de asumir, además, esta tarea con “un espíritu liberador”⁴⁷, 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 el “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”⁴⁸ 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, como no decirlo, también de modo fraterno”.⁴⁹

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 como 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.”⁵⁰

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 *intracultural*: “La cuestión de la identidad, nuestro descubrimiento es, pues, también un intento de diálogo intracultural.”⁵¹

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 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

⁴⁶ Cf. Arturo A. Roig, “Descubrimiento de América y encuentro de culturas”, ed. cit.; p. 22.

⁴⁷ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 17.

⁴⁸ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 17.

⁴⁹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 17.

⁵⁰ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 22.

⁵¹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 22.

a la posible comunicación "entre americanos y europeos"⁵², libre de todo resabio colonialista o misionero.⁵³

En textos posteriores, sin embargo, 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 quicha, del aymara, 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."⁵⁴

Mas 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 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.⁵⁵

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: "El diálogo filosófico intercultural exige, para ser posible, una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica".⁵⁶

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. Con lo cual muestra, en la línea de lo que apuntaba en la observación introductoria, que

⁵² Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 22.

⁵³ Sobre esto ver también: Arturo A. Roig, "Nuestro diálogo con Europa", en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, ed. cit.; pp. 71-90.

⁵⁴ Cf. Arturo A. Roig, "Globalización y filosofía latinoamericana", en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo 2001, pp. 180-181.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 134.

la exigencia de la interculturalidad “tiene importantes antecedentes”⁵⁷ 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).⁵⁸

Pero 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.”⁵⁹

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 grupo de la llamada “generación de los fundadores” de la filosofía en América Latina.⁶⁰ Resalto esto porque creo que este dato es muy relevador 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 uno de los grandes aportes 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.⁶¹

Roig hace, por tanto, un aporte 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 del 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 entre culturas y etnias”⁶². Partiendo de esta concepción Roig

⁵⁷ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 134.

⁵⁸ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 143.

⁵⁹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 146.

⁶⁰ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, „Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 12 (2001) 32-42.

⁶¹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; pp. 138 y sgs.

⁶² Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; pp. 139.

entiende entonces la filosofía intercultural como una forma determinada de filosofía, como una especie de “etnofilosofía”⁶³.

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.⁶⁴ Cuestionable me luce más bien la comprensión de la filosofía intercultural (¡sobre 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* (¡no 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”⁶⁵, de los “textos clásicos”⁶⁶ de la *filosofía latinoamericana* para referirse con ello sólo a obras de autores “criollos” a partir del siglo XVII.⁶⁷ 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 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.⁶⁸ Pero justo en esto radica el desafío de la interculturalidad a nivel filosófico en América Latina.

3. Observación final

Creo que las acotaciones críticas expuestas, aunque son puntuales, dejan claro que la interculturalidad es todavía una asignatura pendiente para la filosofía en América Latina. Por eso quiero cerrar este estudio proponiendo algunas pautas de trabajo que puedan ayudar a saldar la deuda que tiene la *filosofía latinoamericana* con la

⁶³ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; pp. 139.

⁶⁴ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M. 1997, p. 7.

⁶⁵ Arturo A. Roig, “La filosofía latinoamericana en sus orígenes”, en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, ed. cit.; p. 17.

⁶⁶ Arturo A. Roig, “Globalización y Filosofía Latinoamericana”, ed. cit.; p. 178.

⁶⁷ Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 175.

⁶⁸ 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 y sgs.

interculturalidad. Por falta de espacio me tendré que limitar sólo a la enumeración de lo que llamaría mis “recomendaciones”. Serían las siguientes:

- Relectura de nuestra historia de las ideas en la línea (propuesta precisamente por Arturo A. Roig) de recuperar las tradiciones alternativas de pensamiento, sin imponernos la camisa de fuerza de los esquemas “disciplinarios”.
- Crítica de nuestras instituciones de enseñanza, de sus formas metodológicas y pautas doctrinales, sin olvidar la crítica de las tradiciones para cuya transmisión han sido creadas.
- Relativizar el peso de la escritura para dar cabida y fomentar las culturas orales en la producción filosófica.
- Potenciar el estudio y aprendizaje de las lenguas indígenas, así como la comunicación con las tradiciones que expresan.
- Redimensionar el mapa del “continente filosófico” ubicando filosóficamente, esto es, por el desarrollo de filosofías contextuales desde las tradiciones de Amerindia y Afroamérica, los muchos lugares que todavía no tienen nombre o, mejor dicho, cuyos nombres propios han sido borrados de nuestra memoria, pero que urge recuperar como tales para que nuestra diversidad cultural tenga también una adecuada expresión filosófica.

Éstas serían, pues, algunas líneas de trabajo cuya realización consecuente podría poner en marcha un proceso de transformación de la filosofía en América Latina y ponerla, realmente, a la altura de toda la diversidad cultural del continente⁶⁹

⁶⁹ Para una visión más detallada y amplia de la crítica que aquí expongo ver: Raúl Fonet-Betancourt, *Para una crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Aachen 2003 – en preparación -.

Extraído de: Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL) <http://afyl.org/fornet.pdf>