

**JUSTICIA COGNITIVA Y DIVERSIDAD EPISTÉMICA: UNA APROXIMACIÓN  
DESDE PRESPECTIVAS FILOSÓFICAS INTERCULTURALES**

**YEIMY LORENA VELÁSQUEZ REALPE**



Universidad  
del Cauca

**Dr. JOSE RAFAEL ROSERO MORALES**

Director

UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
POPAYÁN, AGOSTO DE 2018

**JUSTICIA COGNITIVA Y DIVERSIDAD EPISTÉMICA: UNA APROXIMACIÓN  
DESDE PRESPECTIVAS FILOSÓFICAS INTERCULTURALES**

**YEIMY LORENA VELÁSQUEZ REALPE**



Universidad  
del Cauca

Trabajo de Grado para optar al título de Magíster en Ética y Filosofía Política

Dr. JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES

Director

UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
POPAYÁN, AGOSTO DE 2018

## **Agradecimientos**

Agradezco a Dios por haberme acompañado y guiado a lo largo de mi carrera, por haberme brindado la posibilidad de continuar mis estudios de posgrado, por brindarme una vida llena de aprendizajes, experiencias y sobre todo felicidad.

Quiero agradecer a todos mis maestros, quienes infundieron en mí los conocimientos necesarios para realizar este trabajo y para formarme como persona. Reconozco que sin el aporte de ellos no hubiese sido posible caminar por la senda de esta línea de pensamiento. Agradezco los conocimientos aportados y valoro la dedicación y la pasión con que realizaron su trabajo.

Al Dr. José Rafael Rosero, gran amigo y muy querido profesor, quien siempre me apoyó a continuar en la realización de este trabajo, también por haberme incentivado a lo largo de toda mi carrera, a afrontar este gran desafío con mucha perseverancia y dedicación que lo caracterizan.

A la Universidad del Cauca y a la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, por haberme brindado las herramientas y el espacio para desarrollar este proyecto del pensar latinoamericano.

A mi madre, quien con su motivación, siempre aportó desde la distancia la fuerza y las ganas para realizar las cosas, quien me ha enseñó a no desfallecer a y superar las adversidades a lo largo de mi vida.

Gracias a todas las personas que ayudaron directa e indirectamente en la realización de este proyecto.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION .....	3
1. IDEAS Y SENTIDOS DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA.....	6
1.2 Filosofía del nuevo mundo.....	9
1.1.2 Filosofía como copia, plagio e imitación en América latina.....	12
1.1.3 Normalización de la filosofía occidental .....	16
1.1.4 Institucionalización de la filosofía como práctica colonial.....	18
1.1.5 Redescubrimiento de América .....	21
1.1.6 Una propuesta de despertar el pensamiento propio en Nuestra América.....	23
1.1.7 Un pensamiento pedagógico y autónomo .....	26
1.2 Pensamiento Filosófico Latinoamericano .....	29
1.3 Una Propuesta de Filosofía Intercultural En América Latina.....	33
2. TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. ....	36
2.1. ¿Desde dónde se enuncia una filosofía intercultural? .....	37
2.2. Visión crítica de la filosofía intercultural.....	39
2.3. Trans-figuración de la filosofía .....	42
2.4 Una Perspectiva Intercultural por Construir .....	43
2.4.1 Interculturalidad como proceso realizable e integrador .....	46
2.4.2 Interculturalidad Entendida Como Proyecto Ético y Político .....	50
3. TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA. ....	54
3.1. Hacia el reconocimiento de la diversidad epistémica .....	54
3.2. En contraposición al pensamiento reduccionista .....	58
3.3. Ruptura epistemológica occidental e implementación del pensamiento plural y diverso .....	61
COMENTARIOS FINALES .....	66
Referencias Bibliográficas .....	70

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación se desarrolla a partir de inquietudes filosóficas, interculturales y epistémicas. Si bien es cierto, hacer una descripción de un contexto dominante, de corte colonial y eurocéntrico como fue el caso de América Latina, es necesario para entender un poco las condiciones bajo las cuales se desarrollaron los nuevos sistemas culturales, pedagógicos, sociales y académicos en nuestro continente. Estas condiciones, han motivado de manera puntual a la investigación e indagación de las nuevas dinámicas en América Latina.

Existe un factor que es importante resaltar, y es la pertinencia de un análisis en el cambio de los parámetros establecidos por Occidente, resaltando de igual modo, los desarrollos que ha tenido Nuestra América en los últimos años. Desde allí, se hace necesario exponer algunos elementos que aportando desde diferentes ámbitos (filosófico, intercultural y epistémico), ayudarán a la realización de este trabajo. Algunos planteamientos realizados por la filosofía latinoamericana, han contribuido en el trascender del pensamiento europeo, y han retomado posturas importantes del pensamiento de lugar. Entre los factores más destacados, para que se hiciera este análisis del pensamiento latinoamericano, se resalta la importancia del pensar situado, un pensamiento liberador que deja atrás las amarras epistémicas y la subordinación cultural del proyecto eurocéntrico.

La propuesta por otro lado, es recurrente a la relación intercultural que se gesta en nuestro continente y solidifica las relaciones sociales, los cambios estructurales y las representaciones culturales alternativas. Hablar de una filosofía transformadora como aporte a la interculturalidad, genera una nueva visión inter-discursiva, inter-disciplinar e inter-cultural, que contribuye de igual modo, a un cambio en la racionalidad de Nuestra América, en la medida en que desarrolla un nuevo

pensamiento y se centra en retomar algunos elementos que influyen directamente en un re-pensar y re-fundar los Estados de sur América mediante otras lógicas y otras racionalidades.

El propósito de esta investigación también se encuentra situado en reconocer e integrar los conocimientos alternativos, donde se destacan la educación y las prácticas pedagógicas diversas, como pilares fundamentales para generar un cambio epistémico. Expresar desde este paradigma “las nuevas racionalidades”, consolida otras relaciones de inter-conexión e inter-comunicación con la misma cultura, reconociendo las diferencias que se tienen con el “otro” y construyendo nuevas formas de vida en común.

En la primera parte se hace una reflexión crítica acerca de cómo y cuáles son los sentidos de la filosofía Latinoamérica, resaltando la consolidación del pensamiento Nuestro americano o el filosofar latinoamericano. En este apartado, también se resalta como la filosofía ha cambiado su rumbo, y se ha desmarcado de la filosofía tradicional occidental, apostando por un pensamiento alternativo. El pensamiento filosófico latinoamericano ha despertado de aquel estado de sometimiento en que por tanto tiempo se vio inmerso, y busca re-valorar las concepciones clásicas que se tenían acerca de la filosofía.

El segundo capítulo se centra en una descripción más detallada de la propuesta intercultural en América latina, con aportes precisos de autores como Raúl Fornet Betancourt, Catherine Walsh, Josef Estermann y Fidel Tubino, quienes desde sus investigaciones y reflexiones se cuestionan acerca del ¿qué hacer frente al desequilibrio epistémico, político, social, económico y cultural?. También se propone una perspectiva intercultural por construir, partiendo de que el proceso de construcción se genera a partir de cambios, de diversos procesos de lucha, y de reconocer que

existen problemas reales, los cuales, requieren de relaciones interculturales mediadas por diferentes factores; políticos, éticos, económicos, sociales, educativos y culturales.

En el tercer capítulo, se hace una breve reflexión acerca de la transformación intercultural de la razón latinoamericana. En esta última parte se retoma el pensamiento latinoamericano e intercultural, y se propone una crítica radical a la razón, concebida esta desde una concepción totalizante y absoluta. La propuesta desde la crítica epistemológica, plantea una transformación de la razón y una “desfronterización” de la misma, es decir, no se trata solamente del aceptar el pensamiento ortodoxo y clásico, sino por el contrario, se propone “superar” las fronteras, reconocer y examinar otros pensamientos, desde otros lugares y otras vivencias.

## CAPÍTULO I

### 1. IDEAS Y SENTIDOS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

En el presente apartado se desarrollan algunos planteamientos acerca de las ideas y sentidos de la filosofía latinoamericana. Para este propósito, se articulan algunos pensamientos de lugar, conocimientos propios y raíces que matizan la construcción de las subjetividades sociales latinoamericanas, que hacen parte de nuestras epistemes. Se hace una reflexión crítica acerca de cómo y cuáles son los sentidos de la filosofía Latinoamérica, resaltando la consolidación del pensamiento Nuestro americano o el filosofar latinoamericano.

América latina o como alguna vez fue llamado “Nuevo Mundo”, surgió para los europeos a finales del siglo XIV, como una reinención—bajo los parámetros europeos— resultante de procesos de expropiación y violencia. En el proyecto de la conquista latinoamericana, la filosofía fue instituida bajo el canon y la tradición filosófica occidental de corte colonial y eurocéntrico. La influencia no solo de la filosofía, sino de los mismos sistemas políticos, sociales y culturales fue impuesta de manera irruptiva en el llamado nuevo mundo. En el ámbito filosófico, se negó la historia y se invisibilizó la voz y el pensamiento de nuestros pueblos.

Los discursos, las ideologías y hasta las prácticas culturales de los europeos fueron impuestas, y posteriormente mimetizadas por los latinoamericanos, para encajar y establecer un “vínculo incluyente” en una sociedad que pretendió globalizar y estandarizar estas prácticas hegemónicas. La cultura eurocéntrica, implementaría no solo su filosofía y sus teorías del viejo continente, sino que impondría aquella forma de pensamiento, discriminatorio, racial, social y clasista que solo se vive en contextos como el europeo. Se tuvo influencia desde la filosofía occidental, implementando discursos totalizantes, que apuntaron a una “filosofía colonizadora” la cual promovió la subordinación epistémica y rindió mérito al viejo continente.

Sin lugar a dudas, la disputa por la existencia de una filosofía latinoamericana ha sido un tema recurrente desde mediados del siglo XX hasta nuestros días; sin embargo ¿de qué se habla cuándo se dice que existe una filosofía latinoamericana?. Si existe una filosofía latinoamericana ¿cuál sería su sentido?. Estos son algunos de los interrogantes que inevitablemente surgen en el ámbito filosófico y que reclaman respuesta. En esta dirección, los aportes ofrecidos por el filósofo chileno José Santos Herceg, constituyen valiosos referentes que permitirán una aproximación a dar cuenta a dichos interrogantes. De acuerdo con este filósofo, la filosofía latinoamericana tendría dos sentidos, a saber: “El primero de ellos apunta a que la filosofía latinoamericana se entiende en el sentido de una reflexión "hecha por" latinoamericanos. El segundo, a que dicho pensamiento se dio "en" el continente americano” (Santos Herceg, 2010, p.25).

El autor plantea que estos dos sentidos son los que nos ponen de cara al problema de “la nacionalidad de la filosofía”. Sabemos que el canon y la tradición de la filosofía occidental, le atribuye el origen de la misma, a Grecia. Conviene recordar aquí, la defensa de esta tesis por parte de Martín Heidegger en el libro *¿Qué es eso de filosofía?*, en el cual afirma:

“La expresión “filosofía europeo-occidental”, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la “filosofía” es griega en su esencia-, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma. (Heidegger, 1955, p. 2)

Pero lo que interesa a este respecto, es tomar distancia crítica de esta concepción con pretensión de universalidad y negadora de la existencia de la pluralidad de formas de pensamiento en contextos situados. En este sentido, un abordaje de la reflexión filosófica establecida en Latinoamérica, va a suponer, siguiendo a Santos Herceg (2010), “El espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico, es “su” lugar y, por tanto, es central para efectos de su constitución como discurso. América latina es el lugar donde surge la filosofía latinoamericana, que le da su nacionalidad, su nombre, pero también su figura y fisonomía, su especificidad” (pp, 27-28).

Una filosofía de lengua española o una filosofía Latinoamericana, propondría un pensamiento emancipador que retome y contribuya al sentido social. Se hablaría de una filosofía ontológica influida por la geografía de lugar, en la cual la filosofía no seguiría reproduciendo el discurso colonial, tampoco las teorías extranjeras que no atañen a las realidades sociales latinoamericanas, o como dice José Gaos *in situ*, es decir, produciendo originalmente un pensamiento propio y de contexto.

Desde esta visión, José Gaos (1998) propone un desprendimiento de la filosofía occidental y resalta que, esta no debe impartirse en una lengua diferente a la propia; “ los cartesianos o los positivistas, o los kantianos, hegelianos o krausistas de otros países que Francia y Alemania y hasta otros continentes que el europeo juzgaron y juzgan un deber profesar filosofías de lenguas y países extranjeros”, (p.3) algo desafortunado y refutado principalmente en la filosofía de América latina, debido a que no se acoge en su mayoría, tampoco se desconocen sus pensamientos, pues en su época y en su contexto, tuvieron desarrollos filosóficos acordes con sus tejidos y realidades sociales.

Si se habla de América latina como territorio de enunciación, es oportuno que se piense desde allí, el lugar de enunciación<sup>1</sup> no es secundario, es decir, hablar desde el lugar situado es un compromiso. Promover pensamientos críticos y expresar todo aquello con lo que no se está conforme es un deber epistémico y social. En esta dinámica, la propuesta se encuentra encaminada a generar planteamientos propios, con los cuales se contribuyan a las praxis sociales y a una consolidación de saberes otros<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Se hace alusión al concepto de enunciación, lugar de donde se emiten y se interpretan los diversos sentidos de la vida, se habla desde “adentro”, desde las territorialidades vernáculas y diferentes, desde los lugares fronterizos, y no desde el sistema-mundo. Hablar desde el lugar situado, también es hablar desde la frontera, es crear relaciones diversas y desarrollar un acercamiento con el otro.

<sup>2</sup> Esos saberes otros destacan los conocimientos alternativos, “se trata de argumentar otras cosmovisiones y fundamentos éticos, otras maneras de constituir los pueblos, y de entender a los sujetos” (Caballero, 2014, p.2)

Ahora bien lo que interesa a este respecto, no es dejar por sentado que tipo de filosofía se puede realizar, alemana, americana, africana u oriental. Lo importante es aclarar ¿Cómo se hace filosofía? Y ¿Cuál es el sentido de esta filosofía? Al hablar de filosofía se debe percatar de si realmente se habla desde un enfoque que retome por completo el tema una de una filosofía particular, es decir, una filosofía expresada desde los lugares de enunciación, que retomen las subjetividades y los sentidos más sociales. Puesto que “América Latina es un lugar que es, y puede ser, muchos lugares. No se trata aquí del ser de lo latinoamericano, sino simplemente de las múltiples representaciones a que da lugar o, más bien, a las diversas representaciones que ella es” (Santos Herceg, 2010, p.28).

Luego de esta breve contextualización, se presentará a continuación un análisis de la distinción de los dos tipos de filosofía, propuesta por José Santos Herceg (2010).

## **1.2 Filosofía del nuevo mundo**

La filosofía en el nuevo mundo, es entendida por Santos Herceg, como una transposición que reproduce teóricamente las mismas ideologías europeas en otro contexto, cuya reproducción implica un campo donde se imponen visiones de mundo en disputa. En esta dirección, afirma el autor que:

“Filosofar en el Nuevo Mundo es hacerlo en una tierra cuyo nacimiento está marcado por la invención, la imposición, la invasión, la destrucción, el ocultamiento; en síntesis, por la violencia. Los ecos de este nombre de América resuenan en el término "filosofía latinoamericana", des-dibujando o re-dibujando los contornos de su concepto. La filosofía en el Nuevo Mundo es una filosofía en un espacio que fue invadido, conquistado, subyugado, sometido, saqueado y violado; en un mundo que fue dominado, colonizado y que, tal vez, aún no logra zafarse de sus cadenas. La filosofía en el Nuevo Mundo está, pues, cargada de resonancias violentas” (p.47).

La filosofía occidental se convierte así en una “filosofía colonizadora”, dando lugar a un quehacer filosófico imitativo que se corresponde con las prácticas y las teorías que profesa el continente occidental. Reproducción del pensamiento filosófico occidental, que podría ser comprendido como un estar “acorralado por el pensamiento europeo”, donde el origen de la filosofía en el nuevo mundo, se reduce a ser una mera “copia”.

José Santos Herceg reconoce que existe una determinación de la filosofía, que se manifiesta en el sometimiento a cánones de imposición hegemónicos, mediante los cuales se han creado sistemas normalizantes de la filosofía, cuya institucionalización la encasilla en currículos monoculturales y eurocéntricos. La filosofía entra así, según Santos Herceg (2010), “en el juego del poder, contribuyendo a establecer relaciones en este plano: los dominantes y los subordinados, los que dan las órdenes y los sometidos” (p.50). En este aspecto se crean relaciones verticales y asimétricas de poder epistémico, en las cuales la filosofía se encuentra controlada bajo estándares establecidos por el poder colonial y dominador.

En el ámbito del poder, se plantea el discurso como forma explícita de dominio, por cuanto “todo discurso es ideológico, la filosofía europea es un discurso, luego la filosofía cristiano-occidental es ideológica y, en tanto que tal, dominadora” (Santos Herceg, 2010, p. 50). En este sentido, el discurso va a constituir un elemento influyente de dominación, el cual está sujeto a la opresión de otros discursos filosóficos alternos. El discurso filosófico cristiano-occidental es implementado por Europa como "un arma intelectual de dominación" el cual justifica y transforma la filosofía en América latina.

Otros de los factores que consolidan las relaciones verticales del poder, son el menosprecio y la negación del pensamiento filosófico latinoamericano. Podría decirse que es uno de los elementos que trasciende en la inferiorización de la sociedad latinoamericana. Es decir, que a causa del dominio, la grandeza y la superioridad que se le atribuye a la cultura europea, sociedades como la latinoamericana, se ven frente a la cultura occidental como incapaces de producir una filosofía autónoma o, un pensamiento propio. En este sentido, según Santos Herceg (2010), “se ha dicho de los filósofos latinoamericanos que su reflexión carece de rigor y profesionalismo, achacándoseles una pobreza técnica irreparable dada su juventud y limitada e incompleta formación, como que

adolecen de una falta completa de "genio filosófico", producto, en opinión de algunos, de que su raza no está dotada para las lides filosóficas."(p.67)

El menosprecio, la subordinación y el sometimiento van a resultar, rasgos distintivos del quehacer filosófico latinoamericano, valoración denigrante que le imprime inseguridad e incompetencia para la producción intelectual propia y situada contextualmente. Precisamente, "El menosprecio por lo distinto es parte constituyente de lo que se ha llamado eurocentrismo<sup>3</sup>" (nota pie). Esta condición de inferioridad que se tiene frente al pensamiento occidental, produce una clasificación epistémica en las llamadas culturas subdesarrolladas y países tercermundistas, que naturaliza, de esta manera, el "complejo de inferioridad". Así, "la filosofía europea se deja caer sobre el pensamiento indígena aplastándolo, eliminándolo, dejándolo sin voz, sin lugar, sin derecho siquiera de reivindicar su condición de pensamiento filosófico" (Santos Herceg, 2010, p.69). Aquí es evidente que este proceso es la resultante de una imposición epistémica en el ámbito filosófico, el cual deja sin lugar y sin reconocimiento a una expresión del pensamiento latinoamericano. Conviene mencionar a este respecto, que tomamos distancia con relación a la búsqueda o reivindicación de reconocimiento filosófico del pensamiento indígena latinoamericano; puesto que ese planteamiento solo es atribuible a los académicos; es decir, no es de conocimiento público por parte de las comunidades indígenas, dicha aspiración. Contrario a ello, la potencia de sus pensamientos, saberes y haceres, reside en la vivencia, la oralidad y la reflexión.

Ahora bien, esta expansión del pensamiento filosófico occidental y perpetuado en muchos sures del mundo, ha hecho posible su configuración como una idolología canónica, fundamentada en el supuesto de la superioridad y universalidad. De esta manera es como existe una dependencia de unos pueblos sobre otros, la filosofía en este ámbito de dominación, se convierte en una filosofía eurocéntrica, regida por categorías occidentales que invisibilizan y eliminan las diferentes formas de conocimientos propios de las poblaciones nativas. Según Santos Herceg (2010),

---

<sup>3</sup> Este concepto ha sido referenciado por el filósofo Enrique Dussel como "El "eurocentrismo" de la Modernidad, por haber confundido la universalidad abstracta con la mundanalidad concreta hegemonizada por Europa como "centro". (Dussel, 2002, p. 48)

“el discurso filosófico europeo-occidental haría posible pensarla, explicarla, justificarla y, con ello, establecerla e imponerla. De allí se opera aquel paso – racional por supuesto– que lleva directamente hacia la justificación y fundamentación de la necesidad de dominio: de la conquista, de la (neo) colonización” (p.72).

Desde este posicionamiento, la filosofía vista como “la racionalización natural” se encuentra sumergida en un discurso envolvente que muestra “la cara admirable de occidente”, proponiendo una operatividad a una nueva subordinación epistémica, sometida a los dogmas que constituyen y justifican la dependencia de este pensamiento impositivo. Este fenómeno dominante sin embargo, oculta frente a la sociedad tercermundista sus intenciones hegemónicas y totalizantes, las cuales se manifiestan muy sutilmente en el resto del mundo. Aquellas pretensiones globales buscan de ante mano, poner de manifiesto el origen del pensamiento filosófico occidental, estableciendo afirmativamente su superioridad en la solidez teórica y la rigurosidad epistémica.

### **1.1.2 Filosofía como copia, plagio e imitación en América latina**

Uno de los elementos fundamentales, en los cuales se enmarca la filosofía latinoamericana es “la copia”, la imitación de los modelos académicos europeos, ha sido recurrente en la reproducción del pensamiento mismo. Al estudiar el pensamiento filosófico latinoamericano, nos damos cuenta que no se da una reflexión autentica, debido a que en los países tercermundistas existe una tendencia a la subordinación epistémica en la cual, se entrevé la proliferación de una filosofía colonizada, en palabras de Santos Herceg (2010):

“La copia es, sin duda, una marca evidente de dependencia, pero en el esfuerzo por encontrar argumentos que la justifiquen se percibe con mucho mayor nitidez el grado de subordinación y vasallaje al que se ha llegado. Los latinoamericanos no se han conformado con imitar, sino que además han visto en ello una actitud, un gesto, un movimiento inevitable, necesario: ¡no hay más alternativa que copiar!” (pp. 106-107).

Así, la filosofía en este plano adopta, “todo el sistema, la parafernalia, todo el sustrato material y metódico: idiomas, cátedras, bibliografía, aparato erudito, visión de mundo, etc. Junto con ello se cuelan también los criterios de validación, los parámetros que determinan que la filosofía sea considerada una práctica normal, los métodos de enseñanza y, por supuesto, la forma en que se lee la propia historia de las ideas filosóficas”. (Santos Herceg, 2010, p.101) Como resultado de esta dinámica filosófica, los países latinoamericanos se acogen a todo el enramaje euro-filosófico, donde se da una copia, una reproducción de los contenidos sociales que no se corresponden con las realidades de nuestros contextos. La influencia del aspecto filosófico como simple "eco" y "reflejo" del viejo continente, causa malestar e infortunio en las sociedades latinoamericanas, pues esta influencia del pensamiento solo demarca una reproducción filosófica y adolece una falta de crítica y de carencia intelectual.

Existen al menos tres elementos que nos remiten al sometimiento de la filosofía latinoamericana, según Santos Herceg (2010). “Recibir, imitar y comentar. En América Latina se recibe todo lo que venga de fuera: abierta, irrestricta e indiscriminadamente se asume cualquier tipo de producto teórico proveniente de las más diversas escuelas, siempre y cuando hayan adquirido alguna fama, notoriedad y tengan influencia sobre algún país europeo” (p.102) Estos, son tres aspectos que según el autor, consolidan una reproducción doctrinal de la filosofía occidental, en la cual, se imitan desde la academia aquellas corrientes de pensamiento que promueven la sobreposición epistémica de las sociedades “desarrolladas”, sobre las sociedades más frágiles. Es decir, existen aires de superioridad que representan una filosofía colonizada, desde un seguir reproduciendo metódicamente un estereotipo filosófico universalista, hasta comentar de manera unánime las mismas teorías y doctrinas de importación reproducidas en los sistemas de pensamiento ajenos al latinoamericano.

Este planteamiento, remite a algunas determinaciones de la filosofía Latinoamericana, para este caso, establece que la filosofía estaría supeditada al aspecto académico, junto con el sistema educativo, cuyas condiciones institucionales han sido “precarias” “para el desenvolvimiento y avance del genuino pensamiento teórico no están dados. Falta de fecundidad a raíz de lo paupérrimo del sustrato material: carencia de centros de investigación de alto nivel, restringido

acceso a la información, aislamiento, falta de financiamiento. Las instituciones no proveen de las condiciones necesarias y suficientes para que el pensador pueda libremente y con los medios indispensables dar rienda suelta a una reflexión que se vuelva creativa, innovadora, original.” (Santos Herceg, 2010, p.105) Existe de esta manera, un vínculo directo para que la filosofía latinoamericana se convierta en una copia, en una reproducción académica de occidente y no en un pensamiento crítico y reflexivo en el ámbito filosófico.

Se ha insertado erróneamente en América latina, la idea de que solo los europeos y los extranjeros tienen el rigor y el conocimiento para pensar filosóficamente y hacer una filosofía de “buen nivel”, los argumentos por invisibilizar el pensamiento filosófico “Nuestroamericano”<sup>4</sup> son precarios y vanos, se imparten tesis según las cuales, los países subdesarrollados y tercermundistas, no tienen originalidad, ni rigurosidad a la hora de pensar filosóficamente. Según la hegemonía y el dominio europeo, estos serían los únicos competentes para realizar una filosofía adecuada en el ámbito educativo e institucional.

Ahora bien, lo que interesa a este respecto, no es demostrar explícitamente que existe una filosofía Nuestra americana, pues si bien es cierto, la filosofía que se ha dado en el continente Americano es una “mala copia de los sistemas filosóficos europeos”. Según Leopoldo Zea, (2003), “Reconocer que no podemos realizar los mismos sistemas de la filosofía europea, no es reconocer que somos inferiores a los autores de tal filosofía, es sólo reconocer que somos diferentes.”(p.9) Desde esta postura, el pensamiento filosófico latinoamericano no se encuentra en la misma dinámica de mimetizar las teorías extranjeras, por el contrario, se trata de destacar los conocimientos particulares y resaltar las dinámicas epistémicas y sociales que ignora la historia occidental.

Por otro lado, en el ámbito institucional y académico latinoamericano, se han generado otras visiones de filosofía. Entre estas, resalta la imitación excesiva del pensamiento europeo en el cual,

---

<sup>4</sup> El concepto deriva desde una interpretación Martiana, la cual demarca pertenencia por el territorio y las subjetividades, “no admite ser percibida como *la* presunta búsqueda solución inencontrable a una cuestión que no la requiere” “No aspira a retornos a inexistentes edades de oro. Supone, de modo constitutivo, reconocimiento y valoración a pueblos originarios y a terceras raíces.” (Cerutti, 2008. p. 29).

se imparte repetitivamente los sistemas educativos extranjeros. Históricamente la filosofía occidental han sido globalizada y epistémicamente dominadora, lo que implica un fortalecimiento en las dinámicas tanto del saber, del poder, e incluso del ser.

Desde esta perspectiva, según Losada Cubillos (2011):

“la visión del conocimiento que se establece en tierras latinoamericanas se encuentra dirigida por criterios eurocéntricos (de carácter científico, mecanicista, y racional) que no dan lugar a formas del conocer alternativas y endógenas a otras regiones, convirtiéndose así en una forma de someter, asir, dominar, objetivar, manipular, etc.” (p.281).

Además de este sometimiento epistémico y global, se encuentra reducido el pensamiento filosófico latinoamericano. La filosofía institucional de américa latina, se encuentra mediada por la “Naturalización”<sup>5</sup> no solo del concepto, sino de las prácticas y pensamientos ajenos, que no atañen a los tejidos sociales Latinoamericanos. Para ejemplificar un caso a nivel educativo; si se hiciera un estudio detallado en américa latina, y se consultara ¿cuántas universidades imparten como cátedra la historia de la filosofía hegemónico-occidental?, nos daríamos cuenta que en la mayoría de estas instituciones, estarían fundadas bajo los pilares y currículos establecidos por la filosofía doctrinal.

No está demás reconocer y registrar que existe una historia filosófica de occidente, pues se debe agregar que en algún tiempo, tuvo sus desarrollos y sirvió como modelo para la expresión del pensamiento filosófico europeo. Sin embargo, una crítica que se hace recurrente a esta filosofía, es la imposición desmedida en la cual, se ha hecho creer que solo el pensamiento occidental es original y merece tal reconocimiento de autenticidad. Bajo estos parámetros se han creado

---

<sup>5</sup> Puede considerarse la asimilación de algunos estados sociales como “normales”, cuando se intenta adaptar algo en su mayoría dominante, ya sea discursivo o práctico, la relaciones se homogenizan para aparentar una integración cultural. La naturalización también se puede atribuir a causas naturales, hechos sociales, de individuos y los grupos que toman partido e intentan comprender las reglas sociales según los comportamientos en la sociedad, pero de ahí a ser parte incluyente del todo, existe un gran trabajo mediado por múltiples elementos.

paulatinamente vínculos estrechos de dependencia, debido a la falta de emancipación epistémica por parte del continente americano.

### **1.1.3 Normalización de la filosofía occidental**

En 1934 cuando Francisco Romero empezó hablar de la normalización de la filosofía, surge en América latina un nuevo sentido frente a este concepto. Se presenta más como una función social, determinando una aproximación a un estado de cosas. La filosofía en América latina se caracterizó por algo más general, fijando su implementación hacia la sociedad y haciendo de ella una práctica algo más común. Según Santos Herceg (2010), quien citando a Romero, propone una normalización de la filosofía representada en:

“la existencia de sociedades de filosofía, de cátedras, departamentos de la especialidad, programas de filosofía universitarios, publicación de libros, revistas, realización de encuentros y congresos nacionales e internacionales, enriquecimiento de las bibliotecas, el trabajo de traducción tanto de los autores clásicos como de los más contemporáneos, incorporación de la asignatura en la enseñanza media, creación de centros de investigación, etc.”(p.110).

La filosofía en esta medida, inundará los espacios académicos y sociales que antes no eran participes de este tipo de pensamientos, se convertirá en una especie de filosofía natural, se le dará un sentido habitual que convertirá el termino en algo ordinario y común.

Lo que se distinguió en la sociedad de América latina, fue una filosofía reguladora, la cual normalizo paulatinamente el concepto de una filosofía occidental, encasillándola dentro del ámbito social. La habitualidad filosófica tuvo una gran acogida de carácter normalizante que promulgo una actividad filosófica “transformadora”, enmarcándose en todo tipo de aspectos.

La discusión se da cuando Francisco Romero, se posiciona y afirma que: la filosofía comienza a perder su originalidad, “el trabajo filosófico no puede seguir siendo una actividad “placida”, es decir, relajada, tranquila, sino que debe implicar siempre un determinado “esfuerzo”, debe ser una

labor que requiera de voluntad, temple, trabajo duro. Ya no se trata de una simple “palabrería” cuyo objeto es la mera diversión, sino que lo que debe guiarla es la “parquedad y el rigor” (Santos Herceg, 2010, p.111).

De acuerdo con esta tesis de Romero, el rigor filosófico debe ser “severo”, arduo y complementario con una actividad filosófica “madura”, la cual, hace que el mismo pensamiento filosófico “occidental” adquiera estatus, importancia social y se consolide en una actividad más del espíritu. Sin embargo es de aclarar que lo que se entrevé, con esta “madures filosófica” es una pretensión de seguir re-produciendo y copiando, los planteamientos filosóficos eurocéntricos.

La categoría de “Normalización de la filosofía” acuñada por Santos Herceg (2010) expresa que:

“La idea de una normalidad es esencialmente cerrada, y, por lo tanto, marginante, excluyente de todo otro tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental. La filosofía académica europea es el modelo rector, el canon, el parámetro de lo que *es* la filosofía. Ella es la auténtica, la verdadera filosofía. Una reflexión no puede aspirar a ser algo normal si no cumple con los requisitos establecidos para ello, si no se aproxima al modelo, si no se adecua a la norma. Con esto, toda otra forma de pensamiento que no cumpla con las exigencias se vuelve irregular, es decir, "a-normal", en el sentido de deforme, monstruosa.” (p.112).

No se puede hablar de una normalidad filosófica, sin caer en el juego de una Naturalización del término, es decir, encontrarse en la dinámica filosófica de seguir reproduciendo este pensamiento filosófico occidental, es según Romero, un proceso elocuente y práctico del nuevo mundo. La exclusión del pensamiento filosófico latinoamericano, se convertirá en este sentido en una sombra, en un pensamiento silenciado y encubierto a causa de las representaciones mimetizadas que se promulgan de la filosofía occidental.

De igual modo, existen algunas prácticas filosóficas y otras formas de pensamiento en la cultura latinoamericana, que no son reconocidas dentro de la “Naturalidad filosófica”, en

palabras de Raúl Fernet Betancourt (2000), sería “no reconocer la significación de “las culturas alternativas” como fuente y lugar hermenéutico del filosofar” (p.125), estas culturas alternativas de las que habla Fernet, remiten a la tradición hispanoamericana, las cuales, se relacionan y dialogan con la cultura indígena, la negra, la mestiza y las minorías étnicas. Estas sociedades no son reconocidas dentro de la filosofía “normal”, puesto que se encuentran catalogadas como heterogéneas, como sociedades disidentes y se ven filosóficamente excluidas debido a su diferencia epistémica, cultural y educacional.

En consecuencia a este planteamiento, Horacio Cerutti (1992), afirma que “la filosofía “normalizada” se convirtió en la práctica de una minoría privilegiada, de una elite de filósofos poseedores de la verdad y, porque no decirlo, en la verdad de una clase, la clase dominante. El ejercicio pretendidamente puro de la filosofía académica se convirtió así en justificación culposa del *statu quo*.”(pp.63-64). La práctica filosófica paso hacer un cliché, un evento privilegiado para un círculo cerrado de la sociedad, con aires de grandeza, en el cual solo la sociedad ilustre tiene la potestad para realizar filosofía e impartirla. La filosofía eurocéntrica paso a convertirse en el honor y el orgullo para la comunidad académica, reproduciendo un pensamiento homogéneo, el cual no se corresponde cabalmente con la sociedad latinoamericana de contexto.

#### **1.1.4 Institucionalización de la filosofía como práctica colonial**

La filosofía se vuelve una actividad habitual en América latina, en la medida que incide permanente en las instituciones de educación superior, en planteles educativos y en el ámbito pedagógico. En el aspecto filosófico, este se convertirá en un ente estable y recurrente de las sociedades latinoamericanas, en palabras de Enrique Dussel (1983) “En la necesidad de crear "consenso" las clases dominantes organizan aparatos ideológicos hegemónicos. La filosofía tiene un papel *central* en la formación ideológica dominante y dentro de los aparatos hegemónicos.”(p.30) Este es denominado como el “aparato filosófico” con influencias hegemónicas subordina y regula el pensamiento alternativo.

“Esta es la maquinaria que dará forma, o de-formará si se quiere, a las generaciones futuras, guiándolas invariablemente hacia el modo normal de ejercicio de la filosofía. El sistema se perpetúa a sí mismo, crea sus propios carceleros, en una herencia ininterrumpida que sigue vigente hasta hoy” (Santos Herceg, 2010, p.114)

De acuerdo con esta tesis del autor, el dominio filosófico se convertirá eventualmente en la naturalización social y académica mediante la cual, todo el entramado filosófico se extenderá hasta las nuevas descendencias, venerando de esta manera los estándares filosóficos occidentales, es decir, se continuará reproduciendo su idioma, sus bibliografías, y sucesivamente, se seguirá impartiendo las mismas cátedras en el ámbito académico. Nos encontramos en una reproducción hasta de las mismas bases investigativas, apoyándonos en las mismas fuentes, y lo único que interesa a este respecto es “el reconocimiento” y el aprecio por seguir imitando aquellas teorías y prácticas filosóficas.

En este aspecto, se trata entonces de resaltar los planteamientos filosóficos europeos con el ánimo de ser aceptados y admitidos ante “la comunidad internacional”, sosteniendo sucesivamente aquellas teorías que desarrollan los métodos y las técnicas planteadas por el viejo continente, trabajando desde la “autenticidad filosófica” que podrá desarrollar una filosofía naturalmente aceptada. Esta sería la concepción más adecuada para la realización del pensamiento filosófico según los estándares totalizantes y hegemónicos de occidente, según la comunidad internacional y según los cánones elitistas de Europa.

Existen otros autores, que frente a este posicionamiento de la filosofía institucional, develan diferentes tipos de enseñanza de la misma, por ejemplo, el profesor León Rugeles (2011), docente de la universidad Carabobo resalta que existen críticas interesantes frente al tema:

“Se reduce la filosofía a una historia muerta de sistemas e ideas, marcada por el eurocentrismo y monoculturalismo. El carácter histórico de ciertos programas de filosofía así lo demuestra, no hay un aprender a pensar, sino repetición de contenidos. En las Universidades latinoamericanas donde se imparte filosofía se

enseñan las etapas históricas del pensamiento occidental bajo una linealidad que no existe: antigua, media, moderna, contemporánea.” (p.88).

Desde este posicionamiento, el autor plantea como se han creado en América Latina programas basados exclusivamente en la historia de la filosofía general, es decir un pensamiento filosófico Europeo-occidental, resaltando básicamente los escritos filosóficos mismos. Se hace énfasis en cómo se ha invisibilizado el pensamiento de otras tradiciones como el caso latinoamericano, chino, africano e incluso la India entre otras.

El esquema curricular de la filosofía que se ha impartido en las instituciones académicas latinoamericanas, se encuentra basado en los patrones europeos, que junto con el propósito de estos currículos ha impartido un pensamiento filosófico basado, en los autores más importantes y destacados de la filosofía europea. Se han desarrollado repetitivamente sus problemas y se ha impartido argumentativamente las mismas corrientes de pensamiento que durante años han establecido el eje central de la filosofía occidental.

El objetivo del Eurocentrismo es sistematizar e institucionalizar este tipo de pensamientos filosóficos, pues la enseñanza de la filosofía se convierte en un ejercicio exegético, en una repetición de teorías. En esta medida, la filosofía se encuentra atrapada en el monoculturalismo y el Eurocentrismo, si bien es cierto, se pretende establecer una sola cultura como referente de la tradición, “dicha cultura es siempre la europeo-occidental, que se sitúa como cúspide y cima, como verdadera, lanzando a toda otra cultura al limbo de la nada filosófica.” (Santos Herceg, 2010, p.122). Se aclara que, el pensamiento filosófico latinoamericano es reflejo de la filosofía hegemónico-europea, la cual ha sido subordinado al eco de la cultura occidental, excluyendo otras tradiciones como la de “los pueblos amerindios” “los afroamericanos” en incluso de las culturas populares mestizas.

Con este trasfondo, se encuentra a la filosofía como una historia muerta, “la filosofía se enseña sobre el supuesto de que solo es su historia -Europa- pasada; aquel museo o panteón donde lo único que cabe es venerar a los muertos” (Santos Herceg, 2010, p. 129) la formación filosófica en este sentido, se encuentra reducida a un ejercicio de repetición, a un avistamiento de la historia ajena

que devela planteamientos filosóficos pasados y ya pensados. Delimitando cualquier tipo de discusión abierta frente a la historia occidental, no queda espacio para la crítica, tampoco para un posicionamiento evaluador, y así la existencia de la filosofía latinoamericana queda reducida a una mutilación.

La filosofía que se impartió en el nuevo mundo, estuvo basada principalmente en el ejercicio de la repetición, imitación y memorización. Influenciada e impartida directamente por las universidades y la institucionalización, las cuales promulgaban este tipo de conocimiento como único y válido. Se implanta un pensamiento filosófico en el continente americano, basado en los criterios y las categorías occidentales, además de someter de manera directa a la filosofía, quedando está ligada a una “filosofía colonizada”.

### **1.1.5 Redescubrimiento de América**

Uno de los autores que no puede quedar fuera de contexto, si se habla de la imposición que se dio en América, es Mariuo Benedetti (1989). Este autor en su texto “*América por descubrir*” hace un comentario acerca de cómo se ha visto América (y principalmente América Latina) a partir de 1492. Hace referencia al 12 de octubre del mismo año, evidencia sin duda alguna que es una fecha de relieve histórico, “en cierto sentido es explicable que España, o al menos sus sectores más conservadores, lo celebren, ya que 1492 significó el comienzo de su imperio” (p.121), por otra parte, no es de tan grata celebración para los países hispanoamericanos, pues estos fueron los que cargaron con las consecuencias atroces, crueles y violentas que se produjeron a partir de la Conquista.

Benedetti estudia la posición de menosprecio que tuvieron los países del tercer mundo, frente a las culturas dominantes, hace una reflexión acerca de cómo los países considerados tercermundistas tienen “una disponibilidad de inteligencia, de tensión, de trabajo, de solidaridad, de imaginación, que todavía está por descubrir, al menos en Europa”, pues a pesar de que en América latina se han considerado los países de la periferia, no se los concibe como una tara congénita, ni mucho menos una vergüenza, sino más bien una consecuencia de cómo los ha tratado el Primer Mundo.

Ahora bien, se hace referencia al concepto de “Descubrimiento” y se exaltan algunas de sus diferencias. Benedetti (1989), resalta que: “América fue descubierta (mucho antes de ser así nombrada) por sus primitivos pobladores, y en todo caso fueron los aborígenes quienes descubrieron a los Conquistadores, y por cierto no debe haber sido un descubrimiento demasiado agradable” (p.121). Ya que fueron despojados por la cultura invasora, ultrajados violentamente por la colonia española, quienes sometían a sus víctimas a vejámenes aterradores, torturas, violaciones, y más. Eso sin agregar que los colonos, no reconocían a la población de “el nuevo continente” como poseedoras de alma y de razón, para ellos no eran más que seres inferiores, supeditados a su poder.

El autor reivindica esta posición, y alude que aunque América ha sido saqueada, despojada, violentada, ésta tiene derecho también a ser vista como la América que aún queda por descubrir “si de algo puede servir la conmemoración del 92, es para establecer una verdadera y saludable relación entre los pueblos de España y los de sus ex-colonias.” (Benedetti, 1989, p. 121) En este sentido surge una disyuntiva acerca de ¿cómo puede existir una relación saludable entre el centro y la periferia sin que se sobreponga la dominación?

Si bien es cierto, V siglos después de la conquista de América latina, la población y la cultura hispanoamericana, siguen en un estado de “indigencia”, o como dice Mario Benedetti, en una condición de inferioridad la cual, se encuentra sometida al yugo colonial. Se devela una sociedad que ha sido irrumpida y penetrada desde los aspectos más primarios, tomando materias primas, recogiendo oro en abundancia, caucho, tabaco, chocolate, papa, patata entre muchas más, e incluso hasta hoy día, se siguen expropiando las riquezas de nuestras tierras y de nuestro continente.

En América latina, se han llevado a cabo grandes dictaduras militares, subordinadas a la represión desenfundada, la tortura, la desaparición, y el genocidio. Se ha entrado en una dinámica del vasallaje, en la cual las sociedades “más vulnerables” se han visto reflejadas en la subalternización y en las formas de expropiación. Estos países han sido considerados tercermundistas, subdesarrollados, adoptando esto como una ofensa. “Decir de un intelectual o de un partido político, que es tercermundista, es todo un cortejo de descréditos: es decirle que es ineficaz, desordenado, caótico, perezoso, etc.” Este es un calificativo que abarca a las personas y

a los países latinoamericanos, “etiquetas que le cuelgan a esta región”. Se observa el grado de inferioridad al que se ha llegado, que no solo hay que rendir culto al mundo occidental, sino que también estos países han sido clasificados en escala inferior incluso frente a los Estados Unidos.

Reconocer el poder como un sistema, no implica seguirlo reproduciendo, ni mucho menos venerar el régimen existente y “funcional”, tampoco implica seguir en la dinámica infernal del colonialismo, de aquí que Mario Benedetti (1989) afirme que:

“El mundo no comenzó en 1492 ni acabara en 1992, ojala que 1993, año del que nadie parece preocuparse, sea propicio para el comienzo de una vinculación fraternal, o sea sin paternalismos; con hechos reales y no simplemente con oratoria; con mutua solidaridad, para las que tenemos buenas razones aquí y allá, y no con las etiquetas menospreciativas de tercermundistas y sudacas” (p.123).

Las pretensiones que Benedetti entrevé, apuestan por un re-descubrir, por develar esa otra cara que tiene América latina y que se ha opacado frente a los países del primer mundo. Reitera que mientras que los países Europeos no reconozcan la “disponibilidad de inteligencia, de tesón, de trabajo, de solidaridad y de imaginación” de América latina y mientras que Estados Unidos no esté en condiciones de reconocer ese desamor correspondido que tiene por el continente, será muy difícil, casi imposible llevar a cabo una verdadera reciprocidad.

Eso sin incluir que mientras existan intereses, económicos, políticos, militares, es imposible crear una correspondencia, un reconocimiento de unas culturas con las otras. Cuando existen intereses y ventajas de por medio, es muy difícil que las condiciones avancen, a este respecto afirma Benedetti que hasta que no se dé un cambio de “la fraternidad tan mencionada en los discursos, solo será una figura retórica”.

### **1.1.6 Una propuesta de despertar el pensamiento propio en Nuestra América**

En esta segunda parte, se retomará a José Santos Hecerg quién expone de manera sistemática y consecuente el surgimiento de un pensamiento propio y opositor frente a la filosofía colonial y

eurocéntrica. Para el autor es importante resaltar el pensamiento filosófico de la liberación y otros pensamientos filosóficos como alternativas a la imposición epistémica, para ello retomará a algunas figuras destacadas en el ámbito filosófico latinoamericano.

Uno de los autores que no puede faltar, si se habla de instaurar el concepto de “Nuestra América” es José Martí (1981). El cubano acuña el término que aún hoy día destaca como propio del continente. Este autor configura una determinada representación del concepto, la cual subraya múltiples significados, el concepto como tal involucra una carga de sentido histórico de dolor, colonización, terror, saqueos, amenazas, y en esta misma medida también acoge el sentido lucha, de diversidad, de unidad, y de liberación.

Hablar de Nuestra América, es hablar por un lado de colonización, violencia, guerra, y de todas esas circunstancias que determinaron el poder colonial, desarrollado en diferentes aspectos, los cuales operaron a través de la naturalización de jerarquías territoriales, culturales, epistémicas y raciales. Esta dependencia que se sostuvo a causa de la reproducción del poder que fue establecido por primera vez con la conquista de América, generando así el elemento primordial para la configuración de un sistema-mundo moderno/colonial en Nuestra América.

José Martí (1981), resalta algunos de los aspectos más fundamentales a los que se ve enfrentada América latina, en el ámbito político subraya que:

“[...] donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y como puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de nacer del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia

del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.” (p.110).

Este autor estudia las características gubernamentales mediante las cuales, una sociedad no se subordina al poder dictatorial y foráneo que siempre se ha impartido. Expresa de manera metafórica que los pueblos, no pueden permanecer sometidos, por el contrario, afirma que si se ahondan esfuerzos se podrá cambiar el rumbo de la historia que hasta hoy ha venido degradada. “Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica, que le tiene envidia al de casa mejor, han de encajar, de modo que sean una, las dos manos.” (Martí, 1981, p.108).

Sobran razones por las cuales José Martí (1981) reconoce y expone de manera profunda, los fundamentos para que se dé un cambio social en “Nuestra América”, da una mirada alentadora desde el lugar de enunciación, y sin duda alguna, hace una reapropiación de la identidad latinoamericana, expresa que:

“Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡los árboles se han de poner en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.” (p.109)

El autor metafóricamente reitera que ha llegado la hora de despertar, de salir de esa capsula gigante en la cual, los pueblos latinoamericanos se encuentran oprimidos, explotados y marginados. Martí insiste que desde la unidad social se debe dar el gran paso hacia la independencia, no solo social, sino del saber, del poder y del ser, es decir, una independencia continental, conservando las raíces de los pueblos primitivos y las características únicas de cada país, propone establecer una independencia inmediata del sistema absolutista estadounidense y europeo.

### 1.1.7 Un pensamiento pedagógico y autónomo

En América latina existe multiplicidad de pensamientos, pero en el ámbito del filosofar latinoamericano, es Francisco Miró Quesada (1968), quien en su texto *“despertar y proyecto del filosofar latinoamericano”* plantea como este filosofar ha emergido desde el útero, ha nacido sin bases, sin fundamentos que sustenten su esencia y su particularidad.

“El filosofar latinoamericano empieza a ojos de vistas. Nace delante de todos, desnudo y flaco, como un huérfano desvalido. Su origen es desconocido, no sabe a quién acudir, ni siquiera tiene parientes pobres que lo recojan. No es que no se base en ninguna tradición, de lo contrario no podría existir. Pero tiene que echar mano de una tradición lejana, extranjera. Desde que nace está vertido hacia Europa.” (p.10)

De aquí que, Miró Quesada reconozca que la filosofía latinoamericana no tenga una tradición autentica, por lo que algunos pensadores, por no decir la mayoría, recurren a los fundamentos occidentales, estos autores no se apartan de la doctrina filosófica totalizante y siguen profesando este tipo de pensamiento como el verdadero filosofar. Ahora bien la critica que hace el autor desde esta perspectiva, es a los profesores que se dicen “fundadores” o “patriarcas” de la filosofía en América latina, pues según ellos, decían enseñar y transmitir estos conocimientos, resaltando la intensificación de la enseñanza. Pero era contradictorio, porque según el autor, ni siquiera ellos mismos entendían lo que profesaban, en este aspecto solo se abrían impuesto las bases para el desarrollo de la formación filosófica occidental en Nuestra América.

Este mismo autor en su texto *“Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano”* enuncia y resalta algunos de los pensadores latinoamericanos más destacados en el ámbito de la filosofía, Quesada divide estos autores en tres fases, los primeros como “la generación de los fundadores” entre los que menciona a Korn, Rodó, Vaz Ferreira, Molina, Deústua, Farías, Vasconcelos y Caso. A esta habían seguido una “Generación de los forjadores”, integrada por Romero, Astrada, Anquín, Figueiredo, Mariátegui y Ramos. En tercer lugar la “generación joven o técnica, también hablará acerca de la “generación de la liberación” (influenciada a partir de los años 60), con algunos

autores como “Salazar Bondy, Roig, Kusch, Scannone, Dussel, Freire y Villegas” (Santos Herceg, 2010, p.140), Autores que posteriormente serán destacados por su pensamientos y su influencia del filosofar latinoamericano.

Con este tipo de pensadores surgirá una nueva corriente filosófica, la cual estará fundamentada desde Nuestra América, y proyectada hacia “filosofía liberadora”. Si bien es cierto, por allá en los años 60 y principios de los 70, surgió un movimiento denominado “filosofía de la liberación”, esta corriente de pensamiento estuvo mediada por múltiples conocimientos y diferentes vertientes epistémicas, las cuales, buscaron romper los lasos de discriminación y sometimiento filosófico que por tanto tiempo sostuvo en América latina.

Así pues, lo que pretendió la filosofía de la liberación, fue romper las cadenas de dependencia y “alcanzar la plena liberación de sus hombres”, este tipo de movimientos aun hoy día continua desarrollando un pensamiento disidente. La pretensión del hombre latinoamericano, fue buscar mediante procesos educativos diferentes, una transformación de la pedagogía dominadora, la cual contribuyera a la educación desde la autonomía misma, apuntando según Paulo Freire a una “pedagogía de la autonomía” o de la liberación.

“Se trata de una postura radical de cambio en la orientación de la práctica educativa, cuya finalidad fundamental es la liberación del educando. Por ello una "pedagogía de la autonomía": para que el profesor, el docente, el maestro, más que encadenar a sus alumnos o discípulos, sea capaz de abrirles los ojos, el mundo, quebrar las ataduras: liberarlos o, mejor aún, posibilitar su liberación.”  
(Santos Herceg, 2010, p.168)

El resultado desde este posicionamiento contribuye a la domesticación y subordinación de los aprendices al sistema pedagógico dominante, se trata de eliminar el pensamiento propio y el espíritu crítico, el cual genera una “mutilación de la autonomía”, impidiendo el pensamiento autentico, anulando de esta manera el poder crítico y creativo de los aprendices.

Una alternativa que se propone a este respecto es la concientización y liberación de la pedagogía dominadora. ¿Pero de qué manera esta nueva pedagogía no podría caer en el mismo problema de una educación represiva, controladora e impositiva? Para responder esta interrogante Santos Herceg (2010) plantea que:

“El punto de partida y objetivo, así como la concepción filosófica de base, tiene que ser, por de pronto, radicalmente diferente al de una concepción dominadora de la educación. "El telos de la educación es la constitución y realización del hombre. Que esto se logre o *se pierda* es la esencia de la cuestión básica de toda filosofía educativa"(p.172).

El aspecto fundamental que se ve representado en el ámbito pedagógico es la “humanidad”, pues desde la misma autoformación de los educandos, se establece un proceso de calidad del “sujeto” y no del “objeto” en la educación. Otro factor que es primordial y es necesario resaltar es el papel del profesor, quien desde su formación y sus aspectos pedagógicos “[...] deberá fomentar, desarrollar, estimular, la capacidad de crítica y la facultad problematizadora del educando, deberá aguijonear su curiosidad y promover su rebeldía, su "insumisión", su insatisfacción, su indocilidad.” (Santos Herceg, 2010, p.173) Se puede considerar en estos dos planos una correspondencia del profesor y el educando, quienes conjuntamente establecen una dinámica educativa adecuada y liberadora, articulando factores desde lo original, lo humano, lo académico y lo social.

Es indiscutible, que la incidencia de la pedagogía en el ámbito latinoamericano se encuentre fundamentada por la emancipación y la relación con el otro, es decir, generando una inclusión y una vinculación del “mundo de la vida de los educandos” con las sociedades en las cuales se crean relaciones permanentes del día a día. Cabe señalar también, que desde la unidad educativa emancipadora se proyecta una liberación pedagógica, la cual juega un rol importante, debido a que la conciencia crítica y el pensamiento alternativo son los que hacen posible una emancipación expresa de la academia y un acercamiento a la sociedad.

## 1.2 Pensamiento Filosófico Latinoamericano

Históricamente se reconoce los diversos orígenes y corrientes filosóficas que se han impartido desde el viejo continente, son muchas, y se diría infinidad de elementos los que contribuyen a la tradición del pensamiento filosófico occidental. Lo que no se puede negar, ni mucho menos ignorar es el patrimonio filosófico que ha sido heredado a la cultura latinoamericana.

El filósofo latinoamericano se ha visto involucrado en una dualidad inminente. La cual involucra que según Santos Herceg (2010) que exista:

“Un Trauma que lleva a establecer una tajante línea divisoria entre lo foráneo y lo propio. Límite que tiende a ser infranqueable y pone al filósofo ante la disyuntiva de tener que optar: o se innova desde lo absolutamente propio o se copia descaradamente.” (p.213).

En esta dinámica, existen quienes consideran que no se puede desmeritar el esfuerzo que se ha realizado con la filosofía de la tradición occidental. Sin embargo, hacer filosofía en latinoamericana no implica necesariamente olvidar y borrar el trabajo realizado, la originalidad filosófica no necesariamente implica comenzar desde cero, la autenticidad no requiere abandonar ni mucho menos renunciar a la herencia filosófica.

Por lo que, el proyecto de algunos pensadores latinoamericanos reitera; no porque la filosofía tenga su origen en occidente, tiene que ser rechazada u olvidada, pues desde la concepción de Leopoldo Zea (1969) “no se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar, a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América”(p.14)

A este respecto, la filosofía latinoamericana no necesariamente tiene que regirse a los pensamientos occidentales, ni mucho menos imitar el riguroso sistema filosófico, por el contrario, existe una propuesta en la cual: “se elige, se solicita, se importa en virtud de las necesidades que se tengan. No cualquier doctrina llega a América, sino aquellas que están de acuerdo con los intereses de los americanos.” (Santos Herceg, 2010, p.217). Es decir, solo se podrían adaptar

aquellas expresiones de la filosofía occidental que, de acuerdo a sus propuestas convenga con las necesidades latinoamericanas y fundamenten un desarrollo del pensamiento propio.

Una propuesta que se desarrolla en el marco de esta relación Occidente-Latinoamérica, es la de implementar y relacionar epistémicamente las principales herramientas que involucren el beneficio del pensamiento Nuestro americano. Según Santos Herceg (2010), “para que pueda ser usada, una vez en América, toda doctrina, concepto, teoría, sistema, argumento tiene que cambiar, alterarse, mutar. Sigue siendo una filosofía europea, pero algo diferente, especial, un poco distinta.” (p.218) Se da un reconocimiento a todo el sistema filosófico tradicional que está establecido, pero se destaca como eje principal la transformación y el cambio en el ámbito filosófico, este se considera la base fundamental para que se re-proyecte o como dice el autor se “adapte” a nuevos espacios y a nuevas dinámicas.

En Nuestra América emerge un nuevo pensamiento filosófico como un cambio fundamental, se desarrolla a partir de un sistema de pensamiento alternativo, el cual contribuye a la reconfiguración de las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas. Es decir, “la filosofía se vuelve un pensamiento profundo que opera y depende de una corpo-política, y una geopolítica del conocimiento, que se vuelven definitivas para el objetivo de in-surgir desde la dignidad del ser, del saber y del poder.” (Rosero y Valencia, 2013, p.193). En este sentido, se articula a la filosofía como una mirada distinta, la cual le apuesta a la “reconfiguración”, que consiste en adentrarse desde la filosofía Nuestra americana y vislumbrar nuevos horizontes de las realidades concretas en las experiencias sociales y las necesidades culturales.

En esta perspectiva, se da un acercamiento desde la filosofía Nuestro americana los aspectos más sociales y más humanos, en correspondencia, lo que busca es la creación de nuevos espacios para que los pueblos expresen y articulen con voz propia sus conocimientos, sus creencias y las fundamentaciones culturales que los hacen particulares.

La implementación de una filosofía con estas características, se convertirá en el elemento principal para ver los problemas reales y concretos de la sociedad (aspectos económicos, sociales,

políticos, culturales), mudándose de esta manera, a una nueva estrategia ideológica que servirá como “resistencia” frente al mundo “moderno”, global y totalizante.

Conviene distinguir de igual manera, que esta nueva practica filosófica en Latinoamérica, dejará de lado el sistema clásico de la filosofía occidental que por tanto tiempo se ocupó de sí misma, sin romper el statu quo de la tradición europea. En este proceso del filosofar latinoamericano se generará un desprendimiento de las prácticas coloniales y eurocéntricas que se impartieron por tanto tiempo en el continente.

El comienzo de la filosofía latinoamericana debe ser el análisis de la realidad misma y no la dependencia del pensamiento extranjero. Se puede resaltar que según (Salazar Bondy, 1968)

“El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental.” (p.89)

El concepto de "inautenticidad" desarrollado por Salazar Bondy, asume una responsabilidad para establecer por que la filosofía latinoamericana se encuentra en una situación de “dependencia”. La inautenticidad se devela en el pensamiento y las actuaciones impropias, reflejo que se enmarca desde la representación del pensamiento filosófico occidental. A esto se agrega según este autor, que el sujeto se encuentra en una condición de “alienación” influida por tres factores primordiales, el subdesarrollo, la dependencia y la dominación.

En este orden de ideas, Salazar Bondy reconoce que: “No habría posibilidades de una filosofía Nuestra americana mientras Nuestra América no sea realmente nuestra y la filosofía sea una expresión de ello.” (Santos Herceg, 2010, p.231). Expresar una nueva forma de pensamiento liberado, es la base fundamental para la transformación de la filosofía latinoamericana, con ello, se crea un desprendimiento del pensamiento ajeno. La propuesta

remite a la posibilidad de un pensar latinoamericano no alienado, es decir, salir de la situación de dependencia y de incapacidad en la cual se encuentra América Latina.

Entre tanto, una iniciativa que genera un pensamiento liberador, involucra en la identidad propia y en la autonomía epistémica, un sentido de dignidad en cuanto se valora el potencial del sí mismo y del propio pensamiento. La filosofía latinoamericana según Salazar Bondy podría ser auténtica en medio de su condición de inautenticidad, cuando se cambie la conciencia de inferioridad, y la condición subalterna que por tanto tiempo se ha perpetuado en el continente.

La tarea de los pueblos latinoamericanos radicarán, en iniciar un proceso superador de aquel pensamiento avasallador y doctrinal para que se supere la condición de inferioridad epistémica. La apuesta de Salazar Bondy (1968), apunta a:

“[...] forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica. Es preciso que, dentro del cuadro general del Tercer Mundo, los países hispanoamericanos, puestos a construir su desarrollo y a lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador.” (p.90)

Las pretensiones de Salazar Bondy, radican en una transformación epistémica, la cual, está consolidada desde las diferentes nacionalidades y las múltiples particularidades que tiene la cultura latinoamericana. Hay una postura de cambio, que apuesta desde la reflexión filosófica y la integración social a una transformación de fondo, ahondando esfuerzos particulares que se complementan en la unidad.

### 1.3 Una Propuesta de Filosofía Intercultural En América Latina

Hablar de filosofía intercultural en el contexto de latinoamericano, implica necesariamente aclarar específicamente a qué clase de filosofía se refiere y cuál es la que se imparte. Raúl Fornet Betancourt (2001), propone una transformación indudable en el ámbito filosófico, resalta que es necesario dejar las cadenas de la hegemonía filosófica occidental y “Des-filosofar la filosofía”, en palabras del autor;

“Des-filosofar la filosofía quiere significar, liberar la filosofía de la cárcel en la que mantiene prisionera la todavía vigente hegemonía de la tradición occidental europea. Y esto significa únicamente romper el monólogo que mantiene la filosofía en esa reducción occidental centroeuropea” “Des-filosofar la filosofía supone, por tanto, descentrarla de su fijación en la cultura centroeuropea para abrirla a una nueva reformulación desde la participación de esas otras filosofías que hasta ahora siguen siendo negadas por la tradición occidental hegemónica.” (p.268).

La filosofía en el contexto latinoamericano, surgirá como una nueva práctica del pensamiento. Se ocupará de las realidades sociales y se caracterizará por un cambio desde “las exigencias del desafío del dialogo intercultural”, promulgando así un acercamiento, una relación de reciprocidad con los pueblos y las culturas que interactúan desde sus vivencias, sus memorias y sus conocimientos.

Raúl Fornet-Betancourt es un autor que plantea el pensamiento intercultural con amplia perspectiva en América latina, en su texto *Transformación intercultural de la filosofía*, realiza una proyección influyente como soporte esencial de “un filosofar intercultural para América Latina.” Fornet propone como eje fundamental, superar la idea que se tiene de la filosofía ligada exclusivamente a un sitio de origen, es decir, lo que propone es un desarraigo o un "desamarre" de la filosofía, frente a las cadenas conceptuales de la tradición europea.

La propuesta del autor, se encuentra encaminada en reconocer una filosofía liberadora, desligada de ataduras y del modelo de la tradición occidental. El planteamiento que se propone,

muestra las pretensiones de una filosofía caracterizada por “múltiples mundos culturales”, a este respecto Santos Herceg (2010) fundamentado en la teoría de Fernet propone que: “la filosofía se expande, se vuelve plural, múltiple, plurimórfica, polifónica. Fiel reflejo de un continente radicalmente múltiple, su filosofía se conjugará en plural: filosofía(s) latinoamericana(s); diversas realidades culturales, mundos distintos dan origen a diferentes pensamientos filosóficos, con múltiples modos propios de expresión. Todos válidos, todos filosóficos.” (p.237).

La postura de Fernet, de una filosofía latinoamericana, se encuentra encaminada concretamente hacia un filosofar intercultural, un pensamiento latinoamericano reivindicado, es decir, creando un vínculo y un acercamiento con las otras voces; con las voces múltiples y con el “otro”, ese que es diferente de mí, pero que comparte en la multiplicidad de los mundos culturales. Se comprende que la perspectiva de un pensamiento intercultural está encaminada hacia una nueva dinámica epistémica, la cual se incluye en la relación de “alteridad” y expresa de manera significativa una relación de reciprocidad con el otro.

Ahora bien, “no se trata de un sujeto que "conoce al otro", sino de sujetos que se "conocen con el otro". La filosofía deja de ser, entonces, un concierto de solistas para volverse un coro, un "coro polifónico" donde según Fernet Betancourt (2001) [...] se dan cita, concurren y se entrecruzan en tensa y a veces conflictiva relación, diversas tradiciones de pensamiento y de expresión cultural en general.” (p.78).

Dentro de este contexto, conviene distinguir que la filosofía en América latina ha tenido múltiples “recomienzos”, afirmar que la filosofía que se ha re-generado en el continente americano, es decir que se ha dado un empoderamiento del sujeto y se ha puesto a sí mismo como eje central, siendo capaz de pensarse como sujeto significativo en relación con su cultura.

Es de resaltar la importancia y la valoración del pensamiento mismo; un pensamiento de lugar y de contexto que no se subordine a la historia clásica, y que tampoco imponga un pensamiento lineal y continuo, esta dinámica asumiría una historiografía diferente, una filosofía no desde el discurso colonial, tampoco desde el ejercicio del poder.

El aspecto filosófico que se ha dado en el Nuevo Mundo, ha sido un proceso de dominio y conquista, el cual ha incidido directamente en un pensamiento colonizador, sin embargo la filosofía Nuestra Americana, ha tomado una posición de resistencia, una tendencia disidente en aras de emanciparse, y buscar un pensamiento liberador. En América latina no existe un modelo de cómo ser un buen pensador o un filósofo, por el contrario, para que se dé un pensamiento fructuoso, es necesario resaltar las características más importantes de acuerdo con el contexto o el "lugar de enunciación".

Las ideas y los sentidos de la filosofía en Nuestra América se articulan desde una diferencia de pensamientos, unos de lugar, otros extranjeros, de acuerdo a las representaciones híbridas y nuevas que se configuran en nuestro continente. La filosofía en América latina se mueve sutilmente entre "el nuevo mundo" y "Nuestra América", configurando la construcción de las subjetividades sociales latinoamericanas. No se puede indicar explícitamente que, existe una única forma de hacer filosofía en América latina, por el contrario, lo que existe es una multiplicidad de pensamientos que han creado un nuevo proyecto ético político y de "la liberación".

## CAPÍTULO II

### **2. TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.**

Uno de los máximos exponentes de la filosofía intercultural latinoamericana, es Raúl Fornet Betancourt, quien propone una transformación radical de la filosofía en América latina. El cubano expone que desde 1991 y 1992 nace la propuesta por una filosofía intercultural como un movimiento, una nueva corriente, dentro de la filosofía contemporánea articulado también la filosofía intercontinental y contextual. La propuesta está encaminada hacia una transformación filosófica que integre desde las diferencias culturales y escuche las voces que han sido silenciadas, “voces propias, portadoras de memorias alternativas hasta ahora periféricas.”(Fornet, 2001, p.6) Resalta que la función de la filosofía debe ser polifónica, es decir escuchando simultáneamente las múltiples voces desde lugares específicos.

La transformación filosófica es vista desde el quehacer intelectual, y para que este pueda estar al nivel de las exigencias, debe afrontar la tarea de contribuir a la “liberación de la humanidad”. No se habla de una filosofía “singular”, tampoco de un proceso histórico determinado, lo que se propone es, pues una filosofía contextual que se convierta en el elemento para crear el vínculo y la relación de proximidad con la otredad.

En el surgimiento de esta nueva figura de la filosofía intercultural en América latina, se resaltan algunos aspectos que son fundamentales, según Fornet Betancourt (2001), se propone “crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando en un punto de convergencia común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural” (p.29).La propuesta está encaminada a retomar las fortalezas culturales y filosóficas en las cuales, se ha coincidido culturalmente y mediante ellas integrar fuerzas para construir una nueva alternativa filosófica y de esta manera dejar de reproducir el pensamiento hegemónico y colonial.

En esta nueva creación de filosofía intercultural, también se plantea “un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias” (Fornet, 2001, pág.29). Es una apuesta de inter-relación, que está encaminada hacia la acción comunicativa con el “otro”, que no es muy diferente de mi alteridad, se trata de tener la disposición de escuchar y de aprender desde otras perspectivas vividas.

La filosofía intercultural es nueva, en tanto que difiere del pensamiento predominante y centralizado, “no es únicamente anti-eurocéntrica, no solo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural.” (Fornet, 2001 pag. 30) Lo que se presenta es una reflexión filosófica basada en la “inter-conexión”, “inter-comunicación” e “inter-discursiva” fundamentando la figura del pensamiento filosófico latinoamericano, sin caer en etnocentrismos, pues también se resalta la dimensión crítica frente a lo propio. Este pensamiento intercultural se desarrolla desde una comprensión precisa de la “identidad” en un aspecto filosófico, es decir, comprendiendo los aspectos propios e incluyendo las “particularidades” de la diversidad cultural.

Las pretensiones de Fornet no involucran clasificar, ni mucho menos encasillar a la filosofía intercultural en un sistema metódico y dogmático. Por el contrario, lo que se busca es hacer una reflexión filosófica desde un “espíritu pionero” abriendo nuevos caminos en la reflexión de mundos diversos. El cambio se dará desde un “diálogo intercultural” que apuesta no por una filosofía monocultural, sino por el trabajo de una filosofía intercultural y liberadora que funde las bases para el “reposicionamiento” de filosofía de América latina.

## **2.1. ¿Desde dónde se enuncia una filosofía intercultural?**

La filosofía intercultural tiene su iniciación desde el lenguaje latinoamericano, es decir, desde los diversos rostros, las diversas culturas y además las múltiples racionalidades. La tarea en la que se encuentra el pensamiento filosófico latinoamericano, es en crear un dialogo intercultural, el cual involucre la diferencia y la diversidad cultural de cada región, pues esta es necesaria e

indispensable cuando se trata de reafirmar, reconocer e integrar el conocimiento filosófico de lugar.

Existen algunas propuestas que se plantean en este contexto de la filosofía intercultural, una de ellas es liberar a la filosofía del proceso de “inculturación” en el que se ha visto inmersa por la tradición colonial. Para ello, sin embargo, es necesario crear una brecha entre la forma tradicional y dominante de la filosofía europea y la filosofía intercultural latinoamericana, generándose así un nuevo proceso filosófico y diverso desde las múltiples representaciones culturales.

En esa dirección, lo que busca Raúl Fonet (2001) es “esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría del entender y nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la aún periférica exterioridad del otro” (p.40). Cambiar la forma de pensamiento y el espacio donde se da el acercamiento con el “otro”, es decir, el encuentro con el otro, debe convertirse en “interpelación” del “nosotros” como continente latinoamericano, ya que es en esa interpelación que se devela la existencia de otras comprensiones y de otros horizontes que podrían cambiar nuestra perspectiva inicial.

La transformación intercultural de la filosofía, se encontrará en la tarea de iniciar una “reformulación” de los razonamientos y las dinámicas en pro de las diferentes culturas latinoamericanas y de una nueva comunicación abierta e incluyente en el marco de los diálogos diversos e interculturales. No en la perspectiva de una reconfiguración del conocimiento filosófico monocultural y ortodoxo de occidente, que a modo de ver se encuentra constituido y establecido, bajo las teorías y los parámetros europeos. La realización del dialogo intercultural, se convierte así en un desafío histórico, el cual hoy día es una alternativa para realizar un proceso de “transformación” en la filosofía latinoamericana actual.

En esta dinámica de la transformación filosófica intercultural, Fonet (2001), propone “la revisión crítica de lo filosóficamente alcanzado hasta ahora a la luz de los aportes reflexivos de las diversas regiones culturales. O sea, que la tarea que se impone es la de delinear sobre puntos referenciales nuevos el mapamundi de la filosofía.”(p.70). No desde una perspectiva universalista,

como lo ha realizado occidente por tanto tiempo, comprendiendo que cuando se universaliza se “autoproclama” un pensamiento determinado y se expande desde determinada región.

La enunciación de una filosofía intercultural se proyecta desde América latina y busca generar un movimiento de “aprendizaje” en el cual se pueda “des-cubrir” la verdadera realidad, diversa y plural en la que se encuentran los diferentes pueblos. “Nuestra América” como la llama José Martí surge a partir de la liberación de las diferencias culturales y, emerge desde la libre expresión y comunicación entre los pueblos. El pensamiento filosófico-intercultural latinoamericano se proyecta en la realización de la unidad social, una unidad que está conformada desde la diferencia y que a partir de la independiente diversidad cultural se expresa en tejidos sociales alternativos y diferentes.

## **2.2. Visión crítica de la filosofía intercultural**

La formulación de un pensamiento filosófico intercultural, remite a una revisión precisa de las ideas y de la historia de la filosofía que se ha realizado en América latina. Una de las propuestas críticas que se entrevé en este contexto, apunta a cuestionar los supuestos historiográficos que se enmarcan en el continente, no obstante se reivindica y se validan los trabajos “regionales” y locales que se desarrollan desde las percepciones y vivencias propias de cada comunidad.

En este sentido, no se trata de reproducir esa “exclusiva” tradición filosófica europea, sino por el contrario, de dar fuerza a las investigaciones de lugar, para que se complementen desde los trabajos prácticos y recíprocos que se fundan en la tradición Latinoamérica. Haciendo también referencia a la historia del conocimiento Nuestramericano, es de resaltar que la “reconstrucción” crítica del pensamiento latinoamericano, no se centra en la historia del “eje europeo”, es decir, aquella concepción filosófica que se tenía como “amarrada” y supeditada a un único lugar, por el contrario, se desvanece, se desliga y, surge el aspecto polifónico de la filosofía como una reflexión crítica.

Conviene distinguir ahora que, “esta tarea nos parece absolutamente necesaria, si es que de verdad queremos ensanchar el campo de recepción actual y comenzar a con-vocar voces todavía

desconocidas por nuestra filosofía; y entrar con ello en la era del pensamiento iberoamericano como filosofía intercultural.”(Fornet, 2001, p.85) Frente a este planteamiento aclara el autor, que la filosofía crítica e intercultural debe apostar por una re-significación y un re-pensar desde la unidad y la colectividad, para que las diversidades culturales actuales, puedan comprender que existen lógicas diferentes en todos los aspectos, sociales, políticos, culturales, económicos y epistémicos, lo cuales aportan a una transformación completa de la vida y del mundo.

Otro factor que se entrevé desde el aspecto crítico es, la metodología implementada por occidente para determinar el pensamiento filosófico latinoamericano. Es de estacar que el conocimiento indígena, el afroamericano, y lo “lo popular” se encuentran en mayor medida expropiados por las metodologías investigativas de occidente, ya que hacen “visible” estas características como objeto de estudio, utilizando un conocimiento que no es propio, y que sin duda es asumido como “línea cultural-filosófica” de Europa. Para tal efecto, se toma como base este conocimiento y se divulga como si fuera de “primer nivel”, realizando una interpretación del aspecto filosófico como fuente esencial.

Así y todo, lo inédito es que se proponga desde afuera una “Filosofía comparada”, es decir, “buscando situar la voz del otro en un movimiento general de homogenización que permite caracterizar el decir propio del otro precisamente desde la posición inicial de la filosofía que compara.”(Fornet,2001, p.88) He aquí en pocas palabras, lo que busca el pensamiento occidental es retomar las prácticas y conocimientos de lugar, para tal caso el conocimiento indígena y el afroamericano, para expresarlo desde su misma comprensión esbozando la universalización de aquel conocimiento.

De aquí que se haga necesario entender que, lo que se pretende de trasfondo en el ámbito latinoamericano, es dar un giro a esa estructura metodológica e investigativa donde, los sujetos portadores de conocimiento y de palabra, interpelen e irrumpen, no solo como espectadores, sino como intérpretes desde su foco específico, en el cual se localizan los horizontes de sus vidas y de sus comprensiones del mundo.

Una propuesta que se desarrolla en este escenario de la transformación intercultural de la filosofía, es revolucionar la forma de pensar. Pues bien, es fundamental que en el proyecto filosófico intercultural se dé “una revolución de la manera de pensar”. La idea de una reconstrucción crítica en el pensamiento y en la historia de América latina, apunta hacia una nueva dinámica en el aprendizaje, generando un cambio para superar la concepción monocultural del conocimiento que por tanto tiempo se ha reproducido en Nuestra América.

“Reaprender a pensar desde la polifonía del pensamiento iberoamericano es así el verdadero comienzo de un proceso filosófico intercultural a nivel de nuestra herencia cultural. Pues es ahí donde aprendemos a relacionarnos con nuestro modo de pensar inicial-sea este indígena, afroamericano o europeo-desde la con-vivencia con otras formas de pensamiento; con-vivencia donde experimentamos la posibilidad de transitar por varios “lugares” de palabra originaria e insustituible en su mensaje; donde, por consiguiente, aprendemos a tratar con la determinación cultural de nuestra filosofía como algo contingente y respectivo.” (Fornet, 2001, p. 97).

La propuesta de Raúl Fornet (2001), está encaminada desde un re-aprender a pensar desde “la experiencia intercultural”. Con este trasfondo, se trata de crear una relación dialéctica con el “otro”, no desde conceptos ya elaborados, ni metodologías repetitivas, sino desde las relaciones pluriculturales que se generan en la diversidad de conocimientos. La correspondencia con la alteridad se muestra como presencia de palabra en relación con las otras voces que se convocan y que inter-dialogan para encontrarse en la diferencia. En palabras de Fornet se hablaría de un “pensar respectivo”, “pensar y conocer serían, pues, un proceso continuo de nacimiento común o de conocimiento con el otro sujeto” (p.100). De aquí que, en esa relación del pensar respectivo, se genere un nuevo espacio de realidad y de “con-vivencia”.

### 2.3. Trans-figuración de la filosofía

En el continente americano existen culturalmente diferentes maneras y “estilos” de hacer filosofía, no solo la filosofía “blanca” tradicional y europea. Entre estas nuevas formas se encuentran “la experiencia indoamericana y afroamericana” las cuales, se expresan con voces propias, conocimientos y dinámicas propias que destellan su historia y sus realidades actuales. La pluralidad de voces, hacen que se den distintos procesos y que se generen múltiples visiones desde los ámbitos históricos, los cuales han sido contruidos desde una diversidad filosófica exclusiva de América. Este conocimiento vale la pena destacarlo desde una trans-formación filosófica intercultural, y no reducirlo al proceso de un filosofar Europeo-occidental.

Las formas de hacer filosofía se establecen como dice Fonet en la “polifonía”, más no en la “unisonancia” es decir, el peligro se encuentra en el dogmatismo epistémico y en la construcción de “reduccionismos” establecidos por la filosofía universal. La apuesta de Raúl Fonet (2001) no se desarrolla exclusivamente en un modelo preciso de conocimiento, se desarrolla desde la configuración plural y “pro-posicional”, cuya visión de encuentra encaminada hacia un “exponer” otros saberes, y reflexionar acerca de otras articulaciones epistémicas.

[...]La tras-figuración de las figuras de la filosofía Iberoamericana en un modelo de filosofía intercultural apunta, por consiguiente, al esbozo de una filosofía en tránsito continuo de una figura a otra. La filosofía intercultural como nombre para esa tras-figuración de América latina no es, pues, sinónimo de una transformación abstracta desligada de las figuras históricas concretas de “nuestra” filosofía, sino que quiere ser nombre para la nueva calidad que obtienen esas figuras cuando llegan a fundar un “plan” común que las impele a tras-pasar los límites de su figura respectiva, a transitar por su propia figura para ir a otra. Trans-figuración es, así, transito por... y hacia [...] (p.109).

De aquí que se haga necesario entender, que la propuesta de Fonet está encaminada desde una mirada de la filosofía intercultural que proyecta por el cambio, por un “transitar” continuo en las diferentes figuras, ya sean estas “amerindias” “afroamericanas” e incluso la occidental. El desarrollo y la propuesta de estos pensamientos convergen en los diálogos inter-epistémicos,

e inter-culturales como un proceso de trans-culturación que se pueden generar desde las concepciones y las figuras de la filosofía latinoamericana.

Es de reconocer que la tarea de avanzar en la “articulación” de esta propuesta, es un trabajo arduo que requiere de la unión y la participación de múltiples culturas para que se genere una relación de tránsito inter-subjetivo. Para tal caso, existe también algunos pensadores que viendo la necesidad y reflexionando desde la periferia, han estrechado lasos, se han encontrado en el camino de la diferencia, para dialogar acerca de la multiplicidad de conocimientos, y apostarle a la construcción de un dialogo crítico intercultural.

#### **2.4 Una Perspectiva Intercultural por Construir**

*“[...] La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vidas nuevas y distintas.” Catherine Walsh, (2008:140)*

Catherine Walsh es una autora norteamericana, nacida en “el primer mundo” pero centrada desde la periferia. Ciertamente, Catherine propone una ruptura con aquellos patrones totalizantes del poder colonial que se encuentran arraigados en la racionalización hegemónica y la universalidad de los modelos elitistas. Esta autora, esboza un cambio desde los diversos procesos de lucha, desde la disidencia, propone una reconfiguración de la justicia social y de la transformación epistémica. Las pretensiones que se desarrollan en este pensamiento se centran en retomar algunos elementos que influyan directamente en un re-pensar y re-fundar la Nación mediante otras lógicas y otras racionalidades.

En esta propuesta se reflexiona acerca de un equilibrio epistemológico y un reconocimiento de la diversidad cultural, que no se aferre únicamente al reflejo de la hegemonía dominante. Por el contrario se propone una solución, o más bien una reflexión sobre el que hacer frente a este desequilibrio epistémico, político, social, económico y cultural. Lo que (Walsh, 2008) propone es “cultivar y ejercitar articulaciones y construcciones distintas que alienten un cambio radical y descolonizador que pretende no solo acabar con el Estado colonial y el modelo neoliberal, sino también hacer entre todos una patria distinta.” (p.131).

Según Walsh(2008), el concepto de pluriculturalidad utilizado principalmente en América del Sur, sería el adecuado para iniciar un cambio en los Estados y Naciones Latinoamericanas. Este concepto “refleja la particularidad de la región donde los pueblos indígenas y negros han convivido por siglos con blancos-mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial ha jugado un papel significativo.” (p, 140) La pluriculturalidad subyace de la organización y el reconocimiento de las diferentes comunidades y pueblos indígenas, campesinos, afros y regímenes especiales, que históricamente han sido supeditados al dominio de Estados burocráticos y Centralistas.

La pluriculturalidad ha logrado concebir y construir alternativamente, territorialidades e identidades propias, dentro de un sistema de gobierno “Nacional” y dominante. Para ejemplificar un caso, algunos países como Bolivia y Ecuador han implementado la plurinacionalidad en sus territorios, lo han hecho como un modelo alterno de resistencia al poder Colonial y Occidental, consolidando de esta manera un constitucionalismo comunitario, es decir, avanzando en la creación y conformación de proyectos sociales y políticos, de inclusión y participación social.

Es de resaltar que el concepto de plurinacionalidad está relacionado con la Interculturalidad. Catherine Walsh, alude que son complementarios uno del otro, pero es de precisar que el proyecto intercultural se ve representado en diferentes ámbitos como lo son, el político, el ético, el epistémico y el educativo. Se trata, entonces, según la autora, de rescatar el concepto propio de interculturalidad, debido a que puede caer en la “Naturalización” de un significado vaciado de contenido. A este respecto, Rosero y Albán (2016), afirman que: “En los debates contemporáneos cada día escuchamos el concepto de *interculturalidad* para referirse a nuestras sociedades diversas y su relación. El uso (y abuso) de este concepto, que en algunos casos no pasa de ser un enunciado

vaciado de contenido, parece haberlo convertido en un lugar común de naturalización y, en el peor de los casos, en una expresión devaluada.” (p.5). Es más, se ha implementado como un “Neologismo”<sup>6</sup>, el cual es utilizado “políticamente” en algunas culturas para resaltar una “voluntad subjetiva” y un supuesto diálogo con la diferencia.

Por todas partes se escucha el término “interculturalidad”, remitido las relaciones entre las culturas, como igualmente sucede con la diversidad. Se implementa bajo el supuesto de que las culturas se relacionan entre sí porque esa es su naturaleza, pero lo que verdaderamente demarca en algunos casos es un maquillaje, una fachada, que quiere encajar en cualquier dinámica de la diversidad cultural.

“El multiculturalismo constitucional” “se encuentra enmarcado en esta lógica en la cual las culturas existen y ocupan un lugar en la sociedad; sin embargo, esa concepción multicultural impide la interacción sociocultural. En este caso, la *interculturalidad*, entendida como relacionamiento cultural, enmascara las condiciones sociohistóricas en las cuales este relacionamiento se ha producido, dejando por fuera la posibilidad de enfrentar la conflictividad que contiene” (Rosero y Albán, 2016).

La propuesta se encuentra proyectada hacia el desarrollo del término, el cual esta relacionando con la trascendencia del mismo, es decir, no simplemente conocerlo, se trata más bien de un integrarlo, de hacerlo participativo y demarcar la “conflictividad” que se presenta desde las múltiples culturas. Es decir, no es solo concebirla desde “una postura celebratoria” sino implementarla desde la interrelación y el diálogo para que se genere un estado de “vivir en armonía”.

---

<sup>6</sup> El termino demarca una palabra nueva, (...) Se entiende por neologismo aquel término que aparece en una determinada lengua como nuevo, o además la inserción de un concepto nuevo en una entrada o palabra ya existente. (DEFINISTA, 2014)

### **2.4.1 Interculturalidad como proceso realizable e integrador**

Cuando se habla de relacionamiento cultural, se demarca el concepto de “diálogo intercultural”, pero éste no debe ser entendido desde la “Naturalización” del término, es decir, partiendo de un supuesto en el que las culturas se integran y se relacionan debido a que esa es su naturaleza. En torno a esta dinámica se aclara que; las circunstancias en las que se debe generar el dialogo, expresan condiciones propicias para que haya un acercamiento desde las circunstancias heterogéneas.

“La naturalización de la interculturalidad camina por la senda de la imagen ideal convirtiéndose de esta forma en multiculturalidad liberal que se explica con la expresión popular “juntos pero no revueltos” para mantener la armonía. Este tipo de interculturalidad es funcional al proyecto hegemónico del nuestro Estado que reconoce para mantener todo en su sitio e imposibilita la construcción de relaciones sociales fuertes en la diferencia y más bien, le apunta a la fragmentación étnico-cultural para que cada grupo o comunidad construya su propio proyecto de vida independientemente de los demás. La idealización intercultural corre el riesgo de creer que el estado de cosas actual es el que nos corresponde vivir y que la armonía cultural se construye en la medida que evitemos al otro para que no haya conflictos. Nada más paralizante y sospechoso”. (Albán, 2013, p.119).

La interculturalidad, no debe ser asumida desde una perspectiva naturalízate, por el contrario, es indispensable que se realice desde la participación y la articulación de los espacios socio-históricos, económicos, culturales y políticos, para que trascienda “el monoculturalismo”, la discriminación y la sumisión que se encuentran principalmente las sociedades minoritarias de América latina. Es necesario recalcar que la interculturalidad entendida como un referente integrador, debe garantizar las relaciones dialógicas, fundamentadas también en la democracia participativa que se genera en las relaciones asimétricas. Una relación con la “otredad”, con el afordecendiente, el indígena, el campesino, y que en esta misma medida se ocupe de otras realidades que también han sido marginadas como “las diferencias sexuales, generacionales,

religiosas y de género que continúan oscurecidas por la hegemonía de esta sociedad adultocéntrica, patriarcal, católica, heterosexual y blanco-mestiza.” (Albán, 2013, p.120)

Desde otro posicionamiento, y para referenciar un caso, Fidel Tubino, (2001) propone que existen dos formas en las cuales se puede realizar el dialogo intercultural. Una de ellas es “la imagen ideal” en la cual “el diálogo intercultural es sinónimo de ausencia de conflictos, armonía absoluta entre los diferentes.” (p.11) Desde esta perspectiva, se delinea una representación algo sutil o efímera del conflicto que se desarrolla en la “vida social”, representando más un “estado de naturaleza” que no devela a profundidad la realidad identitaria y disonante en las que se encuentran las culturas latinoamericanas. Por otro lado está la propuesta de “El diálogo intercultural como utopía realizable” (p.11).

En este caso si se proyecta una resolución de conflictos desde la sociedad civil. Se propone unas políticas, que surjan como proyecto societal, para darle dirección a aquellos conflictos que desde el Estado mismo se han generado. En esta utopía realizable el papel fundamental se ejecuta desde la sociedad civil, quien desde la democracia y del “poder comunicativo” debe apostar por una “descentralización” política, y promulgar el “fortalecimiento de la sociedad civil frente al estado”. Según Tubino, (2001) existen al menos dos principios en la legislación para que se constituya un Estado democrático. En primer lugar se encuentra “el principio de la igualdad en el usufructo de las libertades individuales o fundamentales para todos los ciudadanos. Dicho en negativo: no se deben interrumpir las libertades individuales bajo ningún pretexto.”(p.6) Desde esta concepción, la libertad se constituye como el elemento fundamental que establece el libre desarrollo y promulga la homogenización ciudadana frente a los derechos fundamentales establecidos en los Estados. En segundo lugar se encuentra “el principio de la diferencia. Para generar equidad social en una sociedad asimétrica se debe legislar a favor del desfavorecido inmerecidamente.”(p.6) En este principio se reconocen las diferencias culturales de aquellos grupos alternos y minoritarios, implementando como eje rector el reconocimiento y la participación en la constitución de relaciones intersubjetivas que se constituyen desde la diferencia.

Frente a estos dos principios, surge la concepción de interculturalidad que se desarrolla según Fidel Tubino, (2001) como oposición a la implementación del proyecto moderno y hegemónico:

“la interculturalidad surge como respuesta al agotamiento del proyecto moderno y a la crisis del eurocentrismo logocéntrico. Hoy no cabe duda de que el desconocimiento de la existencia y validez de racionalidades alternativas a la racionalidad instrumental propia de los procesos de modernización industrial del capitalismo occidental global ha conducido a atropellos etnocidas y a la exclusión social y cultural de las mayorías indígenas del continente americano” (p.7).

En esta dinámica intercultural, se han implementado procesos de “hibridación cultural”, generando la revivificación de las identidades étnicas y culturales. El surgimiento de esta interrelación en las comunidades, fortalece en gran medida los procesos de lucha y de resistencia, generando así transformaciones permanentes en las dinámicas culturales. La interculturalidad, representa para Tubino, distinguir un “Estado plural” en el cual, se hagan participativos los grupos minoritarios y vulnerables, representa de igual modo “la radicalización de la democracia ilustrada” es decir, apostar por que se hagan incluyentes y participativas, las luchas sociales y las diferencias culturales. En palabras de Tubino, se trata de “optar por la justicia distributiva”, una justicia que integre desde las relaciones dialógicas, complemente las creaciones políticas de consenso, y propicie una nueva re-estructuración en los Estados Nacionales.

Desde otra concepción intercultural, Josef Estermann (2014), también propone que se debe realizar un análisis filosófico e intercultural, frente a las posiciones coloniales y androcéntricas, Estermann expresa que:

“Por lo tanto, es de suma importancia que las ciencias sociales y la filosofía crítica no se conviertan en "tontos útiles" de una globalización con etiqueta ‘intercultural’, "plural" y "posmoderna", un vehículo inconsciente y tal vez inocente de la estrategia de un nuevo "globalcentrismo" capitalista bajo el manto de la diversidad, inclusión y el respeto de la etnicidad. (p.5).

De acuerdo a esta tesis, el autor propone que no es oportuno seguir replegando el modelo colonial hegemónico occidental, tampoco caer en el juego de implementar las ciencias humanas

como medio de reproducción en este ámbito. Pues cuando se habla en las sociedades latinoamericanas de relaciones interculturales y de culturas plurales, muchas veces se cae en el error de creer que se abarcan aspectos determinantes como el económico, el político y el social, sin embargo lo que se proyecta de trasfondo es un enramaje, una trama que generaliza la sociedad en tanto “igual”, pero que no contribuye a la realización de la misma.

Tomar como punto de partida la utopía realizable, sería para Estermann un elemento constitutivo en la interculturalidad y la colonialidad, de aquí que argumente que: “[...] ni la descolonización ni la interculturalidad son entidades estáticas o fenómenos fácticos que se dan en una cierta sociedad y en un cierto momento de la historia. Se trata más bien de procesos siempre abiertos e inconclusos que requieren de un esfuerzo histórico de largo aliento y de un potencial "utópico". (p7).

La propuesta que se entrevé desde este autor, es la de no caer en el engaño, ni mucho menos en el discurso dominante de “una interculturalidad” o de un dialogo entre culturas, el cual no se corresponda con su realización. En esta dinámica Josef Estermann, propone que es necesario no caer en la trampa del discurso posmoderno de la diversidad y la tolerancia, puesto que creer que la buena voluntad de un “dialogo” y de una inter-relación con “respeto”, no es realizarlo por realizarlo, va mas allá de ello, e involucra un pensamiento crítico y una reflexión social. La interculturalidad de acuerdo con Esterman (2014), es “proceso siempre abierto e inconcluso que requiere de un esfuerzo histórico de largo aliento y de un potencial “utópico”, y por el contrario, no es una entidad estática o un fenómeno fáctico que se da en una cierta sociedad y en un cierto momento de la historia.

De otro modo para Esterman (2014), “Una interculturalidad como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género.” (p.10) Desde esta dinámica se verían representadas las observaciones específicas de la sociedad latinoamericana, en la cual se realizaría el análisis crítico para que se desarrolle una inter-relación cultural mediada por estos múltiples aspectos.

La concepción de interculturalidad se encuentra mediada por multiplicidad de aspectos, siendo consecuente con el pensamiento de Esterman (2014), este proyecta un pensamiento “transversal” es decir, que retome asuntos de fondo como “la (re-) distribución de los recursos, la participación equitativa en el poder o la injusticia del llamado ‘orden global’”. (p.2). Un punto a resaltar en este contexto es que se toma a la interculturalidad como un paradigma, divisando una nueva dinámica de convivencia pacífica y en este mismo sentido una relación interpersonal más justa y humana.

#### **2.4.2 Interculturalidad Entendida Como Proyecto Ético y Político**

El proyecto intercultural debe ser asumido desde una consolidación en los diferentes ámbitos, aquí se retomarán de alguna manera, los aspectos más destacados en el ámbito ético y político, que sobresalen como fundamento en la realización de un Estado intercultural. La interculturalidad como proyecto ético, según Rosero y Albán (2016),

“ [...] debe asumir el reto de restituir el lugar de los pueblos excluidos y minorizados por la racionalidad occidentalizante, desmontando el sistemático olvido y el silenciamiento de historias y trayectorias como estrategia de poder, y haciendo posible que otras voces —venidas desde los pasados remotos y perpetuadas en el tiempo— puedan ser escuchadas desde sus saberes y cosmovisiones, sus formas de relacionamiento con la naturaleza, los sistemas alimentarios y de conservación de la salud, sus pedagogías para hacer comprensible el mundo y los modos de organizarse para mantener la existencia y reexistir, pese a todas las contingencias adversas.” (p.34).

El proyecto ético de la interculturalidad, deberá asumir una transformación en diferentes espacios, comenzando por las subjetividades y vinculando las dinámicas de las realidades socio-culturales. En esta apuesta, se asume la emancipación cultural o de la “re-dignificación” de las sociedades que históricamente han sido invisibilizadas y denigradas, es decir, la propuesta se encuentra dirigida a generar espacios de crítica y reflexión, que tomen como elementos fundantes, la autonomía social y la cultura propia, así como también la re-definición de su

existencia, mediante el auto-reconocimiento. A este respecto el pensador Adolfo Albán (2013), plantea que:

“[...] la ética de la interculturalidad no debe escamotear el hecho de re-significar la existencia para colocar al sujeto étnico, en particular, en condiciones de determinar el curso de su vida personal y comunitaria acorde a las particularidades de los contextos. Una ética que re-defina las concepciones de masculinidad y feminidad en procura de posibilitar la transformación de las subjetividades que desmonten las estructuras de poder y dominación patriarcal y heterosexual como las únicas posibilidades del desarrollo del ser. Debe igualmente, enfrentar los patrones de existencias que las lógicas de la economía del mercado marca y determinan desde los centro de poder mundial como única condición de posibilidad en el mundo en tiempos de globalización. (p.123)

En este orden de ideas, la propuesta tampoco estaría enmarcada a establecer al sujeto étnico como una particularidad única, si bien es cierto, existen diversidades culturales que conforman la multiplicidad ética de cada cultura. Lo que si se debe resaltar, es la promulgación como principio ético en el desarrollo del ser desde la diversidad cultural, que aunque se encuentra mediado por otros aspectos hegemónicos y totalizantes ha tomado posiciones críticas, de existencia y de transformación.

De otra parte, existen algunos acercamientos respecto a cómo se debería entender el proyecto político en una sociedad intercultural, según Adolfo Albán (2013):

“El proyecto intercultural será político en tanto y en cuanto enfrente las asimetrías del poder y las relaciones que este contruye en las instituciones y en la vida cotidiana; posibilite el desarrollo de formas de autoridad no estructuradas en el terror, la intimidación y la violencia; luche contra todas las formas de racialización, discriminación, estigmatización, exclusión y marginalización; re-

funde<sup>7</sup> el Estado para que este no sea solamente pluriétnico, multicultural y unicultural, sino también plurinacional; es decir, en donde todos quepan pero con capacidad deliberativa y con incidencia real en la toma de decisiones que afecten al conjunto de la sociedad; haga posible el desarrollo de la autonomía cultural, territorial, educativa y organizacional; agencie los procesos de reparaciones históricas de los grupos afrocolombianos y supere definitivamente las inequidades estructurales que niegan la existencia y construyen desesperanza” (pp.120-121)

Con este trasfondo, hay que referenciar que el proyecto político de la interculturalidad, se encuentra en la tarea de liberarse de las estructuras de dominación y del poder Estatal. La implementación y la participación plural por parte de las minorías, demarcará una nueva dinámica incidente en los aspectos nacionales, es decir, iniciando procesos de transformación, mediante los cuales se garantice un desarrollo en la autonomía cultural y en los procesos políticos e incluyentes de los pueblos.

En este análisis, es de resaltar la unidad en la sociedad civil y la consolidación de los grupos sociales de base, los cuales con sus luchas y procesos de resistencia, han realizado cambios importantes en las lógicas gubernamentales. Los planteamientos de estas sociedades minoritarias por lo general, se encuentran encaminados a generar políticas públicas que se fundamenten en las realidades de estas sociedades y no en los supuestos, siguiendo a Tubino (2001), se hablaría de: “[...] optar por la creación de culturas políticas arraigadas en las culturas de base, optar por la vigencia de ciudadanía diferenciadas culturalmente reunidas en torno a una cultura política común. En una palabra, optar por la justicia distributiva y la justicia cultural” (p.188)

La interculturalidad como proyecto político, deberá fortalecer los grupos y los movimientos sociales para que se articulen en relación al sistema “Nacional” y se cambie la concepción que se

---

<sup>7</sup> Claudia Mosquera Rosero-Labbé propone realizar un “[...] pacto de refundación de la nación de la mano de políticas públicas estatales redistributivas en lo económico, de reconocimiento cultural y simbólico y abiertamente antirracistas” (Mosquera 2007: 224). Catherine Walsh plantea la necesidad de “[...]re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir” (Walsh 2009: 44).

tiene de “institucionalidad”, generando de esta manera, nuevos parámetros en las democracias sociales que garantizan la participación de aquellas comunidades que han sido opacadas e invisibilizadas, fomentando en una nueva perspectiva las condiciones de equidad y justicia.

## CAPITULO III

### **3. TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA.**

En el pensamiento latinoamericano e intercultural, se propone una crítica radical en el ámbito de la razón, concebida esta desde una concepción totalizante y absoluta. La propuesta será eje fundante en la transformación intercultural de la razón, la cual promoverá una renovación en el pensamiento crítico latinoamericano. Desde la perspectiva de Raúl Fernet(2012), se proponen algunas tesis que: “[...] señalan un “programa opuesto” a la tradición metafísica volcada a una interpretación absoluta de la razón. Se trata de una crítica radical y, entonces, invitar a una transformación intercultural de la razón. La idea no significa desechar por completo la tradición filosófica, sino renovarla y complementarla en sus presupuestos para, entonces, encontrar caminos que conducen a una racionalidad verdaderamente universal.” (p.96).

#### **3.1. Hacia el reconocimiento de la diversidad epistémica**

En la primera tesis planteada por el autor, se proyecta una oposición a la concepción universalizante de la razón. Concebir “la razón” como un principio fundante, sería caer en la dinámica de la tradición dominante y en la concepción absolutista del término. Precisamente lo que se pretende desde este pensamiento es, someter a consideración “la razón”, promoviendo una crítica reflexiva desde los ámbitos interculturales.

Para Raúl Fernet, existe un término que es necesario poner a disposición de la interculturalidad y es el de “logificación”, este concepto en el ámbito racional, predetermina y establece un proceso de “invisibilización” el cual, promueve una sola forma de pensamiento opacando otro tipo de epistemes. La propuesta del autor se encuentra encaminada hacia la liberación de la razón, la cual se encuentra en cautiverio desde la “monologización”.

El reconocimiento de la diversidad epistémica y de los múltiples tipos de racionalización, limitan al pensamiento occidental a que se establezca un principio rector de la razón. Por ello la propuesta de diversidad de pensamiento que existe en América latina, determina las condiciones desde una reorientación de la razón, tomando como principio la racionalidad intercultural como “una actividad que se forma y articula de manera plural.”

Otra de las tesis fundamentales a destacar, es “la desfronterización de la razón”, en esta tesis, se señala que la razón “nace” de acuerdo a las realidades que le son “dadas”. Nace “[...] de la relación interna con el mundo que posibilita la activación de la actividad de la razón, y que es por eso expresión de la forma en la que “surge” (Fornet. 2012, pp.101-102).

Si se habla de la razón, no solamente se destaca en pensamiento contextual, también se expresa ciertamente el pensamiento fronterizo que en la mayoría de las hegemonías, irrumpe en las racionalidades y las lógicas de otros contextos. En este sentido, se plantea indudablemente desde la crítica intercultural, un proceso de transformación de la razón y una desfronterización de la misma como elemento fundamental, conviene sin embargo advertir que no solamente es “superar” las fronteras, en este proceso se requiere de un reconocer y examinar “las particularidades de sus territorios”, así, se proyectará posteriormente, una eliminación abstracta de las fronteras de la razón, y una supresión de esa concepción que se tiene de la razón como un principio absoluto.

La tercera tesis apunta, hacia la “prioridad de la vida humana”, en esta propuesta el autor destaca la vida humana, para tratar de comprender la razón. Según Fornet (2012), citando a Ortega y Gasset, plantea que:

“El principio y la raíz del pensamiento es la vida. Vivir, para el ser humano, significa encontrarse en una situación primaria en la que (por el mismo hecho de la vida) se ve “obligado” a tener en cuenta las circunstancias que conforman su vida de tal manera que pueda llevar y “sustentar” la vida bajo esas “circunstancias”. A partir de esta estructura vital se explica el pensar o la actividad racional de los seres humanos. (p.104).

Desde esta perspectiva, Fornet (2012), resalta la vida humana como eje motor y fundante de la razón. Existe una idea en la cual, la participación de la razón en el ser humano es una relación propia, establecida desde la estructura del ser mismo. La vida humana deberá representar desde sus mismos desarrollos un quehacer racional “afrontando simultáneamente las tareas de vivir la vida y de gestar su figura propia como razón encarnada.” (P.105)

Otra de las tesis sugeridas por este autor, se encuentra encaminada hacia “la razón histórica”. Al igual que la anterior tesis esta se encuentra ligada la vida humana, pero fundamentada en el hilo conductor de la razón histórica, en esta propuesta se destacan tres puntos críticos a saber:

1) *“El reclamo de la desteorización de los accesos a la razón”:*

En esta propuesta se resalta el liberar a la filosofía de los parámetros y las racionalidades occidentales, se habla de extraer la razón de las teorías que han sido naturalizadas e impartidas a lo largo de la historia, apuntando por otro lado a establecer nuevos procesos, que se correspondan con la vida.

2) *“La crítica a la supuesta necesidad de establecer un nexo entre razón y programa”:*

En este punto, se quiere proporcionar una relación desde la concepción programática de la razón, con la vida misma, pero lo que realmente se desarrolla es un nexo que se ve “interrumpido continuamente por la contingencia de la vida. Sin olvidar el argumento de que la misma diversidad de la vida hace imposible una uniformidad programática de la razón.” (p.106)

3) *“La crítica a la figura científicista y/o tecnicista de la razón”:*

En este aspecto se resalta el proceso de cómo se ha llevado la racionalización a ha aspectos metódicos y sistemático, aprisionando la razón a un círculo de “expertos”, tanto de hegemonías académicas, como de elites occidentales. La crítica por el contrario, propone a este respecto un paso a la interculturalidad de la razón y al conocimiento que se expresa en los múltiples lugares “mundo de la vida” y en las diversas culturas.

Desde estos tres posicionamientos, se rescata la idea de la razón histórica, no de manera ortodoxa, sino desde un continuo “estar en camino”, de esta manera la razón se comprende desde la historia y se compromete a acompañar la vida humana desde sus multiplicidad y diversidad.

La quinta tesis se encuentra muy ligada a la anterior, en ésta la razón histórica se encuentra acompañada de la vida humana, y se crea una relación que establece vínculos a partir de múltiples y pequeñas historias. La razón histórica de la vida humana, se encuentra íntimamente ligada al quehacer del mundo de la vida, la cual, se presenta desde las diferentes dinámicas y se realiza mediante la “lucha diaria” en los diferentes contextos. En esta perspectiva se resalta no solo el “reconocimiento del mundo de la vida”, sino, el valor concreto y el impacto que tiene la razón en la diversidad y la diferencia.

El desarrollo de la razón humana, ha configurado nuevas perspectivas y nuevos procesos en los cuales se relacionan las culturas. En esta sexta tesis, se resalta la razón humana ligada intercontextualmente con las diferentes culturas, se habla de una “vinculación contextual” en la cual, se generan procesos de intercambio que promueven la transformación de la vida humana y de los procesos interculturales. La razón humana debe promover las relaciones homogéneas desde la diversidad y generar así, una nueva dinámica en los diferentes contextos culturales.

La última de las tesis planteadas por Fonet, apunta “Por una razón histórica que se reconozca como la “obra en común” de toda la humanidad y todas sus culturas”. En esta tesis se destaca el valor de la “proporcionalidad” en la medida en que busca una homogenización en la diversidad, según Fonet (2012) lo que se pretende es “una amplia “elaboración” de inteligencia en la que todos los seres humanos y todas las culturas puedan participar con igualdad de derechos.”(pp. 109-110).

La propuesta del autor, se encuentra dirigida hacia una relación participativa de las comunidades, expresando de igual manera una integración epistémica y un apoyo en defensa de los intereses comunes. En este proceso se regulan las particularidades y las adversidades culturales que existen, y por el contrario, se genera una inclusión desde las diferencias,

promoviendo que desde la racionalización se generen vínculos de “solidaridad”, sin exclusiones o imposiciones.

Retomando las siete tesis del Raúl Fonet, es oportuno decir, que la transformación intercultural de la razón es una apuesta que requiere de la consolidación de las diferentes comunidades. No se trata de eliminar o “rechazar” la universalidad del pensamiento, por el contrario, lo que pretende es generar un proceso de construcción que este fundamentado en la participación, en la cooperación de la diversidad intelectual y cultural. Siguiendo estos parámetros Fonet (2012), destaca que se pueden producir algunos cambios importantes, para tal caso:

- “Toma de conciencia de la finitud de lo que podemos saber y nombrar, es decir, asumir los límites de los procesos de razón que iniciamos.

- Renunciar en consecuencia a todo intento de privilegiar o declarar superior nuestra propia forma de conocer y practicar la razón y sus razones.

- Superar, tanto a nivel individual como colectivo, la tentación del solipsismo que hace del pensar la tarea de un sujeto encerrado en sí mismo o de una tradición cierta de sus dogmas y autocomplaciente.

- Reubicar nuestra memoria cognitiva, como personas y como miembros de colectivos culturales, en horizontes más amplios que testimonian la textura comunitaria-histórica que en realidad nos sostiene, incluso allí donde hablamos de “singularidades”. (p.111)

Se espera que en esta dinámica, la razón humana actúe como “obra común” y como “proyecto comunitario” en beneficio de la sociedad en general. Las pretensiones del proyecto además, apostaran por las diversidades epistémicas y la solidificación de una mentalidad racional alternativa que está dirigida por el camino de una humanidad diferente, colectiva y merecedora.

### **3.2. En contraposición al pensamiento reduccionista**

Sobre el mismo tópico, acerca del reconocimiento de las diversidades epistémicas, Josef Estermann señala que el “pluralismo epistémico”, debe superar el “reduccionismo” al que se ha llevado el pensamiento latinoamericano e intercultural. El autor destaca que existen saberes

ancestrales que han sido marginados y eliminados, debido a su carga simbólica y de conocimiento. Estermann propone la construcción de epistemologías y metodologías “contextuales” es decir, donde se expresen saberes alternativos, que introduzcan elementos de lugar, experiencias, vivencias y hechos destacados que puedan fundamentar una revaloración del pensamiento propio.

En la propuesta de Estermann (2012), se resalta aquello que “Puede significar la introducción de elementos orales, testimoniales, iconográficos, pero sobre todo simbólicos, ceremoniales, rituales y religiosos como recursos de un saber alternativo contextual con pretensión universal (o *interversal*).”(p.31) En esta perspectiva, se pone en evidencia un querer resaltar aquel conocimiento ancestral, un pensamiento nativo, que se encuentra mediado por lo propio, destacando todas esas prácticas que por tanto tiempo se han implementado en “Nuestra América”. La implementación de este pensamiento alternativo y situado, fomentará un aprendizaje basado en dinámicas colectivas y en la construcción de un conocimiento plural, participativo e intercultural, pero este punto se desarrollada más adelante.

Ahora bien, Estermann realiza una crítica a la “epistemología reduccionista”, aduciendo que este tipo de pensamiento dominante y eurocéntrico, pretende una verdad universalizante desde las diferentes racionalidades develadas por el mismo. Resalta que existe una “unidimensionalidad del saber occidental” en la cual, quiere explicar el mundo de una manera “monocausal” es decir, desde una concepción mecanicista y reductivista, donde se toma una posición “cientificista de la verdad”.

La crítica se encuentra dirigida a la razón de la tradición ortodoxa y occidental, la cual suprime todo tipo de pensamiento que no sea eurocéntrico. El cuestionamiento del autor, se encuentra encaminado hacia la universalización de la razón, donde prima el logocentrismo, esa racionalidad dominante y dictatorial que se ha implementado desde hace décadas en la mayoría de los países minoritarios y subordinados.

La exclusión, la discriminación y la diferencia, se manifiestan a nivel global en múltiples aspectos; epistémicos, políticos, lógicos, sociales y religiosos. Estos reduccionismo, según el autor, resultan en una expresión de “necrófila” es decir, en un amor por lo muerto, en este caso se habla de una relación destructiva, que pretende la invisibilización y la eliminación de pensamientos

otros, es decir, la sobreposición de la razón occidental sobre el pensamiento nuestro americano, intercultural, plural y alternativo.

La reducción epistemológica, se lleva a cabo desde la exclusión de pensamientos alternativos tales como: creencias, esperanzas, prácticas culturales, manifestaciones artísticas, entre otras que solo se desarrollan en el pensamiento de los países tercermundistas. Según Estermann (2012), se puede proponer un pensamiento diferente desde la “La Filosofía Andina”, a este respecto propone:

“Una epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo. El conocimiento es una cualidad de todos los entes, sean humanos o no humanos, animados o “inertes”, y se lo consigue a través de muchas vías tal como el ritual, la celebración, el trance, la representación simbólica y la unión mística.” (p.57).

Para Estermann el pensamiento desde la filosofía Andina, supone un reconocer todo aquel conocimiento que se manifieste en sus múltiples formas, es decir, el conocimiento filosófico andino, se encuentra basado en una “filosofía vivencial”, relacionada directamente con la realidad diversa y variada.

Una reivindicación de la cultura latina, según plantea Estermann es la de no limitarse a un único conocimiento. En esta dirección, se expresa que “[...] las culturas y religiones andinas no se someten nunca al dictado del *monos*, es decir a posturas y concepciones únicas, purismos y monoculturalismos, monoteísmos, monoculturas, monólogos, monologías, monismos de cualquier índole” (Estermann, 2012, p.67). Desde este posicionamiento, se resalta el no establecer una forma única de conocimiento, ya sea cultural o religioso, tampoco se hablaría de la implementación de un solipsismo epistemológico, pues según este, se encuentran determinado por la negación y existencia de otros tipos de conocimientos.

### **3.3. Ruptura epistemológica occidental e implementación del pensamiento plural y diverso**

Desde la educación, se considera fundamental generar un cambio epistémico, expresado este desde el paradigma de la “interculturalidad”. Para Estermann “interculturalizar” la educación se convierte en la manera de generar un cambio epistemológico, el cual promulga un proceso de “desaprendizaje y re-aprendizaje crítico” es decir, generar nuevos parámetros en la educación para que se incluya un dialogo inter-epistémico.

La propuesta de Estermann (2012), se encuentra dirigida a “[...] fomentar formas de enseñanza y aprendizaje basadas en *métodos colectivos de la construcción del conocimiento*, como el inter-aprendizaje, la inter-docencia y formas elaboradas por la educación popular. El “universo” científico y epistémico ya no es lo que es considerado el “saber universal” sino el saber autóctono, vivencial, pragmático y contextualizado.” (p.32). En esta construcción colectiva de pensamiento, cabe incluir de manera representativa todo tipo de conocimientos, de tal manera que se hagan reciprocas “las sabidurías locales”, los conocimientos contextuales y los pensamientos propios de las diferentes comunidades. En el conocimiento de “inter-aprendizaje” se rescata el pensamiento del “otro”, el conocimiento intercultural que se presenta de manera recíproca y contribuye desde otras perspectivas a consolidar un conocimiento múltiple. De igual modo, contribuye el pensamiento de “inter-docencia”, en este proceso existe una articulación de saberes autónomos, donde se enseña el valor y el reconocimiento de la diversidad, se crea una articulación reflexiva de los propios saberes y no se supedita el poder epistémico al trasfondo del conocimiento occidental.

Para Estermann, existen al menos tres etapas en las cuales se pueden generar ciertas rupturas con la epistemología occidental. La primera de ellas se desarrolla en tener una visión más allá de lo hegemónico y lo establecido, se trata de dejar de pensar que occidente es el centro del universo y, ver el mundo “con los ojos del otro”, es decir, cambiar la perspectiva individual y subjetiva que se tiene. La segunda ruptura epistemológica se establece desde la educación, tomando una posición crítica y haciendo una reflexión del ¿Por qué seguimos apostando por la falsa universalidad y uniformidad de nuestras universidades y no por las “intersiversidades” de la vida? (Estermann, 2012, p.82) .

En esta segunda fragmentación, se da una crítica a la estructuración institucional y hegemónica de los países “desarrollados”. La última fragmentación epistemológica habla acerca de la “administración de nuestros saberes”, se plantea una “descolonización” de la educación, en la cual se dé un “giro paradigmático”, y se incluya un “ejercicio intercultural crítico” frente a la educación y a los saberes.

A este respecto conviene destacar, que se requiere de la fragmentación epistémica como un proceder para fisurar el estándar convencional del conocimiento “europeo-usa-centrado”. Se toma la educación inter-cultural e inter-epistémica, como la base fundante del emprender en los procesos de des-colonización, en este caso, se busca implementar el reconocer y destacar el conocimiento autónomo de las comunidades minoritarias latinoamericanas, haciéndolo participativo, incluyente e intercultural.

En este ámbito, surge un proceso de “de-construcción” el cual, apunta a una reivindicación del conocimiento en las culturas Andinas y no a la mimetización de las epistemologías hegemónicas. Además, con este desarrollo habría de resaltar que no se puede caer en “etnocentrismos”, tampoco en radicalismos culturales, pues se estaría reproduciendo todo aquello que se critica de manera repetitiva.

Raúl Fonet Betancourt (2006), es quien toma una postura celebratoria frente a la concepción de educación, implementando esta como medio de fortalecimiento en la diversidad epistémica:

“La educación, tanto en la escuela como en la universidad, tiene que dejar de ser un instrumento al servicio del fortalecimiento de la asimetría epistemológica que reina en el mundo actual. Si tomamos en serio la diversidad cultural, tenemos que pluralizar epistemológicamente la educación para que ésta sea un servicio a favor del equilibrio de los saberes. La educación misma debe convertirse en crisol de diversidad, ser gestora de pluralidad epistemológica enseñando a reaprender lo que sabemos con el saber del otro. Esto supone sin embargo que se desarrollen políticas educativas que no expandan una epistemología, sino que narren las biografías de las diversas epistemologías que explican lo que la

humanidad sabe y cómo lo sabe, de manera que en el proceso de educación se aprenda también la contingencia e inseguridad de nuestros mundos epistémicos, y no sólo las supuestas certezas duras de los saberes duros.”(pp. 75-76).

El autor reconoce que es fundamental, incluir en el aspecto educativo la diversidad cultural y “pluralizar epistemológicamente la educación” es decir, creando procesos en los cuales se homogenicen los saberes y se solidifiquen los conocimientos propios en relación con los saberes otros. Promulgar la educación desde una formación epistemológica diversa y pluralista, es fundamental para la integración del diálogo intercultural. La epistemología involucrada desde los diferentes programas educativos, promueve diferentes conocimientos y genera la participación desde la diversidad. El desarrollo de esta educación plural, involucra no solo las diversidades epistémicas en general, sino el comprender la inclusión de las adversidades epistémicas que surgen en los diferentes procesos de enseñanza y de aprendizaje.

En esta dinámica, es importante resaltar un “equilibrio epistemológico” en las diversas culturas. Mediante este, se consolidará la participación e inclusión de los diferentes conocimientos, la propuesta intercultural de un equilibrio epistemológico es un desafío y una propuesta ante la notable discriminación de pensamiento y ante las asimetrías epistémicas que se generan a nivel global.

La apuesta de un equilibrio epistemológico como situación fundamental de la diversidad, se dará con el acercamiento a los múltiples procesos cognitivos que se fundamentan en la “innovación”. En este proceso se busca que, mediante “los programas educativos” se implemente una adecuada difusión del conocimiento y se encuentre “la referencia” del ser humano en la diversidad y en los procesos alternativos de pensamiento, más no se pretende, la uniformidad del proyecto hegemónico y dominante.

Mediante estos “programas educativos” se busca propiciar espacios de inclusión y participación inter-epistémicos, en los cuales, se haga participe la transmisión de este conocimiento y se reconozca la diferencia de pensamiento. De otro lado la interculturalidad como proceso integrador, no se opone solamente a la concepción clásica de la “educación

embudo” la cual citada por Raúl Fonet, universaliza el conocimiento y retrasa los procesos educativos alternativos.

La globalización e imposición de la educación “tradicional”, limita los procesos y epistemologías alternativas, en la medida en que fractura las dinámicas de educación popular y los conocimientos alternos que se desarrollan de manera autónoma en las sociedades minoritarias. Frente a estos procesos pedagógicos y ortodoxos del mundo contemporáneo, Raúl Fonet propone, una reivindicación de la educación y apuesta por una “*democratización*” y una “*comunitarización*” del saber, es decir un cambio en las dinámicas del pensamiento y en la trasmisión del mismo.

Democratizar la educación, es hacer una reconfiguración de la estructura tradicional del pensamiento e incluir los conocimientos alternativos, hacerlos participes e introducir la sabiduría popular desde las diferentes identidades culturales. Es reconocer que existen saberes contextuales en los que se incluyen los conocimientos “vernáculos”, aclarando que el aprendizaje es particular y se consolida en el dialogo inter-epistémico.

La propuesta refleja una hibridación epistémica, la cual incluye otros posicionamientos frente a la educación. El diálogo entre las diversas culturas y el aprendizaje diverso, consolidan la construcción y edificación de un pensamiento plural. La base en la que se configuran estos saberes plurales e inter-epistémicos, se abre a otros horizontes cargados de sentido, los cuales fundamentan y consolidan las subjetividades del ser humano en relación con los saberes otros.

Para Raúl Fonet (2006), la relacion educación-epistemogía plural, configura una propuesta educativa alterna, “[...] una formación epistemológicamente pluralista es además importante porque sin una verdadera integración del diálogo entre diversas epistemologías en los programas educativos no hay base sólida para el replanteamiento del ideal del conocimiento.”(p.76) En este sentido, la relación de los diversos programas educativos proporcionan espacios para que se genere un dialogo entre los diferentes conocimientos, aperturando nuevas dinámicas en los procesos pedagógicos interculturales.

Una postura de resistencia al dominio epistemológico, es empezar por re-establecer el “equilibrio de saberes”, es decir, incluyendo los diferentes conocimientos que hasta ahora han sido excluidos del mundo global y que pertenecen a la realidad social y a las asimetrías del conocimiento. “Si tomamos en serio la diversidad cultural, tenemos que pluralizar epistemológicamente la educación para que ésta sea un servicio a favor del equilibrio de los saberes. La educación misma debe convertirse en crisol de diversidad, ser gestora de pluralidad epistemológica enseñando a reaprender lo que sabemos con el saber del otro.” (Fornet, 2006, pp. 75-76).

De ahí, la importancia de crear un equilibrio, tanto en el ámbito educativo como en el ámbito cultural. Este equilibrio debe mantener un trabajo arduo y crítico a la vez, empezando desde las mismas universidades, las cuales se estructuran bajo la hegemonía del un saber unitario y universalizante. La tarea que se pretende desarrollar desde esta concepción es un “descondicionamiento del saber”, es decir, trasladar esa epistemología imperante de la academia y relacionarla con los hechos contextuales, reproduciendo las múltiples formas del saber y transmitiendo esos conocimientos a otros espacios. El equilibrio intercultural, se corresponde con promover una equidad frente a los caminos alternativos del conocimiento, se redescubre en el diálogo con las culturas y trabaja por interculturalizar el concepto epistemológico en relación con la transformación de las sociedades contemporáneas.

## COMENTARIOS FINALES

Partir de la conquista americana, para aproximarnos a indagar por cual ha sido el sentido de la filosofía en nuestro continente, es un proceso bastante complejo. Si bien es cierto, venimos de una tradición doctrinal, de corte colonial y eurocéntrico, que impuso una “filosofía colonizadora”. A este respecto, se rescata que ha existido un pensamiento filosófico no solo europeo, sino, un pensamiento alternativo y reflexivo, el cual se encuentra situado desde el lugar de enunciación, un saber hecho “por” y “para” los latinoamericanos.

Este pensamiento filosófico y periférico, ha tenido mucha fuerza, se ha establecido desde la resistencia como un pensamiento autóctono destacando la realidad de los contextos emergentes y contribuyendo a nuevas dinámicas en el ámbito filosófico. En este proceso, el sentido de la filosofía en América Latina, ha retomado las subjetividades y los sentidos más humanos en los que se ve enfrentada la sociedad. Una de las propuestas a las que se llega con el trascender de la filosofía, es a la reivindicación del conocimiento filosófico, clásico y europeo, se retoma frente a esta postura un pensamiento propio, que asume e incluye otros conocimientos en los que se consolidan las relaciones de reciprocidad, solidaridad y equidad.

Pese a que la filosofía occidental tuvo una trayectoria bastante influyente en nuestro continente, la imposición, el dominio, y la reproducción del pensamiento filosófico occidental, no fueron un obstáculo para engendrar un pensamiento alternativo, por el contrario, se crearon dinámicas de resistencia, las cuales, han hecho que se generen otros tipos de pensamientos, es decir, bajo esta condición de “inferioridad” surgió una filosofía con un nuevo rumbo, con nuevas dinámicas que reconocieron otros tipos de pensamientos.

El cambio que se da en la filosofía latinoamericana, toma distancia del sistema estructural occidental. Si bien es cierto, es de resaltar que existen algunos planteamientos que contribuyen al pensamiento latinoamericano, sin embargo estos han sido adaptados y representados desde las subjetividades y las diferentes experiencias propias.

En América latina existen multiplicidad de pensamientos y diversidades epistémicas, pero en el ámbito de la filosofía latinoamericana, esta ha tenido una ardua tarea, la de emerger sin fundamentos que sostengan su esencia y su particularidad. Su origen es incierto y no posee bases de ninguna tradición, por lo que retoma algunos planteamientos de la tradición lejana y extranjera, dando un nuevo sentido e interrelacionando su propio conocimiento para el desarrollo filosófico del continente.

Las pretensiones de los pensadores latinoamericanos, fueron las de buscar mediante estos procesos de cambio filosófico, una transformación en los ámbitos educativos y en los procesos pedagógicos dominantes. Contribuyendo de igual manera, a reconocerse desde el pasamiento situado, es decir, reconocer que desde la autonomía misma, las prácticas y las realidades, se pueden tomar una postura de liberación.

En el primer apartado se intentara resaltar como eje central a la filosofía Latinoamericana, quien más que interesarse por la tradición filosófica occidental, ha cambiado su rumbo, se ha “Des-filosofado” como alguna vez la llamo Fonet, ha dejado de lado la historia de occidente y se ha esforzado por tomar una postura diferente. Este pensamiento filosófico ha retomado las necesidades, los proyectos y los fundamentos latinoamericanos, para que se genere un desarrollo del pensamiento propio. Así, la “reconfiguración del pensamiento filosófico” será el elemento fundamental con el cual, la filosofía va dejar de imitar aquel pensamiento clásico y ortodoxo, para centrarse en una filosofía o un pensamiento que caracterice los problemas y reales concretas de las sociedades latinoamericanas.

En el segundo apartado se retoman algunas propuestas del Maestro Raúl Fonet Betancourt, acerca de la filosofía intercultural, en ella se desarrollará una filosofía práctica que interactúa desde la diferencia en las sociedades latinoamericanas. Esta propuesta se generará a partir del reconocimiento cultural y de las diferencias sociales, las cuales, determinan las relaciones y las nuevas dinámicas de pensamiento.

La idea de una interculturalidad que relacione los diferentes aspectos, sociales, políticos, culturales, económicos y epistemológicos, consolida una hibridación en todo sentido. Una

unión desde los diferentes factores culturales, encamina la acción comunicativa con la alteridad y con la diferencia, proyectando algunos factores importantes a la hora de relacionarse, como lo es por ejemplo, tener la disposición del dialogo, poseer la habilidad de escuchar e interactuar desde los diferentes posicionamientos, reconociendo además que existen vicisitudes y posicionamientos de diferencia frente a las otras culturas.

Aunque lo que se propone es una interculturalidad donde converjan los diferentes pensamientos, experiencias y vivencias, esto es un proceso en construcción, tal y como ha sido afirmado por algunos autores como Josef Esterman, Catherine Walsh, Raúl Fornet Betancourt, Adolfo Albán y José Rafael Rosero, quienes en el transcurso de estos escritos, hacen aportes considerables a este desarrollo.

El desafío intercultural, se encuentra en la construcción alternativa de otras formas de vida, de otros procesos sociales y de otros desarrollos culturales, para tal caso, se propone avanzar en la creación de nuevos proyectos culturales, políticos, educativos, de inclusión y de participación social. Estas propuestas de construcción intercultural se desarrollan progresivamente para un bien colectivo, que vele por las necesidades particulares de cada comunidad y se relacione simultáneamente con las otras.

En América latina, y más específicamente en países como Bolivia y Ecuador, se ha dado este gran paso, el de incluir en sus constituciones y en sus prácticas, estos desarrollos interculturales y plurinacionales. Se han creado procesos alternativos de resistencia frente al poder Colonial y “Nacional”, consolidando al mismo tiempo, territorialidades diferentes, las cuales, han constituido un poder autónomo y alternativo. Este poder comunitario surge a partir de las necesidades particulares de las sociedades y convergen en los beneficios plurales de la misma.

En el último capítulo, se resaltaré el pensamiento latinoamericano e intercultural, en la medida en que se propone una crítica radical a la razón eurocéntrica y absoluta. La propuesta de un cambio epistemológico será pertinente para la transformación de la razón, la cual promoverá una trascendencia en el pensamiento crítico latinoamericano.

Desde la crítica epistemológica, se plantea una transformación de la razón y una “desfronterización” de la misma, es decir, no se trata solamente del aceptar el pasamiento ortodoxo y clásico, sino por el contrario, se propone “superar” las fronteras, reconocer y examinar otros pensamientos, desde otros lugares de enunciación.

Desde este panorama, se le denominará “pluralismo epistémico” a todas aquellas formas de pensamiento donde converjan la construcción de epistemologías y conocimientos “contextuales”, saberes diversos, experiencias, vivencias y hechos destacados que puedan fundamentar una revaloración del pensamiento impuesto y solidifique los conocimientos propios.

En el aspecto epistemológico, es de resaltar la importancia de los diferentes programas educativos, si bien es cierto, estos promueven los diferentes conocimientos, en la multiplicidad de áreas, generando la participación desde la diversidad de saberes. En este mismo sentido, la educación plural, involucra no solo las diversidades epistémicas en general, sino el comprender las adversidades epistémicas que surgen en los diferentes procesos de enseñanza y de aprendizaje. En este ámbito educativo, es importante que se genere una reconfiguración de la estructura tradicional del pensamiento e incluir los conocimientos alternativos, hacerlos participes e introducir las sabidurías populares desde las diferentes identidades culturales, involucrando al mismo tiempo los diálogos con las diversas culturas.

A manera de reflexión, habría que concluir lo expuesto hasta aquí, si bien, estos apuntes han sido la etapa inicial de un interés que surgió desde el ámbito filosófico, intercultural y epistémico. Las tres etapas expuestas, reflejan de fondo la preocupación por la identidad y el reconocimiento latinoamericano frente a otras culturas, otros pensamientos y otras dinámicas sociales. Con los apostes y los avances teóricos, metodológicos y sobretodo prácticos, la idea no es caer en radicalismos o en posturas xenofóbicas que rechacen cualquier posicionamiento extranjero, tampoco se trata de caer en un eurocentrismo que profese las exclusividades culturales, la propuesta demarca más una reflexión filosófica basada en la inter-conexión, e inter-comunicación cultural, resaltando la dimensión crítica frente a lo propio en relación con la diversidad cultural y epistémica.

## Referencias Bibliográficas

- Albán, Adolfo. (2013). "Diversidad, diferencia e interculturalidad: tensiones e incertidumbres". En José Rafael Rosero. Comp, *Estudios de suelo, Interculturalidad y sujetos en resistencia*. Popayán: SentiPensar.
- Albán, Adolfo y Rosero, Jose (2016). "Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia" En. Revista *Nómadas* N° 45. Universidad Central. Bogotá.
- Benedetti, M. (1989). "América por descubrir" . En: La Universidad, Año CXIV, N° 10. Universidad de El Salvador.
- Caballero, S. M. (2014). Los “saberes otros” del pueblo afro en la formación ciudadana de niños, niñas y adolescentes. *Revista Internacional Magisterio*, 1-3.
- Cerutti Guldberg, H. (1992). *Filosofía de la liberación latinoamericana*,. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, H. (2008). "Nuestra América". En. *Diccionario Tiempo Espacio*. Directores. Boris Berenzon Gorn y Georgina Calderón Aragón. Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEFINISTA. (9 de Junio de 2014). *CONCEPTODEFINICIONDE*. Recuperado el 6 de Abril de 2018, de CONCEPTODEFINICIONDE: <http://conceptodefinicion.de/neologismo/>
- Dussel, E. (1983). Praxis Latinoamericana y Filosofía de La Liberación. "*Praxis Y Filosofía*". Mexico: Edicol.
- Dussel, E. (2002). "Europa, modernidad y eurocentrismo". Disponible en: <https://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>.
- Esterman, J. (2014). *Colonialidad, descolonización e interculturalidad*. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. Universidad de Lucerna, Suiza.
- Estermann, J. (2012). *Más allá de Occidente*. La Paz, Bolivia: Abya Yala.
- Fornet Betancourt, R. (2000). Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 17, 117-132.
- Fornet Betancourt, R. (2001). *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

- Fornet, B. R. (2001.). *Transfonacion intercultural de la filosofia*. Bilbao: Desclée de brower, s.a.
- Fornet, B. R. (2012). Tesis para una transformación intercultural de la razón. *I pelotas*, 96-114.
- Gaos, J. (1998). "Cuarto a espadas: ¿Filosofía «americana»?". En. *Isegoria:Revista de filosofía moral y política*, 5.
- Heidegger, M. (1955). *¿Qué es eso de filosofía?*. Cerisy-la Salle : Herder.
- León Rugeles, F. (2011). La Enseñanza de la Filosofía en la Educación Superior Latinoamericana. En. *Revista Educación en Valores*. Universidad de Carabobo. Julio - Diciembre, Vol. 2 N° 16.
- Losada Cubillos, J. J. (2011). "Los estudios poscoloniales y su agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano". *Revista Criterios* N°4. Universidad San Buenaventura, Bogotá.
- Martí, J. (1981). "Nuestra América. En L. J. Alvarez, *Filosofía Política Latinoamericana* Bogota: El Buho.
- Miró Quesada, F. (1968). "El problema de la filosofía latinoamericana". En *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Universidad Autonoma de Nayarit.
- Rosero, Jose Rafael y Valencia, Mario (2013). "Filosofía pluriversal:Europeos pobre, dijo Jorge Luis Borges". En Jose Rafael Rosero Morales, Comp, *Estudios de Suelo. Interculturalidad y Sujetos en resistencia*. Popayán: SentiPensar.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones, América Latina como lugar para la filosofía*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Tubino, Fidel. (2001). Interculturael. Balance y perspectivas Encuentro internacional sobre interculturalidad. *Fundacion CIDOP*, 181-194.
- Walsh, C. (2008). "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado".En. *Tabula Rasa*, N°9. Universidad Colegio mayor de Cundinamarca. Bogotá. .
- Zea, L. (1969). "La filosofía como originalidad". En: *La Filosofía Americana como Filosofía sin Más*. México: Universidad Autonoma de Nayarit.
- Zea, L. (2003). "En torno a una filosofía americana". México: Biblioteca Virtual Universal.