

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD: UNA RELACIÓN NECESARIA



ANGIE STEPHANIA ORTIZ BOLAÑOS

FABIAN MAMIAN

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIA HUMANAS Y SOCIALES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

POPAYAN

2020

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD: UNA RELACIÓN NECESARIA



ANGIE STEPHANIA ORTIZ BOLAÑOS

FABIAN MAMIAN

Trabajo presentado como requisito para optar al título de Filósofo

DIRECTORA

ESP. ELENA ISABEL HIDALGO MESIAS

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIA HUMANAS Y SOCIALES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

POPAYAN

2020

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: IMPLICACIONES DE LA INTERCULTURALIDAD EN EL MARCO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO.....	9
1.1 Surgimiento del concepto de Interculturalidad: ¿por qué la Interculturalidad es una asignatura pendiente?	10
1.2 ¿Qué es Interculturalidad y en qué sentido se entiende?.....	12
1.3 Postura crítica de la Filosofía Latinoamericana por Raúl Fonet-Betancourt	14
1.4 Posturas de los principales filósofos latinoamericanos respecto al concepto de Interculturalidad.	18
1.4.1 Aporte de Leopoldo Zea.....	20
1.4.2 Arturo Ardao: aporte a la concepción de la dualidad cultural sajona latina	22
1.4.3 Enrique Dussel y su aporte al concepto de Interculturalidad	22
CAPÍTULO II: RESPUESTAS DE LOS FILÓSOFOS LATINOAMERICANOS A RAÚL FORNET-BETANCOURT	25
2.1 Problemática respecto a identidad propia, pensamiento eurocéntrico y desarrollo colonial	26
2.2 Categorías: centro y periferia frente al problema de “la liberación”	29
2.3 El populismo desde el punto de vista de Enrique Dussel.....	32
2.4 Posmodernidad occidental frente a la diversidad cultural Latinoamericana.....	33
2.5 El diálogo intercultural “transmoderno” y la emancipación de las culturas post coloniales.	35
2.6 Observaciones de los filósofos latinoamericanos sobre la praxis de la Interculturalidad	37
2.6.1 Arturo Roig	39

2.6.2 Repuesta de Luis Villoro.....	50
CAPÍTULO III: LA INTERCULTURALIDAD PENSADA DESDE EL MUNDO DE LA VIDA DE EDMUND HUSSERL	54
3.1 El rescate de la subjetividad y la relación hombre-mundo.....	54
CONCLUSIONES	59
Referencias	63

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo analiza el concepto de interculturalidad a través de la obra *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (2004) del filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt. Esta crítica girará en torno a una problemática que surge del análisis del concepto de interculturalidad dentro de la filosofía latinoamericana, donde la discusión nace de la necesidad de interpretar dos cuestionamientos: el primero, ¿por qué la no comprensión de este concepto pone en tensión a la filosofía latinoamericana? Y el segundo, ¿por qué ha impedido que se reubique a esta misma en un escenario de praxis en términos de la comprensión de las culturas? En este sentido, para desarrollar dicho análisis trazaremos tres puntos:

- 1) Desarrollar un recorrido sobre las diferentes posturas y elaboraciones que hay hasta ahora respecto al concepto de interculturalidad, las mismas que tendremos en cuenta y que también estarán ubicadas dentro de la obra de Raúl Fornet-Betancourt antes mencionada, con el fin de responder a los siguientes interrogantes: ¿Cuáles han sido las falencias y quienes han hablado de interculturalidad? ¿cómo han afrontado el desarrollo de este concepto (interculturalidad) y qué importancia le han dado al mismo dentro del desarrollo de su filosofía en aporte del quehacer filosófico latinoamericano?
- 2) Realizar un aporte para aclarar y aproximarnos filosóficamente en el desarrollo y comprensión del concepto de interculturalidad dentro de la praxis cultural, cuestión que nos conducirá a entender más a fondo la problemática sobre la comprensión del otro y, finalmente, poder realizar un análisis que nos conduzca a nutrir la filosofía latinoamericana desde el rastreo crítico y la interpretación del concepto de interculturalidad, tomando como referencia el suceso histórico conocido como “1992”,

desde el cual se quiere hacer una autocrítica, partiendo del supuesto que queremos reafirmar: por qué el no comprender lo que significa o debería significar el concepto de interculturalidad para una filosofía latinoamericana tan rico en diversidad cultural, afecta la comprensión y el diálogo intercultural.

- 3) Por último, queremos argumentar cuáles son algunos de los factores que impiden esta no comprensión dentro de un filosofar propio de Latinoamérica, y así encontrar posibles soluciones para lograr clarificar la gran importancia que tiene el concepto interculturalidad y su comprensión dentro de un diálogo intercultural, entendido como reconocimiento de la diversidad cultural que nos brinda tanto la academia, como la subjetividad multicultural que posee nuestro continente.

Para lograr los anteriores cometidos, debemos tener en cuenta que el mundo es una construcción meramente humana donde todos podemos aportar algo desde nuestra cultura, nuestro pensamiento e incluso desde nuestra propia actitud. Eso es lo que implica el reconocimiento de la otredad, pues no es la tolerancia, sino el respeto y la autoconciencia de una humanidad que vivencia y comparte el mundo con los otros. Teniendo en esto, podemos exponer que la exigencia de la Filosofía Latinoamericana desde la visión crítica que plantea Fornet-Betancourt es de carácter contextual, lo cual abre un nuevo horizonte que permite tener en cuenta las diversas necesidades de las culturas, empezando por ceder el lugar a las múltiples voces, dando paso a un verdadero diálogo de la filosofía Latinoamericana con su historia. Así, será la introspección histórica la que dará luces para “ver lo que hay” cuestión que entraña directamente la filosofía latinoamericana, permitiéndole examinar minuciosamente si ésta ha empleado los presupuestos propios de su diversidad cultural como motor de diálogo intercultural, sin priorizar lo nacional sistemático.

Entonces, la discusión que aquí se cierne, radica en el hecho de que la filosofía no ha podido con el reto de diálogo intercultural. Por tal motivo, se plantea que hablar de la filosofía en los anteriores términos debería incluir *mirar hacia atrás*, pues en esta urgencia subyace la seriedad histórica de las demandas de carácter social en los diferentes contextos. En otros términos, pensar la praxis intercultural dentro de la filosofía latinoamericana tendría como resultado una transformación histórica, debido a que el ejercicio de la práctica para la comprensión del otro requiere de un filosofar abierto a una pluralidad de pensamientos, vivencias y experiencias, planteando así una dinámica intersubjetiva, es decir, cómo ese otro se presenta y cómo interviene en la reafirmación existencial de las diversas y complejas relaciones culturales.

Estos son algunos retos que debería plantear e implementar un filosofar latinoamericano que reafirme su interculturalidad, ya que en este escenario es en donde emerge la interacción que está bajo parámetros de diálogo. Tomando distancia del anterior presupuesto, también nos exige una mirada sin prejuicios de episteme o de conocimiento que cada cultura posee para su propio existir y convivir; cada una de ellas tiene algo que aportar, algo que decir, algo que construir. De esa forma se agencia una praxis intercultural, porque tiene su seno en la retroalimentación con el otro, el contacto directo del conocer y ser conocido a partir de las diferencias, cuya finalidad sea, por supuesto, una interacción entre iguales.

En ese orden de ideas, la filosofía debería encargarse de aterrizar en una realidad humana pensada desde las contextualizaciones de las múltiples experiencias en las que se vivencia y se aprende con ese otro, donde cada cultura será un componente y un constituyente importante para las dinámicas de dicho campo. Entonces, pensar nuestro diverso continente implica una mirada contextual, poder cuestionarnos como seres humanos capaces de orientar nuevos sentidos de humanidad, en donde la otredad cultural comparte una realidad que devela ante nuestros ojos un

mundo que construimos, donde se torna indispensable una actitud de autoconciencia en la filosofía y su papel reflexivo en una realidad tan sistemática y excluyente a la que asistimos.

Así pues, la praxis intercultural es una nueva forma de ver el mundo de las culturas de acuerdo a sus demandas y necesidades desde sus contextos. Esta alternativa permite comprender el por qué se hace esa exigencia a la filosofía latinoamericana, ya que se también se trata de establecer relaciones directas con la práctica, siendo la interculturalidad un eje que atraviesa directamente a los problemas de la humanidad en su entorno, el cual debe- o debería- estimular y generar mejores condiciones para la convivencia.

Entonces, consideramos propicio reflexionar sobre lo que implica entender y comprender el concepto de interculturalidad y con ello lo que significan y demandan las culturas con sus diversas realidades y preocupaciones. Por esta razón, hay una tensión que se instala en la interpretación que le ha dado la filosofía Latinoamericana al concepto de interculturalidad y su carente praxis: la filosofía como quehacer en Latinoamérica y el Caribe, debe asumir un diálogo a fondo con su propio pasado, con sus expresiones históricas, con sus métodos, hacer un rastreo de las figuras dominantes de las instituciones que han determinado su desarrollo, todo esto con un objetivo primordial: darle peso a un ejercicio filosófico que permita analizar desde sus inicios el papel que ha jugado la diversidad cultural dentro de la construcción de filosofía tanto para Nuestra América, como para el pensamiento y las prácticas reflexivas y críticas que se gestan en otras latitudes.

CAPÍTULO I
IMPLICACIONES DE LA INTERCULTURALIDAD EN EL MARCO
FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

Para empezar esta disertación, pretendemos explicar el concepto de interculturalidad partiendo desde una breve contextualización acerca de cómo la filosofía inicia en nuestro continente americano. Seguidamente, se plantea la crítica constructiva del filósofo Raúl Fonet Betancourt (2004) donde abre un debate respecto al concepto (interculturalidad) al referirlo como “una asignatura pendiente” (p. 14) en la realidad latinoamericana; en este punto, no solo critica el carácter abstracto de la filosofía latinoamericana frente a los fenómenos culturales de lucha por el reconocimiento, sino, el uso de las categorías en sentido homogéneo en las que se encubre a todas las culturas, por ejemplo, la categoría de *mestizo*. De esa manera, es necesario aclarar a qué hace referencia o qué constituye hablar acerca de la interculturalidad, iniciando desde la interpretación de nuestro pensador en cuestión y las distintas variables que este concepto aborda para la filosofía latinoamericana desde la teorización y su respectiva praxis. Finalmente, se plantea las posturas expuestas por algunos filósofos de la corriente latinoamericana frente a esta problemática de la que se rescatan algunos aspectos relevantes en un sentido cualitativo.

1.1 Surgimiento del concepto de Interculturalidad: ¿por qué la Interculturalidad es una asignatura pendiente?

Hablar de una tradición filosófica nos dirige hacia una forma de pensamiento que se pretende universal. Aquella pretensión parece que se ha venido enquistando en la filosofía Latinoamericana como resultado de la tradición filosófica occidental, demostrada en la obsesión de usar presupuestos filosóficos de carácter sistemático y abstracto para dar cuenta de las culturas y ser sólo desde esa mirada a-contextual que se mira la otredad. De ese modo, muchas veces se opone a la visión intercultural un señalamiento que termina dividiendo y alejando a las culturas.

Este enunciado, de entrada autocrítico, exige incluir a la filosofía latinoamericana para reafirmar la importancia que tiene la diversidad cultural en la construcción de un filosofar propiamente situado, naciente de las mismas limitaciones que se han presentado dentro del pensamiento filosófico y humanístico en relación al desafío intercultural, es decir, que la posición de la filosofía latinoamericana no ha sabido responder al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina, crítica que tendrá el cuerpo de su desarrollo a lo largo de este trabajo.

El término “asignatura pendiente” es una demanda de justicia cultural que se viene formulando desde hace siglos en la historia sociocultural de Nuestra América. Para entrar en contexto con la problemática, podríamos citar un lugar común de la historiografía filosófica en la forma de filosofía que desde Juan Bautista Alberdi (1820-1884) se designa con el nombre de *filosofía americana* para marcar el inicio de una práctica que toma el contexto histórico de los países latinoamericanos para así explicar su sentido y legitimidad. Este programa nace entre las fechas

de 1837 y 1842, desde estos años se desarrolla en América Latina una forma de hacer filosofía en concordancia con las ideas de Juan Bautista acerca de contextualizar la filosofía y su enseñanza. En la consolidación de este filosofar latinoamericano se pueden destacar acontecimientos importantes, entre ellos se encuentra el socialismo positivo en la primera mitad del siglo XX, pero en la segunda mitad de este siglo es donde el proyecto de la filosofía latinoamericana logra hacer progresos definitivos que la harán reconocible por sus características contextuales.

Debido a que este desarrollo del pensar filosófico es muy extenso y por este motivo no se puede nombrar aquí, lo que principalmente tratamos es de elaborar un breve recuento de algunos factores importantes que ayudaron a fundar un filosofar latinoamericano. En consecuencia, el análisis y crítica que vamos a realizar será sobre el desarrollo más reciente, expuesto por Fonet cuando toma como referencia un suceso histórico ocurrido en 1992, fecha en la que inicia una reivindicación de las culturas indígenas y afroamericanas, quienes reclaman un reconocimiento como sujetos de derechos que deben ser incluidos en el orden social. Esta fue una de los argumentos expuestos en el suceso de 1992:

Una cultura de la diversidad implica el respeto al derecho a ser distinto o diferentes, hoy en día considerado como uno de los derechos humanos de tercera generación. La negación del “otro” conduce a diferentes formas de opresión y desemboca en la violencia. El “otro” puede ser la mujer, el indio, el negro, el mestizo, el marginal urbano, el campesino, el inmigrante, el extranjero. Esta cultura de la negación del otro genera la cultura de violencia, que ha sido una de las principales limitantes para nuestros esfuerzos democráticos y para la construcción de una cultura de paz (Bernheim, 2012, pp. 6-7).

Asimismo, hablar de interculturalidad indica tener en cuenta lo social, los fenómenos históricos que suceden en un determinado tiempo y lugar. En pocas palabras, el cuestionamiento a la filosofía latinoamericana radica en comprender ¿cuál fue su postura y actitud respecto a 1992? Como sustenta Fonet (2004) proclamar un nuevo comienzo y renacer de la inclusión de las culturas indígenas y afroamericanas, es un motivo sustancial para abrir análisis y críticas por parte de quienes en ese tiempo eran las figuras más destacadas de un filosofar latinoamericano. Al parecer, es fecha resultaba indispensable para proclamar la diversidad cultural existente en América Latina y reafirmar la importancia de cada cultura dentro de un diálogo autocrítico, así como una reinterpretación de la interculturalidad. Es así como a finales del Siglo XX surgen preocupaciones y propuestas en torno al concepto.

1.2 ¿Qué es Interculturalidad y en qué sentido se entiende?

El concepto de interculturalidad se acentúa en una cuestión de humanidad, o sea, que se necesita de la actitud humana y de una conciencia sobre la importancia del otro, saber o ser conscientes de todo lo que ello implica, de lo que surge de esta relación entre culturas. Sobre estas acepciones el mismo Fonet (2004) afirma:

Interculturalidad, es más bien postura o disposición por la que el ser humano se capacita para- y se habitúa a vivir sus diferencias identitarias en relación con los llamados otros [...] compartiendo la diferencia con ellos [...] permite ver el analfabetismo cultural de las culturas superiores como si de estas bastaran para leer e interpretar el mundo (pp. 14-15).

Dicho esto, el concepto rompe la visión del *logos* donde una sola cultura se atribuye la concepción del mundo, pues una cultura no puede responder a las diversas necesidades de concebirlo, porque lo verdaderamente intercultural significa hablar de las vivencias simbólicas, rituales, tradiciones y las experiencias que configuran las formas en cómo cada cultura brinda un sentido al mundo, otorgándole nombres propios mediante traducciones que comparten lenguajes y saberes, tarea que pone a la filosofía latinoamericana a pensar ¿Cuál es el lugar del otro como ser que construye el mundo? Aquellas culturas que tienen una voz, un lenguaje particular y posible para comprender si se mira desde adentro del mismo lenguaje.

En esa medida es que se fundamenta la exigencia a la filosofía Latinoamericana por pensar con un carácter y una actitud potente, manteniendo la disposición para ver *lo que hay* y con ello descentrar su historia, así como la transformación que se abre paulatinamente a esas diversas formas de pensamiento, lo cual también exige *des-filosofar la filosofía* sistemática, aterrizando en una filosofía en contexto.

Hablar de una filosofía latinoamericana en términos de lo intercultural defiende la relación directa con el lenguaje para la comprensión de las culturas y, al mismo tiempo, genera un espacio para conocer y reconocer el conocimiento como el trasfondo de cómo y/o en qué términos se dialoga con ellas sin soslayar sus particularidades. Además, se evidencia la tensión en que la filosofía debe atravesar, y se genera mediante una transformación *dolorosa* como nos lo hace entender el mismo Raúl Fornet-Betancourt.

Por otro lado, cabe seguirnos preguntando en qué sentido podríamos entender el concepto de interculturalidad. De manera general, se podría entender como un movimiento ético basado en una igualdad de condiciones, donde cada individuo puede interactuar con otro y al mismo tiempo

nutriese de la otredad, conservando mutuamente esa identidad cultural que permita la armonía en pro de una convivencia de derechos, deberes, respeto y comprensión mutua. Tal principio, nos aleja de la nociva idea de someter o ejercer poder o violencia sobre el otro en cualquier sentido, pues en ella subyace la integración genuina de vivencias compartidas que enriquecen la vida y nutren las relaciones entre las mismas.

En síntesis, debe existir una comunicación horizontal de habla-escucha y de escucha-habla entre los individuos que se encuentran, interacción que enseña no sólo sobre la naturaleza, lo sistemático y las diversas epistemes, sino, un aprendizaje que funciona en contexto con el otro sin importar diferencias e incluso, sobre los mismos problemas u obstáculos para la comprensión de la otredad que el diálogo posee. Con todo ese proceso de diálogo se requiere de armonía, la cual protagoniza la interlocución entre los seres humanos frente a su medio circundante.

1.3 Postura crítica de la Filosofía Latinoamericana por Raúl Fonet-Betancourt

En vista de las crecientes aportaciones que se han hecho en estos ultimo años, referentes al tema de la interculturalidad y las propuestas que se han emitido desde una perspectiva filosófica y crítica, el desafío sigue siguiendo el mismo: *la diversidad cultural* a través del diálogo desde la filosofía Latinoamericana, tema en el que se centra Raúl Fonet- Betancourt y que aborda a profundidad, apoyándose en los pensamientos de sus colegas Leopoldo Zea, Arturo Roig, Arturo Ardao, José Martí, Eugenio María de Hostos, incluso al mismo Guamán Poma de Ayala, entre otros pensadores que también hicieron grandes contribuciones y esfuerzos por defender este crucial tema dentro y fuera de Latinoamérica.

El desarrollo de esta actitud filosófica se plantea desde múltiples factores que la determinan, cifrados en la aplicación de una crítica constructiva que logre dar paso a una reflexión que motive a un quehacer filosófico más representativo para la sociedad. Al respecto, nuestro autor principal propone como primera medida el *trabajo autocrítico*, es decir, un diálogo a fondo de la filosofía latinoamericana con su propio pasado, sus expresiones históricas que pervivan como prácticas actuales en ámbitos de enseñanza y de investigación (Fornet, 2004). También, se exige un *reconocimiento cultural* ligado íntimamente a su misma historia, permitiendo ampliar nuevas brechas donde se dé cabida a otras pluralidades conformadas por expresiones y otros modos prácticos de filosofar.

Siguiendo tácitamente este enfoque filosófico, cabe poner de manifiesto la función que cumple la *filosofía de la liberación* cuyos presupuestos se basan en reformar, reorientar y reconfigurar el pensamiento contextual y su diversidad de saberes a nivel continental, desenganchándolos de los saberes tradicionales y hegemónicos por los que han sido dominados mediante la crítica. Este pensamiento nos esboza un ideal representado *en y hacia el respeto a la diferencia*, en aras de una construcción de fraternidad universal. Por lo tanto, se trata de una importante labor por comprender y reorganizar América Latina desde su real constitución intercultural.

En relación con lo anterior, también se marca un cuadro de críticas que no se pueden soslayar y que, por el contrario, se deben tener muy en cuenta para la consolidación de este tipo de pensamientos, tanto es sus métodos teóricos como prácticos, con el fin de que la idea misma de interculturalidad no se vea tergiversada y pueda lograr consolidarse paulatinamente hacia una reflexión auténtica y contextual que se determine a sí misma como propuesta enunciativa genuina.

La crítica que hace referencia a esa transformación contextual de la filosofía en América Latina - a pesar de sus variopintas miradas-, es aún carente como respuesta al problema que plantea la interculturalidad; en síntesis, se trata de una crítica constructiva, encaminada a continuar de forma creativa e innovadora este proyecto, dejando a un lado cualquier suceso que pueda desmeritar sus entramados.

De ahí que, el argumento que se critica también se denota la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación, según Raúl Fonet, conduce de por sí a una radical apertura intercultural que desde su exigencia no implica solamente una expresión de una rica y viva diversidad de culturas, sino, que se encuentra reducida y seleccionada (selectiva). En efecto, esta situación se sintetiza en cuatro razones relevantes para la explicación de las deficiencias interculturales que se critican dentro de la filosofía latinoamericana expuestas por el filósofo cubano, a saber:

1. “El uso colonizado de la inteligencia que precisamente se intentó superar con la llamada a la emancipación mental” (Fonet, 2004, p. 22). Este intelecto no es otra cosa que el cómplice de la herencia colonial que va a obstaculizar el proceso de diálogo interculturalidad ante la pluralidad de culturas que existen dentro del continente.
2. “La modernidad centroeuropea que se encarna, entre otras cosas, en los programas de <<educación nacional>> y, muy particularmente, en la formación filosófica [...] así como en los métodos que se privilegian en la enseñanza y en la investigación filosófica” (Fonet, 2004, p. 23). Este problema se observa en los paradigmas que se han venido utilizando para el pensamiento latinoamericano, con base en fuentes teóricas como elementos para la investigación, dejando a un lado el papel tan fundamental que

representa la oralidad, el lenguaje de los símbolos, la creación y la trasmisión de cultura ancestral.

3. “La filosofía latinoamericana conoce solo dos lenguas de trabajo: el español y, en menor medida, el portugués [...] (el hecho de que) siga aferrada a este bilingüismo hispano-luso, es, obviamente, un testimonio contundentemente de su precaria apertura intercultural” (Fornet, 2004, p. 23). Aquí, se está marginando las lenguas que realmente pertenecen y simbolizan nuestra raíz cultural como la quechua, Aymará, náhuatl, Kuna, entre muchas otras que rodean las tierras americanas.
4. “Esta cultura es, ciertamente, latinoamericana. Es más: es producto de transformaciones interculturales. Pero no se puede olvidar que no toda América Latina es mestiza y que la “cultura mestiza”, el mestizaje cultural latinoamericano, por tanto, no es expresión suficiente de la diversidad cultural de América Latina” (Fornet, 2004, pp. 23-24). Al utilizar esta imagen de mestizaje, se cae en un acto de colonialismo cultural que en últimas oprime, margina y enajena al otro.

Estas cuatro razones fundamentales que reflejan la dificultad en la filosofía latinoamericana serán desarrolladas en el segundo capítulo de nuestro ensayo. Mientras tanto, podemos tener en cuenta las dificultades de la praxis intercultural en términos de la comprensión del concepto de interculturalidad que cuestiona el conflicto que se presenta. Esto desencadena en una cantidad de situaciones a considerar mediante ejemplos tales como: el problema del racismo epistémico, biológico, ideológico que concluye en una opresión de un modo jerárquico de una cultura (dominante) sobre otra donde queda evidenciada esa falta de *carácter y respeto cultural*.

La urgencia de la filosofía cultural radica en un intento por el desarrollo de nuevos horizontes de comprensión, reflexiones más radicales y contextuales que se afiancen, proponiendo a su vez alternativas viables a estos pensamientos. Se busca una resistencia que responda a la determinación de culturas y sus tradiciones, en las cuales se consolide su originalidad y autenticidad dentro y fuera del territorio latinoamericano.

1.4 Posturas de los principales filósofos latinoamericanos respecto al concepto de Interculturalidad.

Inicialmente, se hace una síntesis sobre el discurso intercultural donde se arguye que es *relativamente nuevo*, sin embargo, “la exigencia de la interculturalidad forma parte de la historia social e intelectual de América Latina” (Fornet, 2004, p. 19), representadas a través de las luchas históricas de los pueblos indígenas y afroamericanos, y los testimonios de los pensadores latinoamericanos que no erradicaron la diversidad cultural, tal y como ocurrió con Francisco Bilbao, Eugenio María de Hostos, Pedro Henrique Ureña y José Martí.

A continuación, presentamos un compendio de ideas de aquellos pensadores, los cuales determinaron un florecimiento relevante para la filosofía latinoamericana:

-Francisco Bilbao (1823-1865) opone a la unidad de la conquista un nuevo tipo de unidad que deberá estar basado en el respeto a la diferencia y conducir así a la consecución de la fraternidad universal.

-Eugenio María de Hostos (1839-1903) denuncia el crimen que significa hacer solidarios al indio, al africano o al chino de una civilización que no comprende.

-Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) desde su visión de una universalidad no destacada, propone como idea la fuerza para la creación de la cultura Latinoamericana, enmarcada en la siguiente norma: “Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las múltiples voces de los pueblos” (Recondo, 2003).

-José Martí (1853-1895) acaso con más clarividencia que ningún otro, supo articular en su obra el reclamo de comprender y reorganizar América Latina desde una sólida constitución intercultural.

No obstante, haciendo hincapié en el valor del discurso intercultural y reconociendo que es algo nuevo y minoritario, refleja que la filosofía se ha elaborado de tal manera que: “no responde al reclamo de justicia cultural articulado en las luchas sociales y en los testimonios intelectuales mencionados” (Fornet, 2004, p. 20), dejando de lado la diversidad cultural Latinoamericana.

Aunque nuestro autor en cuestión reconoce que su crítica hacia la Filosofía Latinoamericana se puede objetar, pues en la mitad del siglo XX, la Filosofía Latinoamericana se convirtió en una reflexión auténtica y contextual, por obras de aquellos filósofos latinoamericanos como Arturo Ardao, Enrique Dussel, Arturo Roig, Francisco Miró Quesada, Juan C. Scannone, Luis Villoro, Leopoldo Zea, que lograron un proceso y desarrollo de contextualización y de aculturación, representando un hilo conductor de la filosofía con la historia y la cultura Latinoamericana.

Es así, como Raúl Fornet quiere demostrar y reiterar su crítica constructiva, teniendo como soporte el progreso de la filosofía Latinoamericana como una filosofía contextual y culturada. Además, su crítica está dirigida a las deficiencias en la realización del proyecto de la filosofía Latinoamericana, porque considera que no se ha sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con la historia y la cultura de manera comunitaria.

Así estos procesos de transformación contextual en América Latina son insuficientes para dar respuesta al desafío que nos viene planteando la interculturalidad, la crítica lo que intenta realizar es la continuación del proyecto de lo ya trabajado, enfrascado en un proceso de transformación contextual y culturado, que conduzca al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo.

Por otro lado, es pertinente señalar que este encuentro entre filosofía y realidad cultural en el desarrollo de la filosofía latinoamericana ha sido limitado e insuficiente, pues en frente a aquel desarrollo Fonet (2004) afirma que: “la filosofía no se encuentra con la realidad cultural latinoamericana como una expresión de una rica y viva diversidad de culturas, sino que la encuentra en forma reducida y <<seleccionada>>” (p. 22). Para poder explicar dicho encuentro de manera adecuada, podrían analizarse y/o matizarse desde los procesos históricos, políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales que configuran la complejidad filosófica, sin embargo, es momento de detenernos un poco en el debate que Raúl Fonet establece con algunos pensadores pioneros en el pensamiento o la filosofía latinoamericana.

1.4.1 Aporte de Leopoldo Zea

Este teórico mexicano es uno de los más reconocidos en la filosofía Latinoamericana, debido a su compromiso en la reflexión filosófica contextualizada. La tesis central de su filosofía de la historia en América Latina consiste en interpretar la historia como una única narrativa de mestizaje, donde el indio y el afroamericano tienen que ser asimilados, pues según Betancourt (2004): “mestizaje es asimilación” (p. 29). Dicha asimilación sería esencialmente aquel proyecto latinoamericano guiado por la matriz Latina. Por su parte, la base interpretativa de Leopoldo Zea versa en la idea de la *latinidad*, es ahí donde el problema de asimilación en la cuestión indígena

no es una cuestión de diferencia cultural, sino de falta de integración social y económica del indígena, es decir que:

El problema no es el indígena como sujeto de una cultura diferente. Para Leopoldo Zea ese indígena ya no existe, pues ha sido vencido por la conquista, pero sobre todo por la <<mecanización>> en el proyecto mestizo de nación. Por eso el problema está en la <<proletarización>>, en la marginación del indígena del proyecto nacional. El indígena tiene derechos como mexicano, no como perteneciente a esta o aquella otra etnia (Fornet, 2004, pp. 29-30).

En el año de 1992 es cuando el proyecto de Leopoldo Zea es acoplado por algunas comunidades de pueblos que se encuentran y reconocen en la herencia Latina; además, el discurso latinoamericanista empieza a ser sustituido por un discurso ibero americanista, en el que se da un programa de reconciliación entre América Latina y Europa románica en torno a la herencia de la latinidad, provocando que la cultura iberoamericana participe en la dialéctica del progreso de la humanidad y asegurando que ésta no quede a merced de la hegemonía del mundo anglosajón. Sin embargo, Fornet señala un equívoco en el postulado de Zea:

No percibe, por tanto, Leopoldo Zea que para América Latina <<1922>> es el *kairós* del <<encuentro de muchos mundos>> en el interior [...] el *kairós* de la reconfiguración intercultural que no niega ni la latinidad ni el mestizaje como referencias identitarias, pero que sí los reubica al verlos como parte de un proceso de relaciones y prácticas culturales, y no como la espina dorsal *del* desarrollo cultural de América Latina (Fornet, 2004, p. 31).

En conclusión, la filosofía latinoamericana de Leopoldo Zea no se decide a iniciar un proceso de corrección que reconcilie mediante el diálogo intercultural con las culturas amerindias y afroamericanas. También, que tal filosofía no da una ampliación del horizonte intercultural de la filosofía latinoamericana, porque es la filosofía de las relaciones interculturales que mantiene con el mundo una América Latina que, por nivelar sus diferencias en un ambiguo mestizaje, no dialoga con su diversidad cultural.

1.4.2 Arturo Ardao: aporte a la concepción de la dualidad cultural sajona latina

Se puede apreciar en la obra del filósofo uruguayo el carácter cultural de América Latina y, por ende, de la filosofía latinoamericana. Es así, que comprende lo latinizante de América Latina como una visión que se define como Latina para afirmar su identidad común frente a la otra América, donde la pluralidad de América se reduce a la dualidad cultural sajona latina.

Dada la comprensión del continente, toma el estudio de las ideas filosóficas europeas en América Latina, concibe la filosofía latinoamericana como filosofía que alcanza notables niveles de autenticidad y de autonomía, pero como expresión cultural de la herencia Latina, es decir, como un proceso de adaptación y transformación de la misma. Asimismo, da por hecho un concepto culturalmente reducido de filosofía latinoamericana, una filosofía Latinoamericana que nace y se desarrolla sin diálogo alguno con las culturas autóctonas.

1.4.3 Enrique Dussel y su aporte al concepto de Interculturalidad

Para el filósofo argentino-mexicano, sus planteamientos se ciñen en la cuestión *desde el punto de vista del otro*, de la víctima. Habla de la conmemoración colonial como un enfrentamiento violento entre desiguales que declama no una celebración, sino un agravio histórico al indio

americano. Aunque para Raúl Fonet la importancia del pensamiento ‘dusseliano’ se encuentra en el libro *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1994), puesto que, es ahí donde se puede apreciar su grado de argumentación con respecto al desafío que se gesta en “1992”. Así, Fonet (2004) establece como punto central:

Debemos tomar ante <<1992>>, en una crítica contundente de la ideología de las clases criollas y/o mestizas dominantes que plantean la conmemoración de esta fecha en los términos ya vistos de Encuentro de dos Mundos y/o de dos Culturas (pp. 43-44).

La fecha de 1492 es donde se da la confrontación con el hecho histórico que hace posible remontarse al origen del mito de la modernidad, un mito que es de entrada eurocéntrico, en el que Europa es considerada como centro de la historia universal, y se convierte en el protagonista que escribe una sola historia. Este hecho permite que se muestre cómo la ideología eurocéntrica se encarna en distintos acontecimientos históricos como la invención, descubrimiento, conquista y colonización, haciendo que no se dé lugar propio, ni físico, ni cultural a la alteridad del Otro, por aquellos movimientos dialécticos de dominación imperial. Esa decisión por el Otro y desde la crítica de la ideología dominante que de ella se desprende, desmonta la visión europea de 1492, mostrando que es el resultado de un falso reflejo eurocentrismo y, por ende, no hace otra cosa que *desconocer o encubrir al Otro*.

En definitiva, la tesis central de Dussel trata de mostrar el lugar de una América Latina excluida de la historia universal. Esta tesis intenta abrir el horizonte para una nueva interpretación no eurocéntrica en la que América Latina no está fuera, todo lo contrario, debe aparecer desde el principio como un lugar propio y un momento constitutivo de eso que se denominó como

modernidad.

Así pues, Fornet-Betancourt ve que se presentan varias deficiencias en la argumentación de Dussel, sobre todo en el punto de vista intercultural, dado de que no logra superar el horizonte conceptual de lo que se conoce como filosofía comparada, ya que depende solamente de las referencias identitarias desarrolladas en la tradición filosófica occidental centroeuropea. Ergo, el esfuerzo de Dussel por querer responder al desafío intercultural no es suficiente, porque no logra darle ese vuelco intercultural que se debe desplegar a nuestra comprensión y práctica de la filosofía, si es que se quiere ir más allá de la comparación o incluso al reconocimiento de diferencias culturales en clave filosófica.

CAPÍTULO II

RESPUESTAS DE LOS FILÓSOFOS LATINOAMERICANOS A RAÚL FORNET- BETANCOURT

En este segundo apartado, se hará una revisión de las respuestas dadas por los filósofos como Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro y Enrique Dussel expuestas en el ya mencionado libro de Fonet. Estos pensadores no sólo dan cuenta de la problemática de pensar una filosofía Latinoamérica en términos de la interculturalidad, partiendo no solo desde de la filosofía latinoamericana tomada como una lucha histórica, sino, que realiza un aporte fundamental para tenerse en cuenta a la hora de pensarse la problemática respecto a la comprensión del concepto de interculturalidad.

Con este rastreo buscamos situarnos dentro de la historia más inmediata, para así poder reflexionar y dar respuesta a interrogantes tales como: ¿de qué forma la interculturalidad pensada desde un ámbito contextual hace un llamado a la consciencia de humanidad? y ¿cómo podremos entender las relaciones entre culturas si no se comprende lo que implica el concepto de interculturalidad en ese mismo llamado?

Otro punto del capítulo, recaerá sobre temas importantes que parten del desarrollo del concepto de interculturalidad en relación con la concepción de mundo, para ser más exactos, lo concerniente al concepto de *Lebenswelt* que traduce ‘mundo de la vida’ inaugurado por la fenomenología del filósofo alemán Edmund Husserl. En este ejercicio de contrastación conceptual se puede entrar en conciencia frente a lo que implica pensar una humanidad que vivencia y significa el mundo y se inserta vivencialmente en el ámbito cotidiano, donde se forjan la relaciones (hombre-mundo) y se pueden ofrecer respuestas ante la pretensión de definir a la

humanidad, sosteniendo que es y comparte una *infinidad de posibilidades de ser*.

Cabe resaltar, que detallamos estos elementos partiendo de la definición que Fonet-Betancourt auscultará desde de la interpretación del concepto de interculturalidad, donde la idea del mundo de la vida rompe con la pretensión de la objetividad. En este sentido, no se debe dar una definición de lo que deben ser o hacer las culturas y sus relaciones; por el contrario, se debe más bien abrir la brecha de espacios compartidos para que aquellas las voces edifiquen *pluriversos* (Escobar, 2011) y dignifiquen su existencia individual y colectiva.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta algunos factores dentro de la argumentación que hace Raúl Fonet respecto a la construcción del concepto de interculturalidad, por ejemplo: ¿Cuál fue la postura y actitud de los algunos filósofos respecto a otros fenómenos, momentos o aspectos que afectaron e incidieron dentro de la constitución del concepto de interculturalidad y análisis del mismo? Entonces, pretendemos situar y exponer una definición del concepto de interculturalidad definición de Fonet en relación con el planteamiento de Husserl, encuentro conceptual que será la cúspide de nuestro argumento, teniendo en cuenta la profundidad del llamado a la conciencia, la verdad y la importancia de la subjetividad en torno a la interculturalidad vista desde diversos aspectos.

2.1 Problemática respecto a identidad propia, pensamiento eurocéntrico y desarrollo colonial

En una primera instancia, Dussel empezará realizando un recuento histórico de por qué el contexto donde creció -filosóficamente hablando- y se desarrolló en el mundo relacionado con la construcción de la definición de filosofía en Latinoamérica influyó en su interés por pensar el

asunto de la originalidad o existencia de filosofía en nuestra América. Al respecto, nos expondrá por qué ese mismo contexto resultó siendo un limitante a la hora de plantear una dificultad acerca del filosofar latinoamericano y el interés por el concepto de interculturalidad.

El inicio intelectual de Enrique Dussel se situaba a finales de La Segunda Guerra Mundial, donde él mismo aclara que: “Para nosotros en la Argentina de esa época no había ninguna duda de que éramos parte de la cultura occidental” (p. 123). Como se hacía antes y se hace ahora, los estudios de la filosofía empiezan con una enseñanza basada en los antiguos y el mundo griego, situándolos en los orígenes de la filosofía. En esa medida, el ideal de los filósofos era conocer las obras clásicas de la filosofía occidental y sus respectivos desarrollos contemporáneos. Por esto, cabe destacar que en aquel periodo no había ningún interés por estudiar o conocer sobre una filosofía latinoamericana, ya que el mundo amerindio no tenía la suficiente cabida dentro de los planes en educación existentes en la época. Como lo sostiene Dussel, para él no existía ni siquiera el interés ni un cuestionamiento por una filosofía que parta directamente de este continente.

De manera que, dejando claro cómo influyó el contexto donde este filósofo inició sus fundamentos intelectuales y sus primeros acercamientos con una filosofía, la cual incluía a Latinoamérica dentro de su desarrollo, podremos centrarnos en las primeras dudas o planteamientos que Dussel se haría respecto a un problema cultural, y que tiene que ver con lo siguiente: ¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica? Estos serían algunas de los primeros planteamientos que este autor se hizo respecto a la identidad. La primera preocupación de Dussel era encontrar el *lugar* de América latina en la historia universal, por este motivo su estudio se centró principalmente en la búsqueda histórica de situar aquel lugar.

En un primer momento, el tema principal a estudiar era una *toma de conciencia* que permitiera situar una problemática dentro de la existencia de una posible cultura latinoamericana. Sin embargo, a mediados del siglo XX se sentía una cierta preocupación por investigar más sobre una filosofía y una cultura americana, se buscaba dialogar sobre una problemática que se podría hablar y crear en un contexto diferente a lo que anteriormente era enseñado como complejidad filosófica. Así, nace una corriente de pensamiento y acción donde confluían hechos, cuestionamientos y prácticas que se enfrascaban sobre la preocupación por una realidad latinoamericana y el devenir de su existencia.

Ahora bien, un primer acercamiento con el concepto de interculturalidad nació de un interés por realizar un diagnóstico de los *contenidos* inmersos en las narrativas míticas, es decir, que las diferentes culturas desde su cosmovisión promulgaron la narración de mitos para explicar el origen del universo, los sucesos naturales o diferentes hechos que ellos plasmaban y significaban ya una profundidad filosófica sin precedentes. De ese modo, se intentaba situar una definición de diálogo intercultural que surgía desde una experiencia subjetiva que buscara dar una explicación a los sucesos que ocurrían dentro de las prácticas en relación con el mundo. Para Enrique Dussel, fue como nacieron muchos aspectos filosóficos que serán y siguen siendo desarrollados a lo largo de su vida, y que giran en torno a la preocupación e interés por las cuestiones latinoamericanas.

En suma, Dussel entendió lo que implicaba *situar* un pensamiento filosófico o una reafirmación de la cultura, realizando un rastreo histórico muy minucioso en sus pesquisas. Al respecto, Raúl Fonet- Betancourt (2004) considera que: “la obsesión era no dejar siglo alguno sin integrar en una visión tal de la historia mundial que nos permitiera poder entender el <<origen>>, el <<desarrollo>> y el <<contenido>> de la cultura latinoamericana” (p. 129). Aquí, y como el autor lo

argumenta, comenzó a producirse una fractura, es decir que, en la exigencia existencial, aquel desafío de la filosofía empezó por hablar o buscar una identidad cultural.

2.2 Categorías: centro y periferia frente al problema de “la liberación”

Llegados a este punto, nos ubicaremos en el inicio de la década de 1970, en esta época cabe subrayar el surgimiento de una ciencia social crítica latinoamericana y las teorías que sobresalen, es el caso del filósofo Lituano Emanuel Lévinas con su obra *Totalidad e Infinito* (1977) y el surgimiento de movimientos populares y estudiantiles en mayo de 1968, los cuales están presentes en la vida y obra de Raúl Fonet-Betancourt. Con todos estos sucesos, se produjo en el campo del filosofar una ruptura histórica, pues lo que anteriormente había sido entendido como mundo colonial, se desplaza hacia pasaba categorías de *centro y periferia*, es decir, que nace un horizonte categorial desde una economía crítica cuya principal exigencia era la definición de cultura, pero dentro de la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos, los mismos integraban la cultura dentro de un determinado aspecto categorial.

En razón de lo anterior, empieza la dominación de unas culturas sobre otras. Dussel, (2005) lo describe así:

Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto “substancialista” de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no solo como <<diálogo>> o <<choque>> intercultural, sino más estrictamente como *dominación y explotación* de una sobre otras) (p. 5).

En un sentido estructural, emerge una creación implícita en cada sujeto y comunidad, dado que, es en torno a una economía *crítica* que se exige la incorporación de las clases sociales al momento de crear una o varias definiciones de cultura, es decir, que desde el sujeto y a partir de él se hace cultura, no solamente social, sino económica. Con esta producción también aparecen algunas definiciones y categorías de sujeto que delimitan y renombran al mismo, reafirmando una cuestión conceptual que permite identificar un concepto diferente de cultura para interpretar tanto las falencias y fracturas internas de la misma, como también, comprende que esas mismas fracturas intervengan y afecten la relación interna y entre diferentes culturas existentes. Aquí, argüimos cómo desde un punto de vista histórico, aquellas creaciones categoriales reflejan una separación, dominación y explotación de unas culturas sobre otras. A esto se suma el complejo de inferioridad que la misma cultura latinoamericana se encargó de afirmar en su propia creación de cultura.

Años después, para la fecha de 1983, el filósofo Enrique Dussel concebía la filosofía latinoamericana como una *filosofía de la liberación*, la cual se cifraba en un condicionamiento cultural, o sea, que cada afección dentro de las culturas se trataba internamente. Para estas fechas, el diálogo intercultural abría sus puertas al mundo de la interpretación, donde se tomaba distancia crítica sobre los sesgos coloniales. En ese mismo momento, se motivó la creación de dialogar sobre el tema, y así en 1974 se realizó un *diálogo intercontinental* donde participaron pensadores de lugares como África, Asia y América latina. Ellos se sentaron a debatir un nuevo panorama de las grandes culturas de la humanidad y la importancia de estas para el denominado *sistema-mundo*.

Dichos encuentros y otros sucesos afectaron directamente la creación de una nueva visión en la definición de cultura, razón por la que se empezó a plantear y pensar un concepto de *diálogo* ya

no como una simple construcción de vínculos entre culturas y sus modos de ser, sino, como un concepto importante que valía la pena ser analizado y debatido. Desde 1983 ya se abría la discusión sobre un diálogo *simétrico* en donde la dominación, explotación y aniquilamiento de las culturas ancestrales era el pan de cada día, pues la existencia de unas culturas dominantes creaba un régimen dialéctico fundamentado en jerarquías disciplinares, además de la superposición vertical que sustentaba una cultura *imperial* sobre otras culturas *periféricas*; asimetrías se hacían y se han hecho evidentes en el plano de las discusiones a nivel mundial.

Por consiguiente, analizando dicha problemática y creando un estado de conciencia e interpretación desde la filosofía de la liberación, es como se da paso a la propuesta de una crítica filosófica de la cultura que se manifieste mediante su pensamiento y acción, agenciando una nueva era de pensamientos, argumentos y problemáticas renovadas y diferentes de los anteriormente planteados, una nueva voz que empezara por fortalecer los intereses de los oprimidos.

Globalmente, se empiezan a consolidar las bases para formar la denominada *liberación de la cultura popular* emergida desde las culturas oprimidas que se convertirían en el punto de partida para establecer un verdadero diálogo intercultural. De acuerdo con lo anterior, la parte invisibilizada por el sistema-mundo y sus condiciones de pobreza y opresión se convierten paulatinamente en ejes de acción y lucha, en una potencia que quiere y busca trazar un mejor futuro por una vía diferente a la conseguida con sangre y fuego.

En ese orden de ideas, podemos ver que desde dichas épocas ya había pronunciamientos y desacuerdos que buscaban generar un cambio y una interpretación, elementos que realzaban su importancia y fortalecían constantemente el concepto de interculturalidad y la gama de aportes

que contribuyen tanto al pensamiento filosófico, como a muchos campos de estudio cultural.

2.3 El populismo desde el punto de vista de Enrique Dussel.

Luego de todo lo expuesto, Dussel va a centrar su pensamiento para tratar de aclarar la definición de *pueblo* y *popular*, encontrando algunas diferenciaciones insertadas en el *populismo*. Él define como *populista* a la inclusión en la *cultura nacional* por parte de la cultura burguesa u oligárquica hacia la cultura del proletariado. No obstante, lo *popular* refiere a todo un sector social de una nación que ha sido brutalmente explotado u oprimido.

Asimismo, se podía ver y analizar cómo unas culturas degradaban a otras, pues los oprimidos eran despreciados hasta el punto de pormenorizar su folclor, sus creencias, músicas, comidas, vestimentas, prácticas rituales y organizaciones sociales, políticas etc.

En efecto, empieza a demarcarse una visión substancialista de la cultura latinoamericana, la cual pensaba de forma crítica en todas estas problemáticas que afectaban directamente su transcurso, lugar y presencia cultural en el mundo, donde se ejecutaba un análisis interno que crecía gracias a la misma revolución cultural. Así, en un artículo publicado por Dussel en 1984 titulado: *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación:(cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)* se analizan algunas posiciones debatidas en los años 60's y 70's del pasado siglo, donde se reconstruye la importancia de superar los límites productivistas dentro de la historia cultural latinoamericana en el marco de la historia mundial.

Al respecto, emergen análisis sobre los diferentes momentos de la ruptura cultural donde existía una clara categorización social de las clases sociales, definiendo que papel jugaba cada una de ellas en esa conformación de *sociedad*. Era evidente que con toda esta categorización y

separación de cada cultura se formaba una lucha epistemológica y crítica en torno a las ciencias sociales, las mismas que empezaban a ser renombradas en América latina y el Sur Global.

Por último, podemos objetar que en el último cuarto del siglo XX ya se hablaba de la constitución de un “sujeto histórico” de la cultura revolucionaria: el pueblo constituía así un bloque social de las culturas oprimidas, creando una conciencia subjetiva que dará paso a una búsqueda urgente de su identidad, así como la posibilidad de darse un lugar en el mundo y con ello, la construcción de un sentido de interpretación que enlaza su exterioridad con los modos de representación cultural autónomos; todo este acervo se manifestó desde una transfiguración histórica y por supuesto revolucionaria.

2.4 Posmodernidad occidental frente a la diversidad cultural Latinoamericana

Es así como vamos dilucidando algunos de los momentos presentes en el abordaje filosófico que se hace de América Latina, para así ofrecer una interpretación contundente de su incidencia, pues acudimos a un proceso gradual donde figura una obsesión por pretender *situar* a Latinoamérica en la historia mundial, hasta poner en cuestión la visión estándar, guiada por una concepción hegeliana donde solo la cultura europea se legitimaba como la constructora de ideas filosóficas. Esta posición de entrada nos excluía, ya que al ser eurocéntrica cimentaba una distorsión de la razón, de la historia y de la verdad para nuestros pueblos milenarios.

De bruce a lo anterior, es menester destacar que las mismas hipótesis que habían permitido negar la existencia de la cultura latinoamericana, les permitirían crear una nueva visión crítica de las culturas periféricas, e incluso de la nación europea. Es a partir de la problemática *postmoderna* planteada sobre la naturaleza de la modernidad y diferenciada de la concepción eurocéntrica, dado que la definición de ésta (postmodernidad) partía de ver la posición de

América Latina desde la historia mundial que, a su vez, buscaba ese origen desde los estudios de culturas exteriores a las de América y los efectos que causaron en las transiciones culturales durante el fenómeno de la colonización. Esta nueva posición de estudios lleva a otra concepción de postmodernidad, dado que no se estudia la historia desde el centro, sino desde la periferia. Por esta razón, se construyó y analizó la cuestión de situar a América Latina desde una perspectiva exterior, desde una perspectiva mundial no provinciana, marcando una distancia epistémica de las corrientes de pensamiento europeas y sus respectivas postulaciones.

Al respecto, Enrique Dussel se enfoca en vislumbrar el horizonte problemático que se argumentaba alrededor del tema de la cultura, puesto que no se trataba ya de *localizar* a América latina, sino de *situ*ar a todas las culturas que reclamaban su lugar y que se enfrentaban en todos los niveles y ritmos de la vida cotidiana (comunicación, educación, investigación, política etc.). En cuanto a la modernidad, se expone que la primera obra literaria moderna en Europa fue *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes Saavedra (1606), escrita en lengua castellana. Otro dato de vital importancia, es sobre la primera moneda mundial, se trató de la moneda de plata de México y el Perú, constituyendo y simbolizando una muestra de modernidad mercantil, pre-burguesa y humanista que da inicio a la expansión europea.

Mientras tanto, América latina fue un proyecto que hizo parte de la formación de modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal sino periférico, proveniente de un sistema capitalista moderno respecto a lo que estaba sucediendo. Así fue como inició una crítica a la posición ingenua que define a las culturas dentro de un diálogo como una posibilidad simétrica multicultural. La cultura occidental, de claros fundamentos hegemónicos, situaba a todas las culturas como primitivas, premodernas, subdesarrolladas.

Políticamente hablando, aquella transformación supondría que aquellos en establecer el diálogo aceptan un estado liberal multicultural, es decir, que se rigen por esa misma estructura que estará permeada por la cultura occidental, restringiendo directamente la posibilidad de sobrevivencia de las demás culturas. En otros términos, se puede decir que aquel diálogo multicultural se convertiría en una política cultural agresiva, coordinada mediante la supresión de todo diálogo y la imposición por la fuerza a cargo de represión militar propiciada por el poder occidental.

En síntesis, Dussel termina este apartado con una serie de cuestionamientos que dejan abierta la problemática sobre la definición de cultura, a saber: ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural en una cierta visión ingenua de las simetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

2.5 El diálogo intercultural “transmoderno” y la emancipación de las culturas post coloniales

Siguiendo los planteamientos de Dussel, menciona como la última etapa que permitirá desplegar una problemática amplia y crítica que nos guiará hacia ciertas claves para interpretar desde otro punto de vista los embates de la cultura en la década de los años sesenta, revisando la manera cómo era considerada en esa época. El autor en cuestión nos ofrece una cavilación del concepto de *transmodernidad*, el cual será entendido como la superación del concepto de *postmodernidad*, significando el momento final de la modernidad.

Ahora bien, se plantea que la modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía mundial de Europa, en otras palabras, cumple la función de *centro* de mercado con respecto a las restantes culturas. Empero, Dussel plantea que aquellos fenómenos son coetáneos, pero con eso no explican la centralidad del mercado mundial, pues advierte que hasta las fechas de 1789 era China y la región Indostánica quien lideraba el mercado mundial, reflejando la imposibilidad de Europa para igualarla. Por tanto, ‘el viejo continente’ comenzó siendo el *centro* del mercado mundial, pero luego de la revolución industrial lo queda en evidencia que Europa solo tuvo dos siglos figurando como centro.

Por otro lado, las culturas como la japonesa, coreana, vietnamita, indostánica, islámica y bizantino-rusa, son culturas que han sido en parte colonizadas e incluidas en la totalidad como negadas, y que en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, despreciadas, negadas, ignoradas más que aniquiladas. De igual manera, -y sacando lo positivo de esa negación- Dussel argumenta que, de esa exterioridad negada, la alteridad se mantuvo latente. Esto indica los sesgos de una riqueza cultural insospechada, puesto que estas culturas negadas no estuvieron muertas, siempre estuvieron ahí esperando a ser escuchadas e interpretadas, pugnando por su reivindicación y buscando caminos nuevos para su bienestar y porvenir.

Para cerrar este punto, queda decir que estas culturas por no ser modernas tampoco pueden ser *posmodernas*, antes bien, son premodernas, o sea, más antiguas que la modernidad y más próximas a un proceso de *transmodernidad*, lo cual indica que sus mutaciones serán otra cosa muy distinta a sus propias raíces. En suma, este concepto de transmodernidad sugiere una radical novedad, tomado como la irrupción, metafóricamente ‘desde la nada’ en lo que podemos

nombran con lo siempre distinto: culturas universales en proceso de desarrollo que aúnan fuerzas para afrontar los desafíos de la modernidad. Estas culturas responden desde *otro lugar*, de sus propias experticias culturales, capaces de responder con soluciones absolutamente imposibles para la cultura moderna.

En fin, estas mismas culturas pueden asumir los momentos positivos de la modernidad, evaluando estos con criterios distintos, desde un foco diferente y crítico, redefinido en lugares de enunciación permeados por sus narrativas milenarias. Todos estos vínculos darán fruto a un auténtico diálogo intercultural. Por eso Dussel sostiene que el diálogo intercultural debe ser *transversal*, logrando partir de otro lugar al interpuesto por el mero diálogo entre los sobresalientes del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de una simetría inexistente entre las culturas.

2.6 Observaciones de los filósofos latinoamericanos sobre la praxis de la Interculturalidad

Enrique Dussel argumenta que Fonet- Betancourt se centra en la evolución respecto a la exigencia de la filosofía en Amerindia, específicamente en las altas culturas de *Abya Yala* antes de la invasión de los europeos. Este debate puede dar peso a la interpretación del concepto de filosofía si se comprende como:

el intento de organizar discursos reflexivos que permiten una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente *diversos criterios organizacionales* según un orden racional en el discurso, que pueden tener desarrollos propios en cada cultura (Fonet, 2004, pp. 156-157).

Dussel reconoce que, en el acercamiento a las teorías relacionadas con la existencia de una filosofía latinoamericana, tenía una postura que aun sostenía una visión eurocéntrica de la filosofía., por tal motivo, el filósofo en cuestión responde a los cuatro puntos centrales del argumento crítico:

- 1- Afirma que para él todo pensamiento que se llame filosófico es un pensamiento abstracto, o sea, que se puede aceptar mediante textos filosóficos, textos taoístas, escritos griegos...
- 2- Acepta que la sabiduría se exprese por medio de metáforas y mitos, pero a pesar de que la filosofía parte en muchas ocasiones de relatos míticos para dar cuenta de su sentido, se debe distinguir del relato mítico, a saber, de la expresión conceptual reflexivo-abstracta de la filosofía.
- 3- Se puede extender el concepto de filosofía a toda expresión simbólica propia de la sabiduría de diversas comunidades, determinando no solo una concepción intercultural de la filosofía, sino una extensión excesiva de dicho concepto.
- 4- Sostiene que solo se ve la *periferia* latinoamericana como un todo, pero no se advierten muchos otros puntos periféricos en el continente cultural, es decir, que solo se observa la negatividad *ad extra* pero no *ad intra*, por tal motivo, no se tiene en cuenta los diversos rostros.

Dussel tiene una concepción acerca del papel de filosofía de la liberación, afirmando que esta determina a la filosofía intercultural. De ahí plantea los fundamentos sobre una responsabilidad que recae sobre los críticos de cada cultura, incluyendo las víctimas de las mismas, trabajando la problemática desde los problemas internos.

Finalmente, el concepto que expone de *trans-modernidad*, supone así la categoría de víctima, de exterioridad, refiriéndose a la exclusión cultural de las víctimas de la modernidad. Después de todo lo anterior, la interculturalidad se tomaría apologética, folklórica o populista, al no considerar la negatividad como punto de partida.

2.6.1 Arturo Roig

La presencia del filósofo argentino Arturo Roig dentro del texto de Raúl Fonet, revista la incidencia de la lucha por un pensamiento latinoamericano que rompa incluso con la herencia occidental. Planteando las dificultades que se contrastan realmente con esta propuesta, siendo casi imposible mirar un quehacer filosófico latinoamericano fijado plenamente en lo intercultural que, sin embargo, no sostiene la idea según la cual se ha pensado Latinoamérica a espaldas de su riqueza cultural, es decir, de modo heterogéneo.

Sin embargo, por su devenir histórico y la herencia de la filosofía griega como centro entre las culturas, lo que se percibe es un padecimiento que el mismo Roig critica con todo rigor, pues al hablar de la filosofía occidental y sus definiciones de la misma se traza un límite de exclusión, asimismo, se torna rígida cuando ejerce una posición agreste, a saber, como la única capaz de dar dictamen de lo que se puede producir, de lo que es significativo para la misma, tal y como la definió el filósofo alemán Martin Heidegger en su libro *¿Qué es la filosofía?* (1956) donde cataloga la filosofía como única en su esencia, colocando a la Antigua Grecia como la cuna de la sabiduría en todo su esplendor, afirmando que es el único y genuino sistema filosófico. Este tipo de sentencias ponen de relieve una realidad de la filosofía rígida y errada en ese presupuesto, ya que se está colocando una cultura por encima de las otras, esto significa que no es sólo el anunciarse como centro, sino que en el fondo subyace una exclusión cultural y geográfica como

resultado de interpretar la proveniencia de la filosofía y su historia, por ejemplo, cuando se dictamina de manera imperialista la atribución de la filosofía explicada por “expertos” sobre “ignorantes”, cuestión que se ha repetido a lo largo de toda la historia de la misma.

Producir una filosofía en estas categorías ha estado latente en la filosofía latinoamericana como un problema que se manifiesta en el cómo *ideologizan* dichas afirmaciones, es decir, cómo recobra más fuerza un tipo de exclusión de los pueblos donde la universalidad de un concepto de humanidad puede ser una venda, porque al declarar a una cultura como centro, directamente se margina por parte del imperio de la razón que administra el saber. En consecuencia, la filosofía termina justificando doctrinas que incluso se defienden desde una posición apática, exagerada y sobrevalorada. Un claro ejemplo, es como se sigue rindiendo culto a esa rigidez filosófica en el pensamiento que se encuentra en los filósofos del Siglo XVIII como lo son Juan Inés de la cruz y Antonio de León Pinelo.

Otro caso que complementa la idea del centro cultural y hegemónico como una disputa geográfica de superioridad es el siguiente: “Si Hegel afirmaba que Francia, Alemania e Inglaterra constituían una especie de meollo de la occidentalidad, aclarando que no era una casualidad que Alemania fuera enunciada en el centro entre las tres” (Fornet, 2004, p. 162). El intento por encontrar un punto de fuga a estas denominaciones y pasar a entender una filosofía latinoamericana, suponía en principio un renombramiento relacionado con la filosofía que no esté delimitada en ningún sentido, y eso implicaba dejar de lado una *filosofía de la cultura*.

Para Roig, el anterior enunciado indica que la filosofía no debe estar sujeta a cualquier cultura por antonomasia, tampoco tiene que colocar a las culturas en una denominación de extremos de dominio, con derecho a designar o dictar sobre las otras culturas, mucho menos de ordenar bajo

una positividad o negatividad donde la (filosofía) se pondría como centro y desde la cual se mirara por la única rejilla: la razón, la misma que desconozca lo *heterogéneo*. A pesar de que ha ocurrido en el pensamiento filosófico, las demás culturas atravesadas por esta forma de universalización tienen un presupuesto eminentemente contextual, y ello sugiere realizar en su entorno una práctica de convivencia dada en sus interrelaciones gestada desde la práctica humana genuina, en la convivencia que rompe con aquel logos rígido de la monocultura, para abrir brechas hacia un logos universal heterogéneo que: “afirma las semejanzas a la vez que hace tolerable las diferencias, a las que, en algunos casos, reconoce como derechos. De esa actitud surge el derecho a la diferencia” (Fornet, 2004, p. 163).

Lo que se pretende al hablar cuando se enuncia una *filosofía latinoamericana* es crear un escenario de pensamiento, acción y respeto por el diálogo, siendo capaz de tomar posición para edificar una cierta antropología filosófica, objetivo que implica, según Roig, encasillarla como se ha declarado anteriormente en una filosofía de la cultura, pues no se estaría reduciendo la gran labor de la filosofía al no estar limitada en ese quehacer latinoamericano, puesto que trata de fijarse en los conocimientos diversos y propios de nuestro continente, en otras palabras, tener siempre presente las diferentes culturas y/o diferencias culturales.

En lo tocante a la *objetivación*, se considera que es anterior a cualquier estudio. Al problema de relaciones culturales e interculturales radica en que no se puede poner a la filosofía bajo parámetros y según modos de objetivación, dado que los filósofos alienados en ese devenir heredado de la filosofía occidental derivan en un pensamiento *vedado* y *alienado*, colocando a la filosofía en el marco de la rigidez que no permite la apertura del logos *heterogéneo*, anclado a la idea universal de humanidad dentro de una dinámica de relaciones *interculturales*.

Si bien, en el núcleo de la filosofía latinoamericana subyace un eco discursivo de carácter comunicativo social, el mismo que aborda la problemática de interculturalidad desde el lenguaje, para Arturo Roig el discurso o pensamiento discursivo en la filosofía latinoamericana no se torna como una voz a-fónica ni en un silencio absoluto, pues según él, tiene un carácter social con pretensiones comunicativas. Discute que el hablar de una filosofía latinoamericana deriva ya una praxis de carácter social con fines comunicacionales que, en términos del discurso, no es solamente un conjunto de palabras, sino, de voces donde el discurso adquiere presencia; en cuanto a las voces como ausencia, la primacía del discurso define a la ausencia o la falta de presencia de la voces: si se habla más ameno, las culturas que tienen su comunicación plenamente oral, serían definidas por el orden discursivo; en cambio, si hay ausencia de esas voces, ahí radica un problema conflictivo que pone en dificultad al hablar de una praxis intercultural. Sin embargo, la misión de la filosofía en términos de su diálogo con las culturas debería:

Decir ahora que aquellas <<voces>> tienen una contextura conceptual, pero también simbólica. De ahí la importancia que le hemos dado a la construcción (o tal vez reconstrucción) de una simbólica latinoamericana, por lo mismo que los símbolos son formas de expresión que pertenecen así, como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere, en absoluto, distanciarse del acto comunicativo que pretende no renunciar a un grado de performatividad (Fornet, 2004, p. 164).

Es posible ver en esta postura que la filosofía en términos de diálogo se estaría forjando en aras de propiciar condiciones humanas más sensibles, donde se da apertura a un horizonte fundamental en la relación filosofía-culturas, dando el lugar al otro-diferente. Aquí, lo comunicativo resulta de la sonoridad de los dos hablantes, donde la filosofía se nutre de germen

simbólico que cada cultura posee. Entonces, no se trata de caer en otra forma sistemática de ver la filosofía, antes bien, se trata de romper con esa rigidez optando por esta nueva “vía de expresión que excede el concepto” (Fornet, 2004, p. 165).

Según Roig, el hecho de apostar por una filosofía de América Latina y El Caribe como expresión sensible, ha propiciado una metodología con base en *filosofemas*, es decir, proposiciones filosóficas inmersas en el discurso consolidado por la tradición occidental. Sin embargo, la idea del autor en cuestión no es reemplazar métodos por otros, sino, poder brindar la posibilidad de que otros conocimientos y saberes culturales puedan agenciar sus propias ideas extrapolando el propio concepto. En otras palabras, poder filosofar sin categorías que condicionan el pensamiento, permite a las culturas ampliar sus proyecciones teórico-prácticas como elementos de discusión importantes para su misma constitución.

En 1977 se presenta *América en sus ideas* una reunión convocada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación (UNESCO) encuentro que permite implementar diversos estilos literarios expresivos, y donde se considera a la filosofía como una herramienta primordial para el saber/conocimiento situado. Esta herramienta refiere a los diversos modos de pensamiento, expresados en las modalidades y estructuras que refleja un modo u estilo de trabajo, el cual tiene que estar en manos de los aportes y problemáticas que van surgiendo. Es una obra en construcción y abierta a consideraciones, donde algunos filósofos latinoamericanos han hecho destacables aportes, que incluye pensar a Latinoamérica y sus problemáticas socio-culturales más urgentes. En este campo de investigación resuenan teóricos como el mismo Arturo Ardao, Leopoldo Zea, Abelardo Villegas Roberto Fernández, Retamar y José Arturo Portuondo, entre muchos otros, quienes han sido los *pioneros* en reflexionar acerca de una filosofía discursiva pensando *en, para y desde* las culturas.

En razón de lo anterior, significa que siempre hubo un diálogo con la historia, tarea que siempre fue primordial, aunque como dice Roig, algunos filósofos no lo creían pertinente. Estos aportes se han tenido en cuenta por personajes como “Alejandra Ciriza y Horacio Cerutti (que) son quienes forjan nuevas alternativas nutriéndose cualitativamente y en [...] diálogo con las primeras lecturas de *La ideología alemana* de los años 1972 y 1973” (Fornet, 2004, p. 165).

Aquellos estudios fundan para Roig la crítica del concepto, en ese orden, la crítica de la filosofía latinoamericana en su alejamiento de la filosofía académica, vincula un espacio en el pensamiento crítico, dado que se está poniendo en tensión la rígida forma filosófica sistemática, tensión conlleva a considerar las culturas autóctonas y sus diversas organizaciones contextuales, manifestaciones simbólicas y por supuesto lingüísticas. Dichos elementos complementan la idea del diálogo de la filosofía con la historia de las ideas.

No obstante, Roig también reconoce un problema respecto a la imposición de las lenguas, debido a que hay sectores sociales que predominan y terminan ignorando las múltiples voces, por eso es que ocurren los silencios, donde la aparente no participación de las culturas se convierte automáticamente en un arma de dominio basada en el desinterés y la ignorancia y, por ende, las *invisibiliza*.

Por otro lado, el concepto de *Kairós* en Roig (1992), trasluce el *momento* de la crítica en Raúl Fornet, pues no niega que responde a un *hecho real*, sin embargo, la problemática no solo gira en torno a las manifestaciones culturales que pugnan por sus derechos, sino, que también existen otros fenómenos que considera importante analizarlos, por ejemplo: el problema del exilio en Latinoamérica, un padecimiento que recrudece la negación, es decir, un rechazo por parte de los

mismos latinoamericanos con ínfulas de *uropeos*, como el caso de la *Argentina atlántica* cuya complejidad se mueve por la inmigración en los años 1880 hasta 1914 aproximadamente. Esta ideología fue uno de los factores de exclusión de las culturas mestizo-indígenas.

Si bien, Roig manifiesta las dificultades internas de la historia de nuestro continente, también trae a cuento cómo algunas de las aportaciones que considera fundamentales a la hora de hablar de *interculturalidad*, no pueden dejarse de lado los esfuerzos por materializar las bases de la filosofía latinoamericana desde nuestro continente, como ocurrió con la producción literaria en Ecuador en el año 1987, cuando se publicó la obra *Historia de las literaturas ecuatorianas*, donde se aborda la realidad nacional desde una narrativa que se trabaja como crítica hacia lengua dominante, en este caso el castellano, en contraste con las lenguas indígenas, donde se denuncia la exclusión lingüística y promoviendo a su vez un llamado de conciencia hacia un pluralismo cultural en Latinoamérica, cuyo fin sea el *reconocimiento* con base en la participación activa entre hablantes que siguen fortaleciendo su lengua materna y tejiendo nodos interculturales.

Otro aspecto a clarificar, radica en tomar el concepto de *mestizaje* que para Roig no debe verse desde perspectivas limitadas, ni mucho menos hablar de una cultura desde sus características biológicas o desde el entrecruzamiento de razas, dado que esto sería cometer una injusticia, pues esta categoría vista en los términos anteriores ya indica una jerarquía creadora de exclusión racial, implementando una división social según los rasgos físicos. Por el contrario, vista desde el asunto plenamente cultural, la categoría de *mestizo* como *mestizaje cultural*, “fenómeno primariamente cultural” (Fornet, 2004, p.167) se dimensiona un nuevo cariz que promulga el mestizaje cultural. De ese modo, la categoría entra en una nueva definición y apela directamente a lo socio-cultural y, por ende, en la *totalidad cultural*.

Lo anteriormente expuesto, indica que su redefinición busca exponer la idea de un *universo mestizo* en constante cambio por parte de las culturas que, por el fenómeno de la *globalización*, no van a dejar de serlo, incluso en la misma Argentina con el mito (¿o prejuicio?) de que son o se creen europeos, debido a la descendencia occidental que predomina en el territorio albiceleste.

La problemática alrededor de la cuestión identitaria se basa en la distinción entre lo que cada cultura cree ser y lo que otros reciben de esas culturas, señalando que han de *ser*, incluyendo también la historia de las clases sociales, es decir, que cada sector y cada cultura se identifica con una determinada categoría, verbigracia, cuando se escucha decir *soy* indígena, negro, mestizo, campesino, criollo, etc. La categoría mestiza vista desde los rasgos físicos, en comparación con alguien que se cree mestizo y alguien que se cree europeo en su plena auto denominación, en algunos casos no podríamos hacer directamente la distinción si ambos no tienen diferencias de color de piel, o sea, si ambos son blancos, inclusive si ambos tienen la piel plenamente blanca. Sobre dicha cuestión, nos dice Roig (como se citó en Fonet, 2004) lo siguiente: “en Europa hay <<blancos>> totalmente <<desteñidos>> y hay <<blancos>> que son <<oscuros>>” (p. 168).

No solo existe una ideología en la parte étnica, pues también se reproduce en el sector productivo. Por ejemplo, en México ha reinado la idea del mestizaje, sin embargo, fijarse plenamente en las categorías como *blanco* y designarle una característica de lo que debe ser cuando alguien se identifica como tal, para Roig son estas mismas categorías las que cambian, porque las variación y característica de color son igualmente variables.

Así, se entiende de antemano que las categorías como el *mestizaje* en sentido cultural, no apelan limitadamente a una sola clasificación por rasgos físicos, ni mucho menos a una ideología, debido a que también incluye en muchos sentidos la preminencia de un indigenismo anti

indigenismo que reafirma la idea de ser *mestizo*. Esta es una ideología que se ha propagado en Latinoamérica al igual que la ideología del *ser europeo*. Según Roig, el señalamiento en la denominación de la categoría de mestizo en un sentido delimitado, o visto desde el ámbito ideológico, sí cumple los criterios aplicados como exclusión y marginación racial. Frente a este conflicto, responde que no todos los filósofos se han movido en ese ámbito sobre la filosofía latinoamericana en general, porque una de las categorías criticadas por el filósofo Raúl Fornet ha sido precisamente la generalización de tal concepto (mestizaje), pues una cuestión es ver el concepto desde la parte de la *ideología mestiza* y otra desde la *naturaleza de mestizo* que refiere directamente al *mestizaje cultural* del cual no escapa la cultura, debido al mantenimiento inexorable de sus rasgos europeos.

Siguiendo el hilo conductor del tema, se acapara seguidamente el concepto de *etnicidad*. Según la definición de Raúl Fornet la interculturalidad debe enfocarse dentro de un diálogo de filosofías tales como: la filosofía blanca, la filosofía indígena, la filosofía negra-americana. Donde es claro que la filosofía blanca o mestiza es considerada occidental y las otras son americanas. Tales categorías son para Roig *categorías culturales*, debido a su expresión y distinción entre ellas; con eso está completamente de acuerdo al aceptar la consideración de que no se puede pensar en una sola filosofía universal.

Sin embargo, el análisis de la categoría *cultura* vista desde la pugna cultural como realidad latente, presenta dificultades al hablar de interculturalidad, pues se presentan algunos casos al respecto: hay culturas divididas internamente en cuanto a su estatus social, y se representan como: cultura blanca, negra, indígena etc., porque hay blancos ricos y blancos pobres enfrentados entre sí, de igual forma, indígenas que pueden estar entre los niveles altos en la sociedad económica, de lo cual surge una dificultad, y es que se tendría que hablar de una

filosofía liberadora en caso de que se hable de *filosofía blanca* o de una cultura negra, donde haya burguesía negra en un contexto de pobreza.

Problemáticas como estas deben tenerse presentes siempre, ya que, si se llega a hablar del término filosofía, e incluso afirmar que este concepto es alcanzado entre una tensión de clases, quiere decir que el concepto puede estar inmersa en el problema de explotadores y explotados en un ámbito socio-económico. De ahí que no se puede hablar de una idea unívoca de *cultura* en todos los sentidos, sin tratar principalmente los obstáculos internos de cualquier índole.

Por otro lado, se considera difícil el diálogo intercultural directamente pensado desde las bases de alto desarrollo académico propio, ya sea de carácter occidental o anti-occidental, con una filosofía de Latinoamérica de férrea proyección popular. Una de las opciones más viables para ver esta problemática desde otro punto de vista es mirar las tres filosofías (blanca-mestiza, indígena y negra,) como *concepciones del mundo*, esto indica para la interculturalidad no estar al margen de una simple buena voluntad. Tales cuestiones que pretenden llevar la idea de interculturalidad a una praxis que “somete el clásico rigor académico al rigor de la realidad” (Fornet, 2004, p. 173), así, con estos miramientos se puede empezara gestar cierta *revolución categorial* donde la filosofía tendría un nuevo avance y un nuevo desenvolvimiento de carácter liberador.

En concreto, sabemos que los términos o conceptos usados vienen mayoritariamente desde occidente, por eso se expone a través de un término designado como *étnico*. Para Roig, entendiendo claramente la significación etimológica de Joan Corominas en su Diccionario Etimológico (Fornet, 2004) nos señala que *étnico* proviene del griego *ethnikos* que significa lo concerniente a las naciones, además deriva de *ethos*, toda vez que se entiende como *raza, nación,*

tribu. Así, la filosofía en tanto *etnofilosofía* puede ser comprendida muy bien, y así lo hemos entendido, como “filosofía de las naciones” (p.174).

De acuerdo con lo anterior, una de las problemáticas semánticas que se presentan sobre el significado que se otorga al concepto derivado del colonialismo y como este es reducido únicamente a la de *tribu* hasta *tribu salvaje*: por un lado, se encuentra que la palabra *tribu* sólo es vista desde el ámbito antropológico, donde se sustrae y se usa desde una esfera histórica, sin embargo, ya en el siglo XIX, el término como tal toma otra significación que no precisamente es reductible a la primera denominación, es decir, que la palabra *etnia* hace referencia incluso a las “etnias que integran los actuales países europeos” (Fornet, 2004, p. 174).

Este concepto, visto desde una comprensión histórica y no antropológica (racial) es acoplado por la filosofía latinoamericana, toda vez que refiere a una cultura de conciencia colectiva con sus diversas variantes que los caracterizan, a saber: lenguas autóctonas, ritos y prácticas ancestrales, cosmovisión, etc. Son estos rasgos *étnicos* los que llegan a ser entendidos como rasgos de *supranacionalidad* en cualquier cultura donde se presenten.

Al respecto, Arturo Roig considera que uno de los elementos más fructíferos que surgen de la crítica semántica, es el encargado de la significación en los términos filosóficos para cada cultura, pues en esa medida surge la dinámica de referir nuevos enfoques de pensamiento que ayudan a impulsar diversos modos de pensar *en contexto*, coadyuvando en el desarrollo de un conocimiento que se recrea de acuerdo con el fin de reflexionar sobre lo teórico-práctico.

Para clausurar este apartado, queda por aclarar que la pretensión de la filosofía en términos objetivos ha tenido en cuenta las problemáticas del reduccionismo, en tanto se considera al lenguaje como el objeto que establece una verdad. En este sentido, la reflexión filosófica no

puede deshacerse de ese presupuesto históricamente heredado, sin embargo, exige ver las categorías con lupa crítica para cavilar sobre un pensamiento desde un lugar común de enunciación, donde se ha habla a cada instante de un permanente *recomienzo del filosofar*. Entonces, la misma producción intelectual no se vea reducida a lo textual, y tampoco culmina excesivamente en lo teórico. Este recomienzo tiene una nueva definición en la que estipula como la irrupción de la oralidad y la escritura del universo discursivo. De ahí que se puede hablar del diálogo entre producciones de las culturas en sentido literario-filosófica, en contraste con la filosofía occidental que se cuestiona cuál es la posición y dónde se puede dialogar sin priorizar la legitimidad, sobre todo al momento de hablar de un pensamiento metafísico como el de occidente, es decir, con claras intenciones de ubicarse más allá del discurso opresor donde se trata de evidenciar cuál es la concepción que se le da y cómo se mira lo que se narra desde las culturas.

2.6.2 Repuesta de Luis Villoro

Su réplica está basada desde criterios éticos de las culturas, donde se establecen unas pautas o fundamentos en los que se sostiene que:

Una cultura es en tanto más valiosa en la medida en que sea más autónoma y auténtica, sea eficaz y otorgue sentido a sus realizaciones. Notemos que estos principios de evaluación establecen el ámbito de una ética de las culturas (Fornet, 2004, p. 185).

Villoro arguye que la ética hace referencia a un modo de encubrimiento de la multiplicidad de culturas dentro del marco intercultural. Sin embargo, reconoce que ver las culturas desde estos principios frente a la posición de *interculturalidad* incluye la interpretación que propone Raúl

Fornet, pues, según Villoro no se matiza la *valoración* porque se trata de comprender las culturas a partir de sí mismas. En ese orden de ideas, se entiende claramente la suspensión de los juicios de valor, pero paradójicamente, al suspenderse: “la epojé de los juicios de valor, es una condición de una valoración” (Fornet, 2004, pp. 185-186).

Todo parece indicar que la condición de suspender el juicio, finalmente viene siendo una condición en el ámbito de la comprensión de las culturas. Entonces, Villoro se ciñe al exponer que, al momento de ingresar al ámbito de la comprensión desde un punto crítico, hay una limitación en la misma comprensión, dado que no hay nada condenable. Para este filósofo mexicano, la ética *está más allá*, es decir, que al hablar en los términos de valoración debe haber un *a priori*, una comprensión, la cual se convierte en un presupuesto para la valoración de esos criterios de los cuales se puede juzgar una cultura. Empero, Fornet (2004) manifiesta que:

No se trata de los valores que, si se realizan, calificarían a una cultura, sino de los criterios que podemos utilizar para juzgar esos valores. Esos criterios son formales.

No nos dicen qué culturas son valiosas y por qué, sino cuáles son las pautas, los puntos de vista para determinar el valor de las culturas (p.186).

Si cada cultura cumple ciertas funciones como la autonomía, autenticidad y eficacia en sus proyectos individuales y comunitarios, cada cultura se conduce hacia unos fines que las caractericen; no se habla de los valores de una cultura, sino de los puntos de vista en que se puede ver una cultura. De tal manera que, cada cultura manifiesta singularidades que son de carácter interno, a saber: su constitución y su forma de desenvolvimiento con otras, su forma de expresión simbólica, de convivencia, valores espirituales, características que en el ámbito de la

convivencia reivindican la pluralidad y la unidad. Así, dichos criterios que realzan la fortaleza de una cultura son formales, ya que “corresponderían a las funciones que cumple una cultura [...] Son, pues, universales, pero son universales por ser formales” (Fornet, 2004, p. 186).

En la ética de las culturas, Villoro reitera que la valoración no se puede dar sin una comprensión previa, dando cuenta de las virtudes y carencias en las que surge la comprensión de una cultura de acuerdo con su singularidad y los modos en que se puede compararla, así como manifestar determinadas preferencias.

Si bien, desde la interculturalidad la crítica de los prejuicios permite acercarse a una *comprensión*, para Villoro (la crítica de los prejuicios) incluye saber sobre las culturas, cuáles con sus ideales y cuestionar sus defectos. Considera que la comprensión de las culturas no debería fijarse de una manera ilimitada, dado que en las mismas no solo puede haber *armonía y belleza*, sino, que pueden ejercer acciones rechazables, puntualmente en culturas *opresivas o inhumanas*.

Es por ello que, dentro de la *ética de las culturas*, se acude a los juicios de valor, donde cada cultura y su constitución singular se fundamenta en lo *admirable, compatible y rechazable*; sin embargo, teniendo en cuenta la crítica de Raúl Fornet sobre el prejuicio de juzgar, por ejemplo, una cultura superior, mejor o más racional que otra es una advertencia que Luis Villoro considera fundamental y certera, pero desde un ética cultural el hecho de poner en paralelo a dos culturas se tienen que tomar algunos criterios, así se puede decir bajo qué criterio una cultura es mejor que otra. Inclusive, se puede poner en tela de juicio aquellas culturas que suelen ser conformes con la razón calculadora, práctica y valorativa, reducidas y limitadas a la razón, igualmente, también se trata de cuestionar y dejar abierto el debate sobre lo que se pretende, porque dentro

del marco intercultural se reflexiona por qué y cuáles miradas se encontrarían las culturas que desde el principio se han manifestado destructoras de valores humanos.

En conclusión, podemos reiterar que dentro de la ética de las culturas propuesta por Luis Villoro se manifiestan ciertas cuestiones tales como: conforme a los criterios de autonomía, autenticidad y eficacia, se puede hablar de las culturas e incluso en la misma comparación, teniendo en claro que puede haber simpatía o rechazo de antemano. Pero algo fundamental es que no puede haber una valoración sin el *a priori*, es decir, sin la comprensión previa para señalar bajo qué criterios podemos referirnos a una cultura; los criterios pueden variar, dado que son múltiples culturas con sus diferentes características internas o externas. De ese modo, las características de cada cultura pueden diferenciarse a partir de la negación en un sentido formal, partiendo del mismo reconocimiento entre ellas desde su constitución y los elementos internos de su contexto que las componen, brindando al mismo tiempo, la posibilidad de su expresión particular.

CAPÍTULO III

LA INTERCULTURALIDAD PENSADA DESDE EL MUNDO DE LA VIDA DE EDMUND HUSSERL

3.1 El rescate de la subjetividad y la relación hombre-mundo

La idea interculturalidad en Raúl Fornet Betancourt, tal y como ha venido siendo expuesta, está pensada bajo un matiz fenomenológico que se relaciona directamente con la concepción del mundo y la humanidad que le otorga el pensamiento del célebre filósofo alemán Edmund Husserl. En una de sus conferencias titulada: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (1991) expone los temas relacionados sobre el rumbo de Europa, la influencia del pensamiento griego en el mundo en tanto cultura espiritual desde la base de la filosofía como fuente que da lugar a teorizar el conocimiento. Asimismo, la racionalización del pensamiento que pretendía la libertad ante la opresión que mueve al positivismo, el cual va dejando desplazada a la misma vida. Según Gómez y Anzola (2013) la perspectiva husserliana se puede empezar a abordar considerando que:

Para él (Husserl), la tradición moderna de Occidente cae en un error al reducir la naturaleza y el conocimiento de ella, únicamente a su dimensión científico-positiva, derivando todo en aspectos meramente físicos, de causas y efectos, medibles y predecibles; y validando solo explicaciones expresadas en formulas, datos o cálculos (p.1).

En efecto, se entiende que la realidad del *Lebenswelt* o *mundo de la vida* no puede ser reducido a los términos científicos que fraccionan la realidad, lo que es admisible o debería ser admisible en su experimentación y producción de leyes pretendidas como *universales*, que sean comprobables

bajo demostración experimental. Si bien, entendemos que para Husserl el mundo es una *representación subjetiva* no puede ser reducible en los términos anteriores, con esto se aclara que la realidad no tiene que verse restringida a la explicación mediada, por ejemplo, por parte de la matemática, o incluso verse meramente afectada a causa de la mecánica de las ciencias naturales, puesto que, también incluye el ámbito orgánico (cuerpos del mundo), o sea, que entra en juego a pensarse un *yo encarnado*, un ser que vive el mundo, tiene experiencia del mismo desde su corporeidad. En este escenario se presenta al *yo cuerpo* como una totalidad, no un yo abstracto que hace uso de su cuerpo mecánicamente, separando el yo constituido en el mundo del cuerpo; al contrario, aquí desaparece la dualidad, dejando que el mundo de la vida encuentre su legitimidad en el *ámbito espiritual*.

De lo anteriormente comentado se extrae que, por *ámbito espiritual* nos referimos a las culturas como la comunidad humana que integra y construye este mundo que se abre a una infinita dimensión de significados. Por ende, se rescata la importancia de la subjetividad, debido a que las culturas se tejen y se constituyen en base de esas subjetividades. Así, la construcción espiritual del mundo, ya sea desde la ciencia y las múltiples culturas, no pueden ser tratadas como un fenómeno separado del espíritu humano. El mundo queda como escenario donde las subjetividades se juegan su existencia, su ser, las culturas que en últimas forman la comunidad humana no son otra cosa que seres ontológicamente mundanos.

Tal apertura al *mundo de la vida*, en términos de una nueva mirada cultural y filosófica, se manifiesta como *algo indeterminado*: de antemano sabemos que tanto el mundo como el ser humano se encuentran en la dinámica del devenir, por esa razón se renuevan mutuamente. Contrario a este paso se ubica la imposibilidad de tratar las definiciones que pretenden un estado estático, prueba de ello es la forma en que la razón positiva de occidente se instaure como única

forma u opción para tratar la verdad.

Así pues, una filosofía intercultural trata de darle el lugar, la voz y la palabra al otro, la subjetividad perteneciente a *x* o *y* cultura, reconocerla capaz de construir su propio sentido en donde se comparte una verdad universal, que en últimas vendría siendo nuestro mundo compartido en común. Si bien, entendemos que para Husserl existe una verdad universal que es el mundo, y este resulta ser el *a priori* del hombre, luego, es el hombre quien lo construye estéticamente. Podríamos afirmar que el hombre es quien da significado simbólico en su desenvolvimiento con el mundo y consigo mismo, en donde este construye su ser con el mundo y con la comunidad humana.

De esto se concluye que, en el encuentro metafóricamente despojado de fronteras y prejuicios del rígido lenguaje, elementos que han justificado la resistencia y la condena de los otros mundos, nos referimos específicamente a algunas culturas cuya construcción de su verdad ha culminado en el fenecer ontológico de otras, mediante el afán interesado de pretender universalizar una sola concepción de humanidad. *El mundo de la vida*, tiene como fundamento a la corporeidad (*yo encarnado*) que se reviste de centro y sigue siendo enriquecido significativamente, es construido y reconstruido con los diversos sentidos que le otorga cada subjetividad dentro de su mismo conjunto: es medio para otros medios.

Como bien se ha hecho visible, hay una resistencia histórica en la filosofía latinoamericana y tiene que ver con la complejidad de la *autoconciencia*, porque precisamente es, como diría Raúl Fornet Betancourt (2004): “esa actitud, en que el ser humano se capacita para” (p. 14), capacitación que aún es carente para la filosofía institucionalizada y racionalizada. El problema de actitud en el mundo y con la otredad, implica el apropiamiento de un estado de conciencia con

el que se persiga reorientar un nuevo rumbo dentro de la condición humana, en este horizonte, el otro y yo construimos el mundo, ya que el otro tiene algo que aportar, tal y como entendemos con Husserl que la verdad absoluta no es posible que venga de un solo hombre, mucho menos de los enaltecidos sabios o filósofos, por el contrario, son o deberían ser los filósofos que están llamados a la compleja tarea de despertar la conciencia humana, precisamente cuando lo humano está en conflicto. Por tanto, lo humano viene siendo nuestras relaciones y en ellas la construcción de nuestro mundo, y quienes le dan sentido a éste son todos y no unos más que otros, de ahí que la existencia y la estructura entendida como *social* de cada cultura, con cada particularidad, es una verdad lo suficientemente valiosa en su existir y construir. Es gracias a esa correlación de carácter indispensable con la que se comienza agenciando una realidad en común.

Pensar en un sendero *otro*, pone a la filosofía latinoamericana en una tensión que sacude tanto al quehacer filosófico, como a la propia razón, y quizá nos obliga a reflexionar sobre: ¿en quién recae la responsabilidad del mundo? se habla aquí de este mundo en común que ofrece a la comunidad humana condiciones de existencia paradójicamente agredidas, como ocurre diariamente con el medio ambiente.

El mundo y el mejoramiento de las condiciones humanas y para todos los seres vivos que abundan en el planeta, es una verdad que nos compete a todos, y es posible ver que, frente a una razón instrumental, el lenguaje y la significación que dan las culturas a la palabra *tierra* simbólicamente hace resistencia a la pretensión de explotación. En ese sentido, la resistencia y la significación entran en oposición con el lenguaje y los fines, refiriendo como fin a todo acto que justifique el desarrollo de la explotación, generando la degradación del mundo, y con ello los efectos secundarios sobre las culturas. En el pretendido diálogo intercultural, la filosofía tiene como tarea entrar en una comprensión profunda del otro, no entender al otro como resistencia en

el lenguaje, sino como cuerpo, como ser. Desde esta perspectiva, la humanidad que vivencia el mundo se encuentra en un estado de convivencia. Romper con estas barreras implica entender que a partir de las significaciones se forja un comportamiento en la relación hombre-mundo y la relación de este con un medio absolutamente comunitario.

CONCLUSIONES

- 1) El interés por los temas que surgen alrededor del concepto de *interculturalidad* exigieron en primer momento investigar sobre la historia más inmediata de este concepto, la cual encontramos en el rastreo que Raúl Fonet-Betancourt realiza en su escrito *Crítica Intercultural a la Filosofía Latinoamérica Actual*. Del mismo modo, se hace una exposición respecto de dónde viene y quiénes lo han abordado he interpretado desde un contexto Latinoamericano, extrapolando sus significados sobre las problemáticas culturales históricas e inmediatas. Todo esto, nos lleva a asumir un reto de teoría y praxis que implica comprender el concepto de interculturalidad ante una realidad compleja en torno a las relaciones humanas.
- 2) El proceso enfocado en la búsqueda de un significado de la interculturalidad, fue tomado principalmente desde las relaciones genuinas que el hombre teje con el mundo, formando urdimbres tales como: hombre-lenguaje; hombre-historia y hombre-cultura. En esa medida, el hombre es devuelto hacia sus experiencias más primitivas en su constante desenvolvimiento con un mundo que le brinda un sentido individual y colectivo. En síntesis, la definición del concepto en términos de las relaciones humanas en un sentido contextual, descentraliza las relaciones humanas materiales, oponiéndoles una invitación al reencuentro con otra realidad y hacia otra idea de mundo posible.
- 3) Existe una realidad heterogénea, interpretada como un intersticio hacia la participación por derecho legítimo de cada cultura a cimentar su propio sentido y, de igual manera, potenciar la construcción de nuevas formas de existencia. Después de todo, concluimos que la praxis intercultural nos invita a ver nuestra realidad cotidiana con otros ojos, dado

que se desnaturaliza cuando marcamos la diferencia con el otro. De ahí que como sujetos latinoamericanos percibamos nuestro continente desde su pasado, para así comprender el presente, desde nuestros contextos, nuestras relaciones con la otredad, con el mundo y con los otros, al tiempo que aprehendemos del entorno como mediador de nuestra convivencia.

4) Si la interculturalidad refiere a las culturas y a las voces acalladas, es fundamental el rescate de la subjetividad. En relación a esto, podemos interpretar el concepto de *subjetividad* como lo entendía Husserl, cuya relevancia en la comunidad humana es debido a que el *yo* encuentra su suelo en la experiencia sensible, desde su cuerpo, mediante ese *yo* mundano, un *yo* que se construye con el mundo y con los otros, el mundo de la vida. Ese *yo* (*ego*) que encarna el mundo mediante el lenguaje y lo construye como ser intencional, de conciencia intencional, es válido ante la alteridad, por ende, sus verdades no exceden el plano de la intersubjetividad. Así, el mundo es mediado por la subjetividad, en ese caso, los límites de significación que las culturas construyen particularmente sobre sus vivencias no pueden ser racionalizadas.

5) En respuesta al título de este trabajo: *filosofía e interculturalidad: una relación necesaria*, se debe aclarar que surge de los aportes que invitan al redescubrimiento de la subjetividad. Dados los elementos hallados del concepto (interculturalidad) puede entenderse cuando nos situamos desde nuestro contexto, donde se ve la realidad no como fenómeno aislado de nuestra conciencia, ya que el mundo visto por la fenomenología de Husserl se nos revela en nuestra vida cotidiana, la significación de éste depende de cómo operamos en él, ya sea desde nuestro lenguaje, nuestras costumbres, las relaciones con los otros y con el mundo mismo, ahí radica la riqueza, y no en la reducción y el

empobrecimiento que se pretende someter a la realidad que nos damos en una espacio temporalidad.

Aunque la ciencia se recrea en este mundo que todos compartimos, esta perspectiva de la realidad no puede ser limitada a conceptos meramente racionales, en este escenario, el ámbito de relaciones humanas recobra un valor universal y la subjetividad entendida como cuerpo, como ser, es el medio de comprensión de otros mundos, de otras significaciones y de otros sentidos que enriquecen la vida. Comprender el intercambio cultural debe superar las barreras conflictivas y desde esta perspectiva se puede asumir la actitud y capacidad para asumir el mundo que nuestros antepasados vivieron y recrear condiciones vivenciales en el presente al que asistimos hoy.

Así, en este marco intercultural respecto a la praxis de la comprensión de las culturas, juega un papel fundamental en el comprender la tarea de un mirar desde dentro del mismo lenguaje. Por eso, la comprensión de la otredad como medio de aprendizaje de nuevos horizontes del mundo supera en un primer momento la instancia conflictiva, y abre pasó a pensar cómo podemos en tanto seres de conciencia, estar capacitados para comprender la condición humana del otro y a emprender el camino del *respeto a la diferencia* hacia lo fundamental.

Un punto integral para la filosofía latinoamericana, es asumir el diálogo en términos cualitativos con la filosofía occidental, teniendo en cuenta el mirar con sospecha las categorías o conceptos, saber distinguirlos ante una realidad fragmentada, con problemas que hasta nuestros días se manifiestan, como es el caso de las ideologías, el racismo y las complejas identidades tergiversadas por la globalización. Estos padecimientos nos permiten revelar ciertas narrativas y problemática acerca de la diferenciación minuciosa con base del *querer ser* y la realidad del *ser siendo*, dificultades a las que se enfrenta una humanidad que refleja la negación de nuestras

culturas y que no es otra cosa que la negación de nuestra misma raíz.

Referencias

Bernheim, C. T. (2012). *América latina: identidad y diversidad cultural. El aporte de las universidades al proceso integracionistas*. Revista Polis. <https://journals.openedition.org/polis/4122>

Betancourt, R. (2004). *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Madrid, España: Trotta.

Dussel, E. (1984). *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación:(cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)*. Universidad Santo Tomas. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/149.1984_espa.pdf

Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. México: Universidad Autónoma de México. <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>

Escobar, A. (2012). *Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso*. Revista de antropología social, 21, 23-62. <https://www.redalyc.org/pdf/838/83824463002.pdf>

Gómez, M y Anzola, M. (2013). *De la fenomenología, la literatura y sus posibilidades formativas*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José De Caldas. Facultad De Ciencias y Educación. Doctorado Interinstitucional En Educación. http://die.udistrital.edu.co/lineas/literatura_y_fenomenologia

Husserl, E. (1991). *La crisis de la humanidad europea y la filosofía. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Ed. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 323-358. <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Husserl%20->

[%20La%20crisis%20de%20la%20Humanidad%20Europea%20y%20la%20filosoia.pdf](#)

Recondo, G. (2003). *Diversidad, Identidad Cultural e Integración en América Latina*. Grupo de estudios e investigaciones sobre las mundializaciones.

<http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=6929&lan=ES>