

**Cuestiones**  
de  
**filosofía**

Revista de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

**Vol. 8 No. 31-2022**  
**Tunja, Boyacá-Colombia**

---

**ISSN 0123-5095**

**E-ISSN 2389-9441**

*Cuestiones de Filosofía es una revista institucional de la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fundada en el año 1998, está dirigida a lectores interesados en reflexiones e investigaciones en el ámbito de la filosofía y sus relaciones con otros campos del saber. Publica artículos de investigación originales, teorizaciones y reflexiones de carácter conceptual que indagán sobre diferentes corrientes de pensamiento en el ámbito de la filosofía y su conexión con otras áreas. Con el objetivo de mejorar la calidad científica y editorial de la revista, los artículos son evaluados en la modalidad de doble ciego. Cuestiones de Filosofía acoge los parámetros que consagran la ley y la Universidad sobre derechos de autor.*



THE *Philosopher's* INDEX



REDIB Red Iberoamericana  
de Investigaciones Científicas



Sherpa Romeo



### **Publicación semestral**

Escuela de Filosofía  
Facultad de Ciencias de la Educación  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia  
Vol. 8. N° 31, julio-diciembre de 2022.

### **Publicación financiada por:**

Vicerrectoría de investigación y extensión  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre  
**Editor**

David Hernando Balbuena  
Iván Darío Muñoz Manrique  
Jhon Lavacude Poblador  
Jorge Alberto Valcárcel Guzmán  
Julián Ramiro Numpaque García  
**Asistentes Editoriales**

Jorge Alberto Valcárcel Guzmán  
**Fotografía**

**Editorial Jotamar S.A.S.**  
editorialjotamar@yahoo.com  
**Diseño**

### **Suscripción, adquisición y canje**

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia  
Biblioteca Central Jorge Palacios Preciado  
Escuela de Filosofía  
cuestiones.filosofia@uptc.edu.co  
Oficina C- 325 Edificio Central,  
Avenida Central del Norte 39-115 - Tunja  
Tel: 57-8-7405626. Ext. 2491  
[https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones\\_filosofia](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia)

### **Diagramación e impresión:**

EDITORIAL JOTAMAR S.A.S.  
Calle 57 No. 3 - 39  
Tunja - Boyacá - Colombia.

**ISSN 0123-5095 E – ISSN 2389-9441**

### **Revista indizada en:**

*Índices: Web of Science (WoS), Agregadores: Dialnet, EBSCO, Journal TOCS, REDIB, Directorios: DOAJ, ERIH PLUS, LATINDEX, The Philosopher's Index, Vlex, Registro DOI y Autoarchivo: Sherpa/Romeo*

*Cuestiones de filosofía / Escuela de Filosofía.  
Facultad Ciencias de la Educación. N° 1 (1993). UPTC  
Tunja, Boyacá – Colombia  
Periodicidad: SEMESTRAL  
ISSN: 0123- 5095 / E-ISSN 2389-9441*

- 1. Filosofía – Publicaciones Periódicas*
- 2. Humanidades – Publicaciones Periódicas.*

**Aspecto físico:** tamaño 17.5 x 25 papel propalibros 70 gramos a (1) tinta, (8) separadores papel propalcote de 150 gramos policromía, carátula propalcote de 240 gramos en policromía plastificada al mate con parciales UV.



La revista está autorizada por una licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## **Editor**

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

## **Volumen en Homenaje a**

Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt  
Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

## **Directivos UPTC**

Rector

Ingeniero Oscar Ramírez

Vicerrector Académico

Dr. Manuel Humberto Restrepo Domínguez

Vicerrector de Investigación y Extensión

Dr. Enrique Vera López

Directora de Investigaciones

Dra. Zaida Zarely Ojeda Pérez

Editor en Jefe

Dr. Witton Becerra Mayorga

Decano Facultad Ciencias de la Educación

Dr. Julio Aldemar Gómez Castañeda

Directora CIEFED

Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía

Dr. Oscar Pulido Cortés

## **Comité Científico**

Prof. Dr. Adriano Fabris

Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Alberto Constante

Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Dean Komel

University of Ljubljana, Eslovenia

Prof. Dr. Josep Esquirol

Universitat de Barcelona, España

Prof. Dr. Oscar Pulido Cortés

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Peter Trawny

Bergische Universität Wuppertal, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt  
Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dra. Remedios Ávila  
Universidad de Granada, España

Prof. Dr. Roberto Esposito  
Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia

Prof. Dr. Stefano Bancalari  
Sapienza. Università di Roma, Italia

Prof. Dr. Steven Crowell  
Rice University, USA

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía  
UNED, España

Prof. Dr. Werner Stegmaier  
Greifswald Universität, Alemania

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi  
Ryukoku University, Japón

#### **Comité Editorial**

Prof. Dr. Alberto Fragio Gistau  
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Prof. Dr. Alejandro Tomasini  
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Dune Valle Jiménez  
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Prof. Dr. Edgardo Castro  
Universidad de San Martín / Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Félix García Moriyon  
Universidad Autónoma de Madrid, España

Prof. Dr. François Gagin  
Universidad del Valle, Colombia

Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi  
Università degli Studi di Torino, Italia

Prof. Dr. Gilvan Fogel  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales +  
UNED, España

Prof. Dr. Juan Guillermo Díaz  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dra. Marcela Lisseth Brito  
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Mario Adrián Bertorello  
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Prof. Dra. Olga Grau Duhart  
Universidad de Chile

Prof. Dra. Rebeca Maldonado  
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo  
Universidad Estadual de Campinas, Brasil

#### **Comité de arbitraje**

#### **ÁRBITROS EVALUADORES CUESTIONES DE FILOSOFÍA VOL. 8 N° 31**

Prof. Dra. Alcira Beatriz Bonilla  
Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Aleksandr Rybas  
Russian Academy of Sciences, Rusia

Prof. Dr. Andrzej Gniazdowski  
Polish Academy of Sciences, Polonia

Prof. Mg. Bleidys Cabarcas Bello  
Universidad de Cartagena, Colombia

Prof. Dra. Carmen Elisa Escobar María  
Universidad del Norte, Colombia

Prof. cand. Dr. Edwin Javier Velasco  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Fernando García Leguizamón  
Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña, República Dominicana

Prof. Dra. Giselle Moura Schnorr  
Universidade Estadual do Paraná, Brasil

Prof. Dr. Javier Zúñiga Buitrago  
Universidad del Valle, Colombia

Prof. cand. Dr. Jesús Beltrán  
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia

Prof. cand. Dr. Jesús Miguel Rodríguez  
Universidad de Guanajuato, México

Prof. Dr. Juan-Antonio Nicolás Marín  
Universidad de Granada, España

Prof. Dr. Juan Manuel Martín Uribe Cano  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Prof. Dra. Lorena Zuchel  
Universidad Técnica Federico Santa María, Chile

Prof. Dr. Manuel Leonardo Prada Rodríguez  
Universidad Manuela Beltrán, Colombia

Prof. Dr. Mariano Ure  
Universidad Católica Argentina

Prof. Dr. Pablo Manuel Guadarrama González  
Universidad Católica de Colombia

Prof. Dra. Reina Saldaña Duque  
Universidad de San Buenaventura, Colombia

Prof. Dr. Ricardo Baeza  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Simón Puerta Domínguez  
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dr. Ulises Amaya  
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

## CONTENIDO

---

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	p. 11
Migración y violencia epistémica <i>Dra. Bianca Boteva-Richter</i>	p. 17
Religions et sphere publique en Europe. Un retour sur les positions de Jürgen Habermas <i>Prof. Dr. Jean-François Petit</i>	p. 41
Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina <i>Prof. Dr. Josef Estermann</i>	p. 53
Aportes para la revisión curricular desde la perspectiva intercultural <i>Prof. Dr. José Mario Méndez Méndez</i>	p. 73
Eurocentrismo, filosofía y la invisibilización del pensamiento ético mapuche <i>Prof. Dr. Daniel Santibáñez Guerrero</i>	p. 89
Normalización filosófica o la naturalización de la colonialidad filosófica: consideraciones desde la filosofía intercultural <i>Prof. Dr. José Rafael Rosero Morales</i>	p. 113
La Filosofía Intercultural y nuestra América Profunda <i>Prof. Dra. Magali Mendes de Menezes</i>	p. 133
Características de la autoidentificación histórica de la "Filosofía de la Liberación": el papel de la personalidad intelectual <i>Prof. cand. Dr. Alexey V. Basmanov</i>	p. 149

# CONTENIDO

---

## Traducciones

Gaetano Chiurazzi (2021). *Más alta que la realidad está la posibilidad: dynamis y enérgeia en Heidegger* p. 163  
*Trad. Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre*  
*Trad. Iván Darío Muñoz Manrique*

## Reseñas

Fabris, A. (2021). *El amor ambiguo*. Bogotá: Editorial Favila p. 175  
*David Hernando Balbuena*



## CONTENT

---

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	p. 11
Migration and Epistemic Violence <i>Dra. Bianca Boteva-Richter</i>	p. 17
Religions and the public sphere in Europe. A return to the positions of Jürgen Habermas <i>Prof. Dr. Jean-François Petit</i>	p. 41
Substance versus relation: On the linguistic-theoretical background of Western and Andean philosophy <i>Prof. Dr. Josef Estermann</i>	p. 53
Contributions for the curricular revision from the intercultural perspective <i>Prof. Dr. José Mario Méndez Méndez</i>	p. 73
Eurocentrism, philosophy and the invisibility of Mapuche ethical thought <i>Prof. Dr. Daniel Santibáñez Guerrero</i>	p. 89
Philosophical normalization or the naturalization of philosophical coloniality: considerations from intercultural philosophy. <i>Prof. Dr. José Rafael Rosero Morales</i>	p. 113
Intercultural Philosophy and our Deep América <i>Prof. Dra. Magali Mendes de Menezes</i>	p. 133
Features of the historical self-identification of the “Philosophy of Liberation”: the role of the intellectual personality <i>Prof. cand. Dr. Alexey V. Basmanov</i>	p. 149

# CONTENT

---

## Translations

Gaetano Chiurazzi (2021). *Higher than reality is possibility: dynamis and enérgeia in Heidegger* p. 163  
*Trad. Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre*  
*Trad. Iván Darío Muñoz Manrique*

## Reviews

Fabris, A. (2021). *El amor ambiguo*. Bogotá: Editorial Favila p. 175  
*David Hernando Balbuena*

El presente volumen está dedicado a la reflexión filosófica intercultural y, por ello, con nombre propio, a Raúl Fornet-Betancourt, figura prominente en este ámbito del pensar contemporáneo en Latinoamérica, El Caribe y Europa. Es en gran parte gracias al Prof. Fornet-Betancourt que la voz de los pueblos hispanohablantes de América es escuchada actualmente como expresión de un modo de pensar propio que, sin abandonar el profundo y amplio conocimiento de la tradición, asume nuevas problemáticas y objetos de reflexión, como también permanentes y antiguos dilemas de la existencia humana, desde una perspectiva de diálogo entre culturas. Esta perspectiva, abierta a la sensibilidad creativa de la rica mixtura afrodescendiente, indígena y europea que configura el amplio ethos espiritual de Centroamérica, el Caribe y América Latina, habla al mundo desde lo propio que no se encierra en sus límites, sino que, por el contrario, se atreve en igualdad de condiciones a entrar en diálogo con otras culturas en torno a lo sido del mundo, del hoy que nos compete y de lo que adviene desde ya en el presente. Este es el legado que ya desde hace algunos años construye el Prof. Fornet-Betancourt, y que sirve de marco de referencia a la mayoría de artículos que conforman este número especial de nuestra revista en su honor.

Enfatizando la situación actual del mundo, en la que se subestiman la discriminación, la humillación y la exclusión, por ejemplo, la Dra. Bianca Boteva-Richter de la Universität Wien (Austria), busca evidenciar en su artículo “Migración y violencia epistémica”, estructuras de poder ocultas y atravesadas por la ‘violencia en el conocimiento’, en la que la realidad válida termina siendo la del poder. La experiencia migrante es tomada como base para analizar, a través del lenguaje y la educación, esta forma de “imposición epistémica” que tiende a convertirse en monoculturalismo. Frente a esta situación se señala como nueva forma de convivencia, aquella caracterizada por la solidaridad y la equidad, que podría ser la clave para la superación de prácticas eurocéntricas/monoculturales y coloniales vigentes.

El Prof. Dr. Jean-François Petit, por su parte, sostiene en “Religions et sphère publique en Europe. Un retour sur les positions de Jürgen Habermas”, el valor del reconocimiento de la diversidad religiosa, llamando sin embargo la atención acerca de la necesidad de una renovada percepción de la ética habermasiana, debido al auge actual de los fundamentalismos religiosos y secularistas. El profesor del Institut Catholique de Paris hace, entonces, un recorrido por diversas posiciones en torno a las posibilidades del discurso en la sociedad contemporánea, para concluir con la indicación de la aporía entre una propuesta democrática-liberal en la esfera pública y el fundamentalismo religioso, resaltando la importancia del paso de una filosofía autoreflexiva a una intercultural como lo hace Raúl Fonet-Betancourt.

La contribución del Prof. Dr. Josef Estermann (Universität Luzern, Suiza), “Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina”, parte planteando cierta congruencia entre la estructura lingüística y el modo de representarse el mundo, lo que conduce a las perspectivas de Humboldt, Sapir y Whorf. Contextualizado en el ámbito de la filosofía, el autor reflexiona acerca del vínculo entre la sintaxis de las lenguas indoeuropeas y la ‘ontología occidental de la sustancialidad’, así como de las lenguas andinas en el pensamiento andino y la ‘relacionalidad’ que lo caracteriza. Las diferencias lingüístico-teóricas de estas dos formas de ver el mundo no es impedimento para proponer una ‘hermenéutica intercultural diatópica’ y la ‘inter-traducibilidad conceptual’.

“Aportes para la revisión curricular desde la perspectiva intercultural”, es el título del trabajo presentado por el Prof. Dr. José Mario Méndez Méndez de la Universidad Nacional de Costa Rica. Poniendo el acento sobre el hecho de que el currículo es un *territorio* disputado por diversos actores con intereses de poder, el autor aboga por una propuesta educativa intercultural y liberadora en contra de la monocultural, plasmada en instrumentos curriculares distantes del aprendizaje en la diversidad de saberes y culturas. Esta propuesta crítica busca, entonces, superar relaciones de carácter asimétrico, y de esta manera transformar la realidad social. Es por esta razón

que es relevante indagar si los currículos contribuyen a dejar atrás la violencia cultural, epistemológica y pedagógica de los sistemas educativos actuales.

El artículo del Profesor Dr. Daniel Santibáñez Guerrero “Eurocentrismo, filosofía y la invisibilización del pensamiento ético mapuche”, tiene como puntos centrales: a) la crítica al eurocentrismo que, según sus palabras, margina formas de pensar no europeas; b) la tesis de un pensamiento ético mapuche. La base de la señalada exclusión está en el dualismo que esta concepción colonizadora establece entre lo racional, civilizado y científico, y lo irracional, primitivo y mítico. La narrativa histórica y el discurso ético, político, epistemológico y metafísico de la perspectiva hegemónica, fundan las bases del desconocimiento de otras culturas, como sucede, por ejemplo, con la distorsión de la imagen del pueblo mapuche, concebido como incapaz de reflexión y carente de una concepción ética propia.

El Profesor de la Universidad del Cauca, Dr. José Rafael Rosero Morales, señala en su escrito “Normalización filosófica o la naturalización de la colonialidad filosófica: consideraciones desde la filosofía intercultural”, el carácter dominante del modelo occidental en los discursos, prácticas y enseñanza de la filosofía en Latinoamérica. En este contexto, la colonialidad filosófica deslegitima, entonces, el pensar no coincidente con sus presupuestos ontológicos, epistémicos y culturales. La caracterización de la ‘normalidad filosófica’ a través de 4 rasgos, realizada por Raúl Fernet-Betancourt, permite comprender el tipo de filosofía implícita en este modo de asumir y naturalizar el quehacer filosófico, e incita simultáneamente a pensar en pro de una filosofía abierta a las culturas indígenas y afroamericanas.

“La Filosofía Intercultural y nuestra América Profunda”, es la contribución de la Prof. Dra. Magali Mendes de Menezes (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). Este trabajo –que tiene como telón de fondo la crítica al espacio escolar convertido en mecanismo de colonización– toma como base las reflexiones de Raúl Fernet-Betancourt y Lélia González, para resaltar la importancia de la reflexión intercultural. Estas dos propuestas cuestionan el estatuto de la filosofía occidental, y denuncian el colonialismo propiciado por

ésta, que se expresa en la negación del acervo de conocimiento indígena y afro. Con este marco de referencia, se propende por una filosofía abierta a otras formas de pensamiento, que supere de esta manera la monoculturalidad inherente al hegemonismo occidental.

Cierra el grupo de artículos de este volumen el escrito “Características de la autoidentificación histórica de la ‘Filosofía de la Liberación’: el papel de la personalidad intelectual” del Prof. cand. Dr. Alexey V. Basmanov (Rossiski Universitet Druzhby Narodov, Rusia). El autor indaga en este texto acerca del proceso de formación del pensamiento latinoamericano a partir de las obras de Roig y Dussel, quienes coinciden al considerar que este proceso de formación esta basado en la historia de la interacción entre los pueblos de América Latina y Europa. Se subraya en el escrito que las pretensiones totalitarias de la filosofía europea-occidental han propiciado la necesidad de repensar la historia misma de la filosofía en el contexto de la relación centro-periferia, y de postular otra forma de pensar.

El volumen culmina con la traducción al español del artículo del Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi, “Più in alto della realtà sta la possibilità: Dynamis ed enérgeia in Heidegger”, y con la reseña del libro del Prof. Dr. Adriano Fabris, *El amor ambiguo*, realizada por David Hernando Balbuena.

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia  
Tunja, Colombia



**Todtnauberg, Alemania**

**Autor: Jorge Alberto Valcárcel Guzmán**





## Migración y violencia epistémica

### *Migration and Epistemic Violence*<sup>1</sup>

**Bianca Boteva-Richter**<sup>2</sup>

University of Vienna, Austria

Universität Wien, Austria

Recepción: 24 de mayo del 2022

Evaluación: 13 de noviembre del 2022

Aceptación: 15 de noviembre del 2022



---

1 Traducción del alemán por James Garrison.

2 Dra. en Filosofía por la Universidad de Viena (Austria), bajo la asesoría de Franz Martin Wimmer y Helmuth Vetter. Docente externa en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Viena y miembro de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI).

ORCID: 0000-0001-9674-9910

Correo electrónico: bianca.boteva-richter@univie.ac.at

## Resumen

En este artículo se intenta situar la violencia epistemológica, así como desentrañar y desenmascarar las estructuras de poder, incluyendo los puntos de fricción entre el individuo migrante y la comunidad local. Asimismo, se presenta un nuevo tipo de sujeto que, por un lado, revela las estructuras de poder inherentes al individuo y a la sociedad que lo comprende y, por otro –a través del modelo ampliado de existencia–, ofrece oportunidades para una convivencia que estaría marcada por la solidaridad y la equidad, y que se produciría a través de conexiones interpersonales. Utilizando ejemplos de las estructuras de poder en los cursos de idiomas, en las universidades y en la pérdida de valores culturales a través de la migración, se rastrea la violencia epistémica y se presenta de forma no solo teórica, sino también factual.

**Palabras clave:** poder epistémico, migración, filosofía intercultural, filosofía japonesa.

## Abstract

In this article an attempt is made to localize epistemological violence, as well as to unravel and unmask power structures, including points of friction between the migrating individual and the local community. Also, a new type of subject is presented, which, on the one hand, reveals the power structures inherent in the individual and in the society containing it and, on the other hand –through the extended model of existence–, offers opportunities for a coexistence, which would be marked by solidarity and fairness, and would occur through interpersonal connections. Using examples of power structures in language courses, in universities, and in the loss of cultural values through migration, epistemic violence is tracked and presented not only theoretically, but also factually.

**Keywords:** epistemic power, migration, intercultural philosophy, japanese philosophy.

*Dedicated to my father:  
An actor, writer, and migrant,  
as well as to my mother:  
A teacher and later a gardener  
and migrant*

## **Introduction**

Bombs, Bombs, Bombs, Fire, War and death!

To reflect on theorems in times of such bloody facticity, even if they promote justice, may seem absurd or even mocking; in the midst of the raging fratricidal war between Russia and Ukraine, we are dealing with real violence; with the killing women and children, and also with violence against the very young, almost childlike soldiers who are being manipulated into a future of loss.

Worrying about epistemic violence or justice at such times seems like filling a theoretical bubble or asking questions that promote elitist relationships beyond actual realities. After all, theorems cannot bring about peace, stop violence, or even threateningly raise a hand in the face of such madness. So why then? Why, despite this madness, should it still be written about and why is it necessary or even essential to deal with topics such as epistemic violence today?

It is the case that we must write despite the daily horror and adversity because this is about our future and that is why one cannot remain silent. And it is not just about any future, but one in which disadvantage, discrimination, humiliation, and disenfranchisement are minimized and memory is to be generated and worked out for future generations in a manner exceeding Eurocentric, colonial, and capitalist practices and records.

I hope that theoretical reflections can help here, for example by uncovering epistemic violence and thereby offering curbs on the violence of epistemology and constructing a basis for a more just future. And above all, one thing is clear: violence is no pure physical experience; it is existential and reaches deep into the ontological realm of the socio-individual aspects of human existence. On the one hand this has to do with individual experience and events, marking the limits of our vulnerability through the bodily framework. On the other hand, however, this is embedded in geopolitical developments and thus marks the social framework for the good life or for subliminal practices that

set up and support systems of disregard and abuse through “agents of ‘consciousness’ and discourses” (Foucault, 2021, p. 54). This is because there exist systems of power, and not only a few of them, which prevent and manipulate “discourses and knowledge” and which “burrow [themselves] very deeply, very subtly into the entire network of society” (p. 54).

Power, violence, and episteme are thus deeply inscribed in the socio-individual events of existence and cannot be analyzed separately from each other in physical-psychological particles. However, to track and investigate the connection or “totalization processes” (p. 52). in their full breadth, it is not sufficient to use there a narrowly European model of the subject as a basis. There is a need for an expanded understanding of the subject as both individually and socially constituted, which therefore oscillates between all facets of power structures<sup>3</sup>. Because epistemic violence, as the dark side of power, not only knows how to control knowledge and thus establish and support elites, but also how to condemn people to invisibility, deprive them of language, and steer future generations toward harm. Epistemic violence is thus expressed in the empowerment of those who are already powerful and in the theft of speech from the disempowered. In this regard the powerful speak “for” the enfranchised, but “without” them. The powerful demand rights for those who already have a louder voice and who even more impertinently and hypocritically pose themselves as “proxy...[even] making it their job to speak for others” thus further expanding and consolidating their own power (p. 55).

It is therefore essential to deal with the connection between violence and knowledge, or rather with the violence *in* knowledge, to cease this outcry and to demand a space for the voice of those who deserve to be noticed. For this purpose, however, studies that merely criticize and show no way out of hopelessness are useless and ultimately unnecessary. In order to show a way out of this situation, the connection between subject, power, and episteme should be tracked and grasped in terms of its entire structure and then dissected with the necessary sharpness that facticity demands. To enable this, the subject, its violence, and the connection to knowledge should be examined introspectively so that “(...) relationships, which in reality are closely intertwined, support and serve as instruments for each other (...)” (p. 252) can be disclosed and analyzed in individual detail as well as in concert.

---

3 For more on this point, please see the second section.

## Subject, Violence, and Knowledge

When it comes to the connection between episteme and violence, the Eurocentric/monocultural orientation as to how knowledge is generated has been criticized in recent decades, be it in decolonial theories, in political philosophy, sociology (of the Global South) or even in anthropology. This concerns criticism of “abyssal thinking,” and “ontological degradation”; it is about the “epistemologies of the north”<sup>4</sup>.

Clearly, it has been worked out to whom the grievances are addressed: the accused is the European subject as historically elaborated and established in Western European thinking. With its ambitious, elitist “monoculture of knowledge” this subject suppresses the plurality of the world’s stocks of knowledge and celebrates itself as the ruler over (other) people and even over the phenomena of nature (Escobar, 2020, p. 43). The Western European, and I expressly emphasize this point, because there is no Western-Eastern European subject<sup>5</sup> that has risen and established itself in the history of philosophy, and has been viewed and identified as individual, self-centered as well as self-loving, economized, liberal and patriarchal<sup>6</sup>. It was predominantly Greek-Western European and male philosophers such as Aristotle, Descartes, Hegel and Heidegger who made sure of that (Klaus and Buhr, 1985, p. 1189-1900).

The development of the subject is thus well documented in (Western) European philosophy: already in Aristotle, the subject is both the “(...) permanent bearer of objective properties and the logical subject (...)” (p. 1189), the “recognizing” being (St. Thomas Aquinas), as well as the active ‘I’ (Fichte) that produces “reality” or even the “bearer of the world” (Schopenhauer) (p. 1189). It is a “(...) self-consciousness of the human being that, as a determination of the ‘absolute idea’ pushing for self-knowledge, produces itself through active operation by practically and theoretically *appropriating* the world, the ‘realized idea’” (p. 1189)<sup>7</sup>.

And here, already in this brief retrospective of how the subject has been elaborated, it becomes apparent how the Western European ‘I’ produces itself

---

4 de Sousa Santos, B. (2020).

5 For alternative elaborations of the subject from Eastern Europe, see, for example Zwalen (2010).

6 See Boaventura de Sousa Santos, Claudia Brunner, Rada Ivanovic, Gayatri Chakravorty Spivak and many others.

7 Emphasis mine.

predominantly and not further others; i.e., it generates itself and leaves the world and its appearances as objects outside. It is thus possible to guess what started the seeds of alienation of the self from others or the self from the world, from nature and its phenomena; it is the European (and, more precisely, the Greek-Western European) 'I' as subject dominating nature (Ritter et al., 1984, p. 477) and as a solitary monad, competing and occasionally strategically fraternizing with other selves, constructing a world far removed from the socio-cosmological structure envisioned in some non-European cultures. The West-European 'I', i.e., the subject that has distinguished itself and asserted itself worldwide through colonization and capitalism, through cruelty and arrogance, is a self-absorbed, narcissistic subject, separated from nature and wanting to dominate it<sup>8</sup>.

This is an "isolated individual relating to itself essentially contemplatively" (Klaus and Buhr, 1985, p. 1189) and speaking alone to itself as well as principally questioning itself (Heidegger, 1993, pp. 5-7, 12). This Western European 'I' tries to get a grip on nature and phenomena around it, but above all it manages to objectify and disrespect this nature and its miracles, thereby bringing, in a single word to be read literally and figuratively-contamination.

However, this absolutist, yet also autistic model clearly testifies, in its lonely superiority, to violence and violent tendencies with its domination of nature and of other non-Western European subjects. Above all, it testifies to violence, which is understood as "the use of means of power to enforce certain intentions against the intentions of other people" (Klaus and Buhr, 1985, p. 500). The Western European (and since the 18<sup>th</sup> century, also the American) 'I', generates violence through the domination of nature, the exploitation of resources, and the subordination and silencing the people by way of debasement based on class and race<sup>9</sup>. But despite this pessimistic diagnosis how can this subject be better understood? And how can one delve into one's own structures to unravel the entanglements of power and violence, which are clearly knitted together individually and socially? (Foucault, 2021, p. 241).

In order to position the subject on a basis with solidarity on the one hand, but also in order to understand the indicative-correlative relationships, which in turn include practices and records of power on the other hand, alternative

---

<sup>8</sup> See Boteva-Richter, B. (2022a).

<sup>9</sup> For more on this, see the works of Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, Frantz Fanon, Judith Butler, Walter Dignolo, Nikita Dhawan, and many others.

ontological models are needed that might initiate and support such investigations. So relational ontologies with an alternative understanding of existence, which depict people inhabiting the world in its reality and not as occupying its being, are needed here (Escobar, 2020, pp. 45-46). This also requires elaborations of existence that would be situated in an alternative time-space relationship and understanding and that would *reflect—in a global context—the* living environment of people and nature. Such a model, and it is important to emphasize that this is only one possibility among many, is provided by *nin-gen* 人間, i.e., the notion of relational “human-between” existence advanced by the Japanese philosopher Watsuji Tetsurō 和辻 哲郎.

Watsuji Tetsurō<sup>10</sup>, who is known as *the leading figure* of the new Japanese cultural-synthetic ethics and for his works *Ethics as a Science of Man (Ningen no Gaku Toshite no Rinrigaku)*<sup>11</sup> and *Ethics (Rinrigaku)*, generated the concept of *ningen* or “human-between” as referring to relational individual-social existence. The human being is, according to him, a “*self-active*” subject who is interwoven in a socially natural network and lives and acts in multiple connections, between person and society, but also between person and nature. Here, in this elaboration of existence, which is based on Buddhist-Shinto roots, the human being is an individual-social-climatic being, acts simultaneously as individual and as society, and transcends nature and its phenomena<sup>12</sup>.

---

10 “Watsuji Tetsurō (1889–1960) was one of a small group of philosophers in Japan during the twentieth century who brought Japanese philosophy to the world. He wrote important works on both Eastern and Western philosophy and philosophers, from ancient Greek, to Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard and Heidegger, and from primitive Buddhism and ancient Japanese culture, to Dōgen (whose now famous writings Watsuji single-handedly rediscovered), aesthetics and Japanese ethics. His works on Japanese ethics are still regarded as the definitive studies. Influenced by Heidegger, Watsuji’s *Climate and Culture* is both an appreciation of, and a critique of Heidegger” (Carter et al., 2019). Watsuji created the concept of ‘ningen,’ which means that “human beings have a dual-nature, as individuals, and as member of various social groupings” (2019). Unfortunately, he was involved, together with other philosophers of the so-called Kyoto School, in the nationalist debate that occurred between 1941 and 1942. Watsuji wanted to create an East Asian/Japanese opposition to Eurocentrism, but in doing so he played into the hands of the military regime. Later, he publicly regretted his position and his silence. For more on the role of the Kyoto School in the nationalism debate, please see: Heisig and Maraldo (1995).

11 *Ethics as a Science of Man*, published in 1936, introduces the famous reworking of the term “human-in-between” or “*ningen* 人間” in Japanese. This important work of Japanese ethics was translated quite well into German by Hans Martin Krammer, but unfortunately it has never been translated into English. See: Watsuji, T. (2005).

12 See Watsuji’s *Fūdo* (1995).

Watsuji avoids observing the human being as a merely individual being, as he states, that we all are *ningen* 人間, i.e., persons, who “possess this dual structure, as something subjective. The implication is that *ningen*, although being subjective communal existence as the interconnection of acts, is at the same time an individual that acts through these connections. This subjective and dynamic structure does not allow us to account for *ningen* as ‘thing’ or ‘substance’” (1996, p. 19).

This is very important, because unlike as happens in European-American philosophy, in which the subject can very well denote things and substance and yet is separate from objects and from the world as a human being, Watsuji models a being that plays all the roles: it is a dual, relational existence that is generated and destroyed again through the “negation of the negation”: in one moment the individual aspect predominates and the human being is, for example, predominantly a woman, someone’s wife, mother, colleague, or a member of a family, a company, a country. Here one lives out their individual relationships and intimate interdependencies.

But this ‘I’ is nonetheless not only individualistic, as the society is also inherent in it. Therefore, in the next moment, through the previously mentioned relationships, social consciousness outrages egoistic goals within the small personal structure. As a result, the individual aspect must be overcome by negating it with all strength so that society in the ‘I’ can take over leadership from this point forward. Then the ‘I’ is now a social whole, living and generating history and sharing memory, functioning as a citizen or as part of a country, nation, or group as a member of a formation (pp. 87-90, 113-117).

This social side cannot exist in the long run either though, because there is a danger of losing oneself as an individual with their own characteristics and thus fading in everything big and social; so, the social is now bitterly fought and the individual ‘I’ appears again anew in its existence (pp. 23, 117). Existence is, when viewed from all sides, an individual-social existence, which in its spiral structure is alternatively spatio-temporally designed as a double helix (individual-social).

Watsuji represents spatial expansion in terms of public versus private existence with the help of transport and communication. It is determined as a “connection of meanings” (p. 37) and defines human connections as friendship, business relationships, intimate relationships, or relationships in the public realm. Everything is thereby closely networked and lived, as



the connections bind and determine the 'I' with the 'we' and vice versa. Watsuji writes:

The spatiality of human being is known to everybody in an ontic way. People use transportation facilities and behave in a special fashion for the benefit of their ordinary lives (...) [but] Does the *Thou*<sup>13</sup> who stands beside me indicate that *Thou*, as a natural object, stands beside me in a spatial fashion? (...) Does the fact that I feel lonely because I am far apart from, Thou mean not so much that this subjective Thou with whom I fell in love is far away, as that this Thou, as natural object, is far away from me spatially? (p. 156).

The philosopher is aware of the futility of such questions, but he sharpens them to the point where he wants to show the indivisibility of 'I' and 'you', and thus of 'I' and 'we', as well as wanting to show precisely how he bases spatial extension on sensory connections and to show that existence is in fact so constituted. In order to work out the spatial expansion even more clearly and to secure it against purely noematic representations (p. 159), Watsuji uses the example of the interruption to communications that took place after an earthquake struck the Kanto region in September 1923. Telephone lines and thus communication generally were interrupted by the earthquake, which partly isolated people from each other and in any case fragmented society. The public cracked and spatial awareness developed in terms of inner vs. outer (p. 159). The split and the subsequent suffering of not being able to know the fate of a person's loved ones reveals both the inseparability of 'I' and 'we' as well as the spatial expansion of individual social existence, expressed through the existence or interruption of communication channels (pp. 158-159)<sup>14</sup>. On this point, Watsuji writes:

The spatiality exhibited by these phenomena of human transportation and communication is clearly subjective extendedness. It interconnects both subjectively and practically but lacks the same extendedness as objective thing. This subjective extendedness arises because human beings, despite dividing themselves into great number of subjects, nevertheless, strive to constitute a connection among themselves (p. 165).

This spatial extension of existence, which is lived out through subjective connections and is determined by not just an inner, but also an outer, spatial

---

13 Original author's emphasis.

14 Something similar is happening right now in 2022, as Russia is trying to control the communications of its own citizens and is even attempting to establish an internal internet of its own, and to separate the own citizens from the world.

consciousness and reveals society in the self (and not vice versa), is individual, but at the same time strives for a social union, which, if things are as previously shown, causes suffering and fragmentation.

But it is not only spatiality that is elaborated by Watsuji through the explanation of transport and communication. The temporality of existence is also shaped in a similar way where he presents the dual structure of existence as individual-social. He writes:

When we begin to walk, this walking activity is already determined by a definite “place to go”. That is, to say, going to our workplace or to a friend’s house and so forth exists beforehand as directions for our walking activity (...) Beyond the present consciousness of the walker, this “already beforehand” has the significance of being the manner of her present existence (p. 182).

This transportation of the human as specifically *going* reveals an alternative time, which also shows itself, as well as the structure of existence, in a spiral movement of one *at the same time from what is been-now-future*:

One goes to one’s workplace or pays a visit to one’s friend, only because a definite state of labour or of friendly relationships “already” somehow exists. Hence, it is not that the past betweenness that obtained until yesterday is now gone, having somehow perished; it exists in one’s present attendance at the office or in one’s visit to achieve a working relationship or a friendly relationship for the first time, this for the first time is determined by that betweenness that exists in the “already” (...) Thus, we find ourselves burdened with human existence in which what is possible “beforehand” is “already” determined. The already established human existence that belongs to the future is its authentic “past”; that is, its “bygones” (...) Human relationships, which the simplest types of transportation exhibit, do not remain only to be subjectively extended but also possesses a temporal structure in which the past and the future are unified in the present (pp. 183-184).

Watsuji’s notion of existence, presented here in a greatly abbreviated form, serves multiple demands for an alternative spatio-temporal model<sup>15</sup>. It also relies less on a linear sequence of time and/or quantitative spatial expansion, as is prevalent in European philosophy, and which has been framed as ‘mechanical’, ‘finite’ or ‘infinite’, ‘moving’ or ‘still’ or even “pure forms of intuition” (Klaus und Buhr, 1985, p. 1013).

---

15 See Escobar, Foucault and others.

Watsuji's formation of being is thus inherent in a time and a space that are mainly built upon/constituted by different human connections and encounters. Here time and space in the human being are also included as subjective time and subjective space, and *not the other way around* as the product of subjective thought/elaboration.

But what does this analysis mean for the understanding of power, violence, and how they are maintained? What does this analysis mean for the epistemic violence that occurs in or during migration? Power is, and this was already briefly outlined in the introduction, generated, and transported through and in interpersonal connections. According to Watsuji, however, these connections are not external, they do not indicate *connections between individuals*, but are *inherent to existence; they are a part of it*.

That is why migration not only decouples people from their traditional location, but also tears them out of an intimate, familiar environment. It deprives them of their homeland in a kind of “recurring event” (Améry, 1988, pp. 65-66; Boteva-Richter, 2020, p. 64) and creates a kind of “falling out of the nest” (Boteva-Richter, 2013, p. 52), in which people not only leave behind places, but above all abandon their fathers and mothers, their children, thereby also catapulting these, as former parts of their intimate social existence, into an equally insecure, cold, and unloved future. Close, intimate bonds between parents, primarily between mothers and children, are warped by spatial separation. Mothers who migrate to rich countries to earn a living for their families break off physical relationships with their loved ones and then try to fulfill their role as parents remotely, via Skype or Zoom, i.e., digitally (Gheaus, 2013). These people: mothers and fathers, brothers and sisters, try to establish connections in their new home at the same time that they have to look for and find work, obtain legal recognition of documents, and build up a new life and a new identity parallel to the old one.

To do this, however, they need language skills, new semantics, and knowledge about their new homeland, as well as information about the possibilities of learning something yet again or of being able to obtain recognition for what has already been learned.

Here, however, at this interface between the migrants and their new society, which is often characterized by rejection, everyday racism, and in any case initially by isolation in refugee camps or by human coldness, epistemic violence is already emerging. This violence can last for a while or for the whole

of the subsequent life abroad and designates migrants as such. In migration, therefore, this connection between subject and violence also gains new sharpness in the epistemic dimension through the “ontological degradation of certain groups of people” (de Sousa Santos, 2020, p. 119) and through withholding of vital information, be it because of intention or of ignorance. Due to separation from their loved ones, but also due to a lack of language skills, lack of recognition of documents, and uncertainty in the semantics of their new life, migrants suffer a breakdown of existence that is second to none.

In order to prevent this, fragmented interpersonal connections must first be cemented, new sources of knowledge opened up, and new strategies developed. Both life experience and (specialist) knowledge from a migrant’s prior life, as well as the new experience of migration can be utilized as a knowledge resource. Because, to find a new home and build a new life in concordance with the old one, it is necessary to progress through the different stages of the migration experience, to break through experiences of power such as everyday racism, power mechanisms, etc. and to combat epistemic violence. Only in this way can the migrating people represent themselves (Brunner, 2020, p. 279) by fighting for a space for their concerns, including for the generation and the application of knowledge<sup>16</sup>.

In this regard the previously mentioned idea of extended existence advanced by Watsuji helps to better understand the power structures. It reveals the connections which are closely interwoven in an individual-social manner and which function as conduits not just for transporting solidarity, but also for power and power strategies. Knowledge and strategic semantics can be shared and communicated via these connections, from colleague to colleague, from new citizen to new citizen and from friend to friend (Watsuji, 1996, p. 35). Therefore, if we define epistemic violence not as an abstract reservoir of knowledge, but as knowledge generation through acts in the “social relationship” and as “social (...) and (geo)political (...) positioning within power relations” (Brunner, 2020, p. 283) then a whole complex of power structures opens up within the individual-social field, which are particularly strong in migration.

In the following chapter, in order to outline this sharpness, the meaning of language of the mechanisms and actors of epistemic violence, will be shown as an example. This arises in the course of immigration and often decides the further fate of the people.

---

16 See de Sousa Santos and Brunner.

## Language and Origin

### *a) Language as Knowledge of Home*

To a certain extent, language is natural to us, but it is also a kind of knowledge of oneself and of one's origins. As Heidegger argues: "A person speaks. We speak while awake and in dreams. We always talk; even if we don't let a word go (...) We keep talking in some way. We speak because speaking is natural to us (...)" (2001, p. 11).

But do we actually succeed in this ability to speak in any human language so easily and fluently? Can we be so natural and uninhibited in different languages; can we move in an absolute intimacy of knowledge; and can we share and give ourselves and the world, love and suffering? Do we speak the language in all languages (p. 12)<sup>17</sup> so easily and lively as the rippling water of a mountain stream in May? Of course not, because we can only move well, express ourselves, and give ourselves with certainty (as we are) on an ancestral terrain where a familiar element recurs time and again as a constant and well-known event<sup>18</sup>.

According to Heidegger, language also "designs" the human being and the sound of speaking initiates the "passions (*Erleidnisse*) of the soul" (1982, pp. 112, 114)<sup>19</sup>. As it lies in the most human of all activities, whereby the important act is in coming to an understanding, be it through sound or by speaking. He highlights language as home in his "Letter on Humanism" (1946), leading Tsutomu Ben Yagi to comment that: "If our thinking about the Being is only possible with the help of the language, then language indicates the location, where we will be brought to relation to [it]. So, language shows the place where we live, our homeland (...)" (Yagi, 2014, pp. 34-35).

However, this sounds easier than it actually is, because in migration and in the period of creating a personality, finding new aspects of identity, and building a home again the new life must be *interpreted, explained, and lived in a sharing of emotions*. If the homeland is intimately connected with language (Gadamer, 1993, p. 367) then building a new home is inseparable from building the home as an *interpretable or inhabited world filled with a*

---

<sup>17</sup> This refers to Heidegger's statement that "Language speaks (*Die Sprache spricht*)".

<sup>18</sup> Maldonado-Torres also points to the need to delimit language from a single location, i.e., from Western Europe. See: (2004, 31f.).

<sup>19</sup> This is based on Aristotle.

*language that one is able to understand.* Situating oneself anew requires an understanding of a new hermeneutic of everyday life, which primarily can be transmitted through the interconnections in the new home.

Yet, before there can be a new interpretation and understanding, a break first happens in and through the migration. Because to seek contemplation in a new language requires first: “(...) a break that cannot be avoided and that has to heal if you want to survive. [...] So it is [a kind of] farewell to the language that connects people when you can no longer hear your own language [and can no longer read it]. That is the human background of all exiles” (p. 367).

Due to the connection to native language being disrupted, people are thus no longer able to share their meanings or to generate a new body of knowledge, because first the new language must be learned well and its semantics must become familiar and natural for oneself. And even knowledge of the old homeland cannot be shared in the new place if proper new connections cannot be established due to a lack of speaking. And at times this can also come to the point of speechlessness. *Knowledge is not there if language does not speak.*

### *b) Speechlessness Abroad*

When moving to a new place and looking for a new homeland, migrants often suffer a loss of language or communication skills due to a lack of knowledge of the new homeland's language. But what is the effect of this temporary loss of language and expression, which is limited in time as long as the new language has not been learned well, but which, in the state of original speechlessness, penetrates deeply into the ontological realm and generates traumatic experiences? This condition, which usually occurs upon first arriving and initiates a special state of existence, is of existential importance, but it is difficult to convey it to those who are not affected. To wit:

Whoever has not been without language and tried to articulate a break, a loss, an escape over mountains or across the sea without being able to speak, cannot understand this state of not being able to speak. Language is stolen away as a strong connection to home or as a witness to a sense of belonging and it is prevented in many cases by fleeing or in migration: Language no longer speaks. The loss of language, which transports emotional content and is essential for breaks and for the reconstitution of intersubjective connections, literally bears a longing on the tongue, speaking of loss, of homelessness, of joy, and sadness. In the loss of language, the loss of one's homeland manifests

itself as a definitive displacement, be it temporary or forever. And if there is ever or again to be a new beginning, it is thanks to language as “the house of being” (Heidegger, 2001, p. 90) that we can start again and constitute a new home and new connections. *Language is our means of sharing our existence*. Through this sharing we create an old and new, a respective togetherness, in a sharing of the self with the others (Boteva-Richter, 2015, p. 6).

This means that, to prevent epistemic violence, an urgent, quick release from this state of not being able to speak is required. The demands of decolonial thinkers to open up a space for speaking and for the concerns of the subaltern (Spivak, Brunner, Maldonado-Torres, etc.) lose substance if these affected people cannot express their concerns themselves due to a lack of language skills. When this occurs, migrating people depend on interpreters, who in turn, not infrequently, use epistemic violence or abuse their position of power. In order to escape this initial helplessness, language courses are required that teach the new language quickly and effectively and that also provide semantic orientation.

### *c) Language Acquisition as Assimilation or Empowerment*

But it is precisely here, in such courses and in language teaching<sup>20</sup>, that epistemic violence takes place in a genuine and actively violent form. This often occurs with the content that is often politically selected to provide a representation of the new home and the desired cultural values. The topics and values are pre-sorted and written in a language of power that tells newly arrived people that “you all are guests here”, “you all have to behave yourselves”, “you all have to follow our rules, otherwise we will evict you”, etc.<sup>21</sup>.

Until a few years ago, in an earlier brochure, a catalog of values for language courses for migrants in Austria was selected by the ÖIF (Austrian Immigration Fund), the organization of the liberal, center-right ÖVP party and made mandatory under Sebastian Kurz<sup>22</sup>, who later, as a right-wing populist,

---

20 It is quite helpful and indeed praiseworthy when government agencies, like those here in Austria, pay for such courses for migrants. For criticism of the content, however, see the previously presented text.

21 This is my own interpretation of the style of this teaching.

22 The former Chancellor Kurz had to resign in October 2021 because of corruption. For more see: <https://www.sueddeutsche.de/politik/oesterreich-sebastian-kurz-ruecktritt-1.5478316>. Kurz is known worldwide for his harsh policies towards migrants, which are in no way less harsh than those of right-wing populists.

rose to the post of Chancellor<sup>23</sup>. It begins with: “The ability to speak, write and read in German is necessary to become a member of Austrian society” (p. 78). It then continues with statements like: “Education is very important to Austrians” (p. 90), “In Austria, women and man have equal rights in the labor market” (p. 104) and “There are very clear rules and regulations that govern coexistence in Austria”. (p. 119) The authoritative style is much sharper in German than in the English translation though.

But what is the significance of statements such as “(...) in Austria women’s rights are respected, in Austria people are allowed to choose their own religion, in Austria the state is the same for all women (...)” for new fellow citizens? For the migrants, this means that they are tolerated at best and that they have to adapt and submit if they want to stay and live in this country<sup>24</sup>. But that also means that it is subtly assumed that women’s rights per se are not respected in their home countries, that there is no freedom of religion or the rule of law. This may be true for some migrants, especially those coming from autocratic countries, but not for all migrants from all over the world. Not all countries in the world are worse off than Austria or Germany in terms of democracy, women’s rights, equality before the law, and so forth<sup>25</sup>.

And right here, already at the beginning of arrival in a new home and in the beginning of a new life, there are, instead of a greeting of welcome, instead of friendly emotional connections that could create a new home and prevent hegemony, epistemic violence will already be employed and exercised.

## Education and Narratives

### *a) University and School*

Some of the reasons for the previously mentioned epistemic violence employed at the beginning of arrival are inherent in the school and education/university system of the new homeland. Hegemonic knowledge is already

---

23 The brochure is German-English bilingual. See: ÖIF (*Mein Leben in Österreich*). [https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user\\_upload/Zentrale/Integration/Publikationen/Wertebroschuere\\_Lernunterlage.pdf](https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Publikationen/Wertebroschuere_Lernunterlage.pdf)

24 There has been criticism of the authoritative style of the brochure and similar representations of values for quite some time. Among other sources, see: <https://erwachsenenbildung.at/aktuell/nachrichten/9917-integrationsfonds-stellt-lernunterlage-fuer-wertekurse-vor.php>

25 In the German-language book for the B1 level, which is obligatory in the state-supported courses, on p. 66 it literally says: “our children can attend better schools in Austria”, which presented as a statement by a migrant from Russia. This statement is to be discussed seriously, as the school system in Austria is in many cases weaker than those found in the Eastern European countries, such as in Bulgaria, Romania, etc. See: Hilpert, S. et al. (2018).



being generated at universities (Fornet-Betancourt, 2004, p. 16), on the one hand because they are part of the “public administration”, and on the other hand because the people who teach there have been selected in such a way such that they establish and support the dominant, hegemonic system (p. 16). It is also worth noting that the previously mentioned brochure, which was in public use for a long time and was even mandatory<sup>26</sup>, was created and reviewed with the collaboration of university professors.

It is therefore urgently necessary to train new teachers, new types of researchers and to admit them into the teaching ranks. The small circle of teachers with a migration background urgently needs to be expanded so as to enable an emphatic approach that can only be generated through existential connection and personal experience. Foucault also supports this demand where he writes: “*The nature of the ends* which are pursued in influencing the actions of others: protection of privilege, accumulation of profits, exercise of status-based authority, exercise of office or profession” (Foucault, 2021, p. 259).

These should be revealed and fought. And unfortunately, this is especially so at universities, where professorships are characterized by a high status and authority and are also responsible for the training of future teachers, and where people with a migrant background and without the necessary networks are rarely admitted. Thus, the elite keeps solidifying and multiplying from the new, and the spiral of epistemic violence turns incessantly over and over again.

### *b) Certificates as the Home of Knowledge*

In addition to the previously mentioned issues, the following must also be considered: the importance the recognition of documents/certificates from home countries is for migrants. Because, as we all know, such certificates attest to achievements, to the accumulation of knowledge and act as witnesses to the skills that a person has developed during life. In Austria, the procedure for recognition has been simplified<sup>27</sup> in recent years and people are finally being supported as they share their knowledge and skills and as they use them professionally.

---

<sup>26</sup> It is not possible to give an exact time, since the brochure, which is still used despite no longer being compulsory in language courses, was published without a year date.

<sup>27</sup> See: Bundesministerium für Bildung (Ministry for Education and Science). <https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/schulrecht/nostr.html>.

But are certificates really equivalent documents, be they recognized or not? Are certificates from, for example, Eastern European countries of equal value and can they be utilized just as much on the professional path? Unfortunately, no. It is rather the case that references from the Western European and Anglo-Saxon world bring recognition and respect and, through appointment, support professional advancement in every conceivable way. However, the same does not apply to certificates from Eastern Europe, where the universities work at a very high level. For example, to be allowed to teach German courses for migrants in Austria a certificate in German studies and even teaching experience at a university in Belarus, Ukraine, or Bulgaria is not sufficient. Colleagues who have been teaching German for many years at universities and schools in Eastern European countries had to take German exams about two years ago, according to a new regulation from the Ministry of Education and the previously mentioned ÖIF, to be enabled to receive certification for their German-language skills here in Austria. Teachers of German Studies from Eastern Europe therefore had to acquire a C1 language certificate after the fact, thereby starkly calling the language skills of teachers from Eastern Europe into question<sup>28</sup>.

A certificate is, according to this, not in and of itself a certificate and with this people not only lose their loved ones and also the places of their homeland through migration, they also lose the places of their knowledge, so to speak, due to lack of recognition of their certificates and/or their respective competences, thereby falling victim to an unambiguous epistemic violence in its most genuine form.

### *c) The Cultural Memories or Libraries of Migrants*

Another point that can be mentioned as a point of nuance for decoding epistemic violence are the books lost during fleeing and migration, which, as people's cultural memory, occupy a special position in their respective lives. Books and their loss are something very special, because factual life, even in the manner of literary fiction, is interpreted through the art of poetry or prose. Art also interprets time and place of the subjects involved and it conveys individual-social transformation, interaction, affective entanglements, and historical-political tableaux. Literature is a kind of crossover of our "semantical and biographical memory" and thus can help in explaining the ambivalent and polysemantic power of home (Eco, 2004, p. 31). Stories and poetry, as

---

<sup>28</sup> These requirements were introduced by the previously mentioned ÖIF.

transcribed in books, can transmit and translate the intimate narratives of home in the original language of one's foremothers or of those who provided care once upon a time. Literature can therefore conjure up closeness and intimacy with the aesthetic tools that provide the existential background for an adequate semantic transmission, "Because the language of the work of art is distinguished such that the individual work of art gathers in itself the symbolic character that, seen hermeneutically, belongs to all beings, and brings it to appearance" (Gadamer, 1993, p. 8).

The lyrics and prose captured in the books of their owners, in their complexity and through their gathering of things, tell their own respective stories, explain the original past, represent the present, and construct the future. Books (literature) develop their own temporality, and among other things serve to decode their 'owners' location. They also help people to catch their breath during migration, and to rediscover themselves as human. The power of literature, as semantic and biographical memory and knowledge, facilitates a special kind of hermeneutics of the homeland, that is, a hermeneutic of the respective ontological location<sup>29</sup>.

Therefore, through the loss of books and through disconnection from past, present, and future, people suffer a new kind, a new level of epistemic violence that prevents them from verifying their origins, telling their own narrative, and finding comfort in books where they might rediscover their childhood.

### **Conclusion - Who Is Allowed to Speak about Migrants?**

The connection between migration and power, epistemic violence, and its differentiated forms, as well as the people affected by this form of violence can and should be debated and written about in detail for a long time to come. Migration and power are inextricably linked, on the one hand because hegemonic conditions cause migratory movements, and on the other hand because new and old hegemonic conditions are made possible and power structures are constituted by immigration.

Thus, it is the facticity along the point of friction between the individual and the respective society that allows or hinders the possibility of dialogue and participation. But it is precisely at this point of friction that the powerful speak in everyday life and assign to the subordinate people a space that

---

29 Small portions of this page will soon appear in Boteva-Richter, B. (2022b).

those same powerful people themselves determine: the powerful speak in the media, at scientific conferences, and as advisors to politicians and others in power. And the people whom those in power talk about most, but rarely with, are often migrants. But this “talking about” is like “discourse on” migrants, i.e., a “discourse on” migrants as if they were a problem area to be solved, a strategy to be assigned, to which the powerless must submit. These people, who are being crushed between borders, between institutions, between the sides of the “contradiction we experience every day, not having the same rights as the citizens” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 110) of the so-called “host” society, must listen and must also submit.

Fornet-Betancourt also criticizes this. It even appears to him that: “It is not an exaggeration to assert that in many societies that call themselves multicultural and congratulate themselves on their integration policies, the public sphere is now a place of observation and control for migrants, where every day they feel themselves to be under the supervision of “citizens” and their institutions (...)” (p. 113).

But precisely “(...) in this situation it has become indispensable for philosophers to reconsider the possibility of a transculturally valid way of philosophizing (...)” (Wimmer, 1997, p. 41) in order to recognize and reveal the epistemic violence that opens up along the faultline of cultures living together for the first time. With the help of sharp analysis, a new type of subject is to be presented that understands the narratives and traditions in an extended way, a subject that includes society in itself as well as nature and cosmology and thus offers an expanded understanding of self and of others. This is a subject who treats others justly and respectfully, no matter where they come from, along with nature, because these others and nature too are always included as personal aspects within the self.

## References

- Améry, J. (1988). *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* [Beyond Guilt and Atonement: Coping Attempts of the Overwhelmed]. München: Klett-Cotta.
- Brunner, C. (2020). *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Bielefeld: Transcript.

- Boteva-Richter, B. (2013). Die Migration und das Zwischen als konstituierendes Element – Ist der globale Mensch ein ewiger Migrant? N. Schirilla and B. Boteva-Richter (Eds.), *Polylog*, 30, pp. 41-58. [https://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/30\\_thema\\_boteva-richter.pdf](https://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/30_thema_boteva-richter.pdf)
- Boteva-Richter, B. (2020). The Value of Home in a Global World. On Migration and depopulated Landscapes. B. Boteva-Richter, S. Dhouib and J. Garrison (Eds.), *Political Philosophy from an Intercultural Perspective. Power Relations in a Global World* (pp. 61-79). New York: Routledge.
- Boteva-Richter, B. (2022a). Nature and its Master. Japanese-European Reflections on Overcoming a Constitutive Alienation. G. Münnix, H. Bringeland and B. Rolf, (Eds.), *Nature*. Zürich / Münster: LIT Verlag.
- Boteva-Richter, B. (2022b). The Libraries of the Migrants: Dissemination of Books as Dissemination of the Self? M. Tenu Mbuh, M. Chakravorty and J. Clammer (Eds.), *Writing in Times of Displacement*. New Delhi: Routledge.
- Carter, R. and McCarthy, E. (2019). Watsuji Tetsurō. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/watsuji-tetsuro/>
- Eco, U. (2004). *Die geheimnisvolle Flamme der Königin Loana (The Mysterious Flame of Queen Loana)*. München: VerlagsgesmbH & Co.
- Escobar, A. (2020). Thinking-Feeling the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimensions of the Epistemologies of the South. B. de Sousa Santos and M. P. Menesse (Eds.), *Knowledges Born in the Struggle* (pp. 41-58). New York: Routledge.
- Foucault, M. (2021). *Analytik der Macht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H. G. (1993). Ästhetik und Hermeneutik (1964). *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, GA 8. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gheaus, A. (2013). Care drain: who should provide for the children left behind? *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16 (1), pp. 1-23. <https://philpapers.org/rec/GHECDW>

- Klaus, G. und Buhr, M. (Eds.). (1985). *Philosophisches Wörterbuch*. Westberlin: Verlag das europäische buch.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2001). Die Sprache (Language). *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günther Neske.
- Heisig W. and Maraldo, C. (Eds.) (1995). *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, the Question of Nationalism*. Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- J. W. Heisig and J. C. Maraldo (Eds.) (1994). *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, the Question of Nationalism*. Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- Hilpert, S. et al. (2018). *Schritte Plus Neu 5 Österreich, Niveau B1/I. Deutsch als Zweitsprache. Kursbuch und Arbeitsbuch*. München: Hueber Verlag.
- Maldonado Torres, N. (2004). Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. *City*, 8 (1), pp. 29-56.  
<https://doi.org/10.1080/1360481042000199787>
- Knapp, I.; Kneissl, K. und Stadler, C., for ÖIF / Europa Integration Äußeres Bundesministerium Republik Österreich (Eds.). *Mein Leben in Österreich: Chancen und Regeln. Lernunterlage zum Werte- und Orientierungskurs (My Life in Austria: Opportunities and Rules)*. [https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user\\_upload/Zentrale/Integration/Publikationen/Wertebroschuere\\_Lernunterlage.pdf](https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Publikationen/Wertebroschuere_Lernunterlage.pdf)
- Ritter, J., Gründer, K. und Gabriel, G. (Eds.) (1984). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- De Sousa Santos, B. (2020). Preface. B. de Sousa Santos and M. P. Meneses (Eds.), *Knowledges Born in the Struggle* (pp. XIV-XVII). New York: Routledge, XV.
- Watsuji, T. (1988). *Climate and Culture: A Philosophical Study*. G. Bownas (Trad.). New York: Greenwood Press.
- Watsuji, T. (1996). *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku. Ethics in Japan* (Y. Seisaku and R. E. Carter, Trans.). New York: State University of New York Press.

- Wimmer, F. M. (1997). *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Bremen: Bremer Philosophica.
- Zwalen, R. M. (2010). *Das revolutionäre Ebenbild Gottes: Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov*. Wien: LIT Verlag.





## Religions et sphere publique en Europe. Un retour sur les positions de Jürgen Habermas<sup>1</sup>

*Religions and the public sphere in Europe.  
A return to the positions of Jürgen Habermas*

*En hommage à Raúl Fornet-Betancourt*

**Jean-François Petit<sup>2</sup>**

Catholic University of Paris, France  
Institut Catholique de Paris, France

Recepción: 05 de octubre del 2022

Evaluación: 25 de octubre del 2022

Aceptación: 08 de noviembre del 2022



1 Intervention du 2 décembre 2021 pour le séminaire de master franco-allemand organisé par les facultés de théologie de l'université catholique de Lille et de l'université d'Aix-La-Chapelle sur le thème «religion et politique en Europe».

2 Doctor en Filosofía por el Institut Catholique de Paris. Directeur du Réseau philosophique de l'interculturel.

Correo electrónico: [jfpetit@netcourrier.com](mailto:jfpetit@netcourrier.com)/[jf.petit@icp.fr](mailto:jf.petit@icp.fr)

## Resumen

En los debates sobre la situación de las religiones en Europa, el pensamiento de Jürgen Habermas sigue siendo inevitable. Desde la conmoción del 11 de septiembre de 2001, ha evolucionado en gran medida para dar mayor importancia a las demandas de reconocimiento de las religiones en el espacio público. Sin embargo, la ética de la discusión debe ser cuestionada ahora a nuevos costos frente al resurgimiento de los fundamentalismos religiosos y secularistas.

**Palabras clave:** religiones, espacio público, Habermas, teología, discusión (ética de).

## Abstract

In the debates on the situation of religions in Europe, the thought of Jürgen Habermas remains unavoidable. Since the shock of 11 September 2001, it has largely evolved to give greater prominence to demands for the recognition of religions in the public space. However, the ethics of discussion must now be questioned at new costs in the face of the resurgence of religious and secularist fundamentalisms.

**Keywords:** religions, public space, Habermas, theology, discussion (ethics of).

La pensée de Habermas continue de faire l'objet d'une grande attention dans la recherche. Depuis la publication en français de ses *derniers* écrits, notamment le recueil de ses articles (2018a, 2018b), des thèses continuent à être soutenues. Pour seul exemple, celle Crispin Solula Masunda à l'Université catholique de Lyon en juin 2021. Elle avait pour titre *l'usage public et régulé de la raison* (Solula Masunda, 2021). Parmi les objets de recherche, celle de la place *des* religions dans l'espace public occupe une place centrale. A l'heure où des conflits nationalistes comme celui entre la Russie et l'Ukraine font peser de grandes menaces sur la paix en Europe et dans le monde, il est important de revenir sur les fondamentaux de la philosophie de Jürgen Habermas, quitte à les dépasser d'un point de vue interculturel.

Rappelons les données de la question. Dans son livre majeur, *Entre naturalisme et religion*, Habermas avait longuement discuté avec Rainer Forst, professeur de philosophie politique à l'université de Francfort et de Thomas Schmidt, professeur de philosophie de la religion à la même université et Melissa Yates, de l'université Northwestern (USA) (Petit, 2005, 2009). De nombreuses versions de ce texte, après des conférences dans le monde entier, ont circulé avant sa publication définitive en 2006. Sans représenter la 'quintessence' de la pensée de Habermas sur le sujet, il n'en demeure pas moins l'une des pièces essentielles ayant nourri les études sur sa philosophie et le travail en théologie qu'il faut ici appréhender aussi d'un point de vue interculturel.

Avant cette prise de position désormais 'canonique', se dégagait déjà quatre façons de comprendre Habermas en théologie: en établir une critique négative théologiquement fondée; produire une critique théologique de ses positions; élaborer une pensée théologique à partir de ses positions; faire une utilisation théologique de ses positions (Arens, 1993). Difficile donc de passer à côté du philosophe allemand le plus lu dans le monde, considéré comme l'un des meilleurs défenseurs de l'Europe (Muller-Doohm, 2008), présent récemment jusque dans l'analyse de la crise sanitaire mais dont les limites paraissent de plus en plus évidentes (Habermas, 2020, p. 23).

La pensée d'Habermas, souvent très contextuelle et en réalité assez euro-péocentrée, commence par un constat établi dans les années 1990: celui du 'retour des religions', ou plus précisément, en empruntant le terme à Peter Berger, celui d'une 'désécularisation'. De fait, bien des conflits nationaux ou ethniques ont instrumentalisé les religions à des fins politiques. Les

fondamentalismes contemporains sont nés sur ce terreau. Habermas visait à l'époque notamment la révolution en Iran de 1979 ou la guerre en Irak et en Afghanistan. L'effondrement des tours de Manhattan aura durablement marqué la pensée d'Habermas. Arrivé à New-York en octobre 2001, il aura pu analyser 'à chaud' en quelque sorte ses effets sur sa propre philosophie: «Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard des événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente –celle que je développe depuis la *Théorie de l'agir communicationnel*– n'est pas en train de sombrer dans le ridicule» (Derrida et Habermas, 2004).

De fait, les remises en cause de l'éthique habermasienne de la discussion furent fortes dès ce moment. Elles n'ont cessé de progresser depuis. Les pays du Nord, à la suite des thèses (très discutables) de Samuel Huntington, se demandaient si le monde n'allait pas basculer dans un 'choc de civilisations', optant même, dans certains cas, pour des stratégies de guerre préventive contre les pays de 'l'axe du mal'. Heureusement, avec d'autres philosophes comme Mickael Walzer, Habermas pointa l'attitude problématique du bellicisme de l'administration de George Bush, que la retraite calamiteuse d'Afghanistan, semble à posteriori justifier. A l'époque, Habermas ne s'étendit pas sur ce qu'il qualifiait de «non-contemporanéité dans la sphère culturelle» avec sa représentation de la modernité (Habermas, 2008, p. 171). En effet, ne pouvait-on pas déjà noter que des problèmes soit-disant 'religieux' sont tout autant liés à des sphères différenciées de compréhensions culturelles du rapport au monde? Le problème fut plus effleuré que réellement traité. Il manquait un véritable tournant interculturel de la philosophie.

Par ailleurs, sans non plus, sans s'appesantir, Habermas mit (avec raison) en évidence les failles de la décolonisation pour essayer d'expliquer la recrudescence de l'activisme des religions. Ainsi, ses propres analyses, qui tendaient souvent à justifier les progrès inexorables de la sécularisation –à l'exception de certains pays notables comme l'Irlande ou la Pologne– se trouvèrent en réalité largement invalidées. Le constat put être amer. Mais il était réel: le rationalisme européen apparaissait déjà comme une exception et sa prétention universalisante devenait problématique.

En fait, Habermas lui-même n'avait-il pas péché par européocentrisme? On ne peut guère, contre les peuples et leurs cultures, imposer des standards et des normes de vie où les convictions et croyances religieuses se trouvent gommées, refoulées, proscrites dans l'espace public. Un partisan des

Lumières comme Habermas aura en fait pu se sentir décontenancé par ces évolutions. Sans doute n'avait-il pas suffisamment pris en compte la prégnance des schèmes religieux. Ceux-ci ne peuvent être assimilés à des formes d'irrationalisme condamnées à disparaître dans la modernité. L'exemple de la guerre en Ukraine pourrait le montrer largement.

Il est ainsi indispensable de faire droit à l'histoire spécifique des peuples et leurs cultures. Les pays européens ont voulu donner la liberté de pouvoir jouir sans entraves de sa religion. Mais n'y a-t-il cependant des limites? Habermas pouvait penser la séparation des Eglises et des Etats suffirait à réguler les formes d'expression. Mais c'était déjà dénier la constitution partielle politique de certaines religions, en particulier l'Islam et les conséquences graves des atteintes aux convictions religieuses, déchainant dans les cas extrêmes, des formes de terrorisme (Petit, 2022).

Comme d'autres, en particulier en France Marcel Gauchet, Habermas aura pu penser que les communautés religieuses allaient soutenir le consensus démocratique, notamment dans la formation de l'opinion et la volonté des citoyens (Gauchet, 1985). Mais celles-ci ne sont pas toutes habituées et désireuses de partager une conception de l'usage public de la raison, surtout quand les spécificités religieuses semblent comme élimées. De plus, dans bien des cas, l'Etat soit-disant libéral n'a pas été si neutre quand aux visions du monde véhiculées par les religions, non seulement quand celles-ci débordaient le cadre des libertés fondamentales, en particulier quand elles mettaient en cause la dignité et l'intégrité des personnes notamment mais aussi quand elles sont estimées vouloir sciemment subvertir le cadre libéral.

De ce point de vue, Habermas reconnaît que certaines présuppositions cognitives sont en fait attendues des citoyens, croyants ou non, dans les espaces démocratiques. Surtout, une pensée postmétaphysique n'aura pas su reconnaître les attentes de sens, en particulier religieuses, aux fondements de leur comportement dans la cité. On se demande aujourd'hui quels apprentissages fondamentaux, notamment à l'école, en termes de savoirs et de savoir-faire sont nécessaires pour former des citoyens, intégrant toutes les dimensions de leur personne, y compris culturelles et religieuses, dans les espaces démocratiques du vieux continent.

Ainsi, dans bien des cas, notamment en Europe, la puissance étatique séculière ne s'est-elle pas leurrée elle-même en se croyant totalement affranchie des légitimations religieuses? Habermas aura fini par le reconnaître dans son

dialogue avec le Cardinal Ratzinger sur les «fondements prépolitiques de l'Etat» (Habermas et Ratzinger, 2010). A quelles conditions ne plus voir les traditions religieuses comme des reliquats du passé? Comment peuvent-elles être force d'inspiration pour la société? En 2004, Habermas cherchait encore à prévenir les conflits, dans un contexte de pluralisme religieux, en les renvoyant à l'espace de discussion, sans prendre en compte la forme culturelle particulière de cet espace.

Mais ce 'bornage' suppose toujours, à vrai dire, de se mettre d'accord non seulement sur les manières de dialoguer –dans l'éthique de la discussion chère à Habermas ou dans d'autres approches comme celles du philosophe français Jean-Marc Ferry qui est en partie un héritier du penser allemand– mais aussi sur les droits positifs attachés aux religions. Y a-t-il un intérêt au dialogue? Celui-ci n'est-il pas qu'une forme culturelle particulière de la rencontre? Par ailleurs, jusqu'où aller dans la tolérance religieuse? Comment réparer les préjudices et discriminations dont certains groupes, comme les peuples autochtones dans bien des pays du monde, ont été l'objet?

Habermas aura continué à croire que le processus le plus approprié était la conception délibérative de la formation démocratique de la volonté. Mais il faut bien reconnaître qu'en la matière, bien des peuples ont encore du mal à faire entendre leur voix. L'égalité participation de tous les citoyens n'a pas toujours été garantie. Les doutes sur les modalités de la représentation politique minent aujourd'hui la présomption de résultats rationnellement acceptables. On aimerait aussi, à la suite d'Habermas, croire que tous les citoyens peuvent être vertueux. Mais, dans bien des pays, l'exercice d'une civilité apaisée est loin d'être le cas. L'Etat lui-même est-il toujours si impartial que cela quand il est l'objet d'une appropriation patrimoniale par certains intérêts capitalistiques? (Gomez-Müller, 2017).

Dans des dialogues tendus, avec des faibles niveaux de participation et de représentation, un modèle consensuel est en réalité difficile à mettre en œuvre. Pour entrer en discussion, il faut croire en sa valeur. Les prémisses acceptées par tous –notamment la valeur de la raison publique– font désormais plus souvent défaut.

Comme le constate Habermas, le processus de formation et la formulation même des décisions et des lois par les autorités politiques et judiciaires est dans certains cas défailant. Incompréhensibles, ces décisions ne sont ni acceptées ni intégrées. Avec John Rawls cette fois-ci, on doit aussi reconnaître que ceux

qui militent pour leur foi ou leurs convictions peuvent être réticents à entrer dans un usage publique de la raison si elles peuvent se trouver heurtées.

Or un Etat laïciste comme en France n'a pas toujours su fournir de garanties suffisantes sur sa neutralité et son impartialité. Désormais, la situation semble s'être passablement détériorée. Certains responsables plaideraient volontiers pour une 'laïcité de contrôle', au moment même où la crise sanitaire a conduit à des restrictions des libertés publiques sans équivalent depuis la Seconde Guerre Mondiale (Petit, 2020). De fait, les institutions étatiques européennes ne sont pas si 'neutres' vis-à-vis de visions du monde, à juste titre quand celles-ci sont incompatibles avec l'éthos démocratique. Mais n'est-ce pas aussi un personnel politique enclin dans plusieurs pays européen à s'orienter vers des démocraties illibérales comme en Hongrie ou en Pologne, qui est à l'origine de la dérive des institutions étatiques et à une remise en cause de l'Etat de droit?

Certes, on peut, comme le fait Habermas, rappeler la contribution positive de mouvements religieux, comme celui de Martin Luther King, en faveur des droits civiques pour une meilleure intégration des minorités et des marginaux dans le processus politique. On pourrait ainsi évoquer, même si Habermas ne le fait pas, le rôle des leaders religieux dans la chute du Mur de Berlin et l'affermissement de l'espace démocratique européen. Depuis le début de son pontificat, le pape François avait invité les responsables européens à revivifier ses idéaux en matière de droits humains et de promotion de l'Etat de droit, dans aussi une réponse adaptée aux défis mondiaux de la multipolarité et de la transversalité. Selon lui, chacun devrait pouvoir assumer ses particularités, tout en contribuant efficacement à la réalisation d'une cité harmonieuse, au service de peuples toujours plus unis. Pour se faire, il aura particulièrement encouragé, dans son discours au Conseil de l'Europe en 2014, les rencontres centrées sur le dialogue interculturel et interreligieux auxquelles je participe par le biais de la Conférence des Organisations non gouvernementales accréditées<sup>3</sup>.

En conséquence, on peut se demander si la stratégie communicationnelle adoptée par les institutions européennes répond suffisamment aux demandes de reconnaissance de communautés culturelles ou religieuses. Dans certains cas, celles-ci se sentent ostracisées ou contraintes à un principe de justification séculière pour des activités qui ne relèvent pas d'abord de cet ordre. On

---

3 Discours du pape François au Conseil de l'Europe, 25 novembre 2014.

pense notamment ici aux peuples Roms. Quels compromis forts ici établir quand la culture religieuse des responsables politiques est particulièrement déficiente et si les responsables religieux sont divisés, instrumentalisés politiquement et incapables de dépasser leur rivalité et traduire leurs plaidoyers dans des formes et des contenus acceptables pour tous?

Il ne s'agit donc pas ici de trouver, comme le pensait Habermas «des justifications séculières indépendants des convictions authentiques» mais de mieux les articuler (Habermas, 2008, p. 185). En fait, dans bien des cas, on doit constater de la part de responsables politiques soit une volonté à peine cachée de captation politique des confessions religieuses, comme dans le cas de l'orthodoxie dans un ethno-nationalisme en Europe centrale et orientale, soit une insuffisante sensibilité à la place de la religion dans la vie des personnes en Europe du Nord et Occidentale. Habermas aura qualifié, un peu comme Bergson, les religions de 'source d'énergie' (sic), sans voir qu'elles portent aussi des représentations du monde qui ne peuvent seulement être fondées dans des espaces démocratiques. De fait, comme l'a bien montré Tzvetan Todorov, bien des croyants ont été amenés à s'engager pendant la Seconde Guerre Mondiale, en prenant le risque de la captivité ou de la mort, non par héroïsme ou sainteté mais d'abord par souci d'humanité (Leblanc, 2020).

Comment dans ce cas traiter les convictions extrémistes qui cherchent à s'adosser aux formes démocratiques pour les subvertir, pour en faire des territoires de conquête, notamment dans l'Islam djihadiste? En fait, Habermas présupposait plus qu'il ne démontrait que l'*ethos* démocratique convient le mieux à l'exercice des cultes. Mais toutes les religions n'en ont pas la même compréhension. Comment prendre en charge des conceptions existentielles estimées 'non négociables' au sein de discussions argumentées comme le souhaiterait Habermas? Certes, le rôle de l'Etat libéral est effectivement de favoriser leur expression et leur traduction dans des modalités compatibles avec l'espace public. Mais une différence fondamentale existe entre une vérité issue d'un corpus dogmatique, où la discussion argumentée n'est pas le seul critère –si l'on intègre par exemple le recours à la Tradition– et une vérité issue de l'éthique de la discussion, qui ne se base que sur la raison séculière.

En réalité, ces dernières années, les tentatives d'élargissement de la raison publique eu Europe ont buté sur cette aporie. La question semble bien être aujourd'hui de mieux conjuguer autonomie et transcendance, de mieux



identifier le rôle de la philosophie et de la théologie mais aussi de correctement apprécier, comme le préconise le philosophe libéral Pierre Manent, les conséquences spirituelles de l'affaiblissement des nations européennes, en sortant de cette 'morne mise à plat des religions'(sic) dans laquelle des responsables politiques veulent les enfermer (Manent, 2012).

Peut-être qu'Habermas s'est trouvé à certains endroits victime d'une représentation confessante des religions, sans voir leur performativité dans la société, en particulier dans le domaine social. Certes, l'Etat moderne européen a fait le deuil d'un ordre politique soumis à une légitimité religieuse. Mais est-il si sûr qu'il soit en capacité de laisser s'exprimer en un langage religieux les convictions qui ne trouvent aucune traduction séculière dans les discussions publiques? Habermas souhaiterait que les sociétés séculières ne se coupent pas des ressources importantes des religions pour un fondation de sens. Mais on doit bien connaître que leur sensibilité à un vivre-ensemble peut être aussi instrumentalisé aussi au service d'une paix civile que d'un intransigentisme belliciste. Les religions n'ont pas qu'à remédier aux insuffisances des Etats démocratiques. Un appui à une transcendance discrète de l'ordre public ne doit pas, dans certains cas, s'exonérer d'une réflexion sur une justice qui pourrait aussi conduire aux changements socio-politiques que les situations réclament. Les Commissions Vérité et Réconciliation dans plusieurs pays du monde en sont un exemple (Petit, 2017).

Ainsi, les autorités européennes misent sur une qualité du dialogue avec les représentants des religions pour obtenir une adhésion plus large à leurs objectifs. Mais écoutent-elles avec suffisamment de finesse leurs observations pour réaliser, notamment en matière éthique, des compromis de longue portée? N'est-ce pas un leurre de penser que celles-ci peuvent s'ajuster sans difficultés à un consensus présumé en commun sur des principes européens qui les dépolitiseraient, alors même que, justement, ce qui fonde l'identité religieuse, en particulier catholique, c'est son indépendance essentielle vis-à-vis des cadres nationaux, en raison même de son universalité? Cette dissonance cognitive pourrait être en fait bien plus qu'elle ne l'est aujourd'hui créatrice de sens, y compris dans la réflexion européenne sur la constitution d'une unité dans la diversité. Le pluralisme religieux grandissant le requerrait plutôt. Ce serait sans doute une façon aussi se sortir d'un morne égalitarisme niveleur de toutes les différences et de toutes les vérités qui, en pratique, n'ont pas droit au même respect. Ce que Habermas appelle «la capacité de tolérance de l'éthos civil égalitaire» ne fait d'ailleurs pas l'objet d'une même

appréhension chez tous les citoyens européens au moment où le nationalisme gagne du terrain partout en Europe (Habermas, 2008, p. 198). On retrouve ici les enjeux d'une éducation civique spécifique aux fondements des groupes culturels et religieux, qui sont loin d'être des reliquats archaïques dans bien des cas. Ces groupes peuvent être des partenaires loyaux et coopératifs dans la quête d'une vérité commune, à condition que leurs libertés fondamentales ne soient pas de facto entravées. Or les sciences modernes ont accentué à l'excès le recours à des procédés faillibilistes et une conception exagérément sceptique de la vérité, qui ne leur convient pas bien, tout comme une prévalence d'un droit positif et d'une morale sociale profane qui ne laissent guère de place à des formes alternatives, en particulier religieuses, de pensée. Pour ce qui la concerne, une pensée d'inspiration protestante ou une philosophie juive ne sont pas de l'ordre d'un 'bavardage pieux': leurs lettres de noblesse sont aussi de participer, selon ses propres critères et selon ses visées propres, à une conception éclairée de la raison. Qu'auraient été les apports de Ricoeur ou de Lévinas, pour ne citer qu'eux, sans cette référence?

Sans hésiter, Habermas aura reconnu l'importance des significations issues des traditions judéo-chrétiennes et arabo-musulmanes. Mais les pense-t-il aujourd'hui comme suffisamment capables de fournir des impulsions nouvelles dans ce travail de soutènement de la raison? Les philosophies catholiques, pour ce qui les concerne –on pense ici à Maurice Blondel autant qu'à Emmanuel Mounier– ont montré que la prise en compte de l'altérité religieuse a aussi été productrice de l'autonomie démocratique et qu'elles ne pouvaient être réduite à des expressions d'une transcendance ennemie de toute autonomie. En définitive, la représentation démocratique a besoin d'une altérité instituante et non d'une justification permanente du bien-fondé d'institutions politique parfois promptes à ne jeter sur elle que la suspicion.

Dès lors, de son côté, une pensée postmétaphysique sous-estime non seulement les possibilités d'inscription du christianisme dans la démocratie mais aussi son dynamisme d'incarnation. Celui-ci ne saurait se réduire purement et seulement en un civisme démocratique. Un tel positionnement éviterait de tomber de Charybde en Silla, c'est-à-dire être écartelé entre des convictions religieuses fondamentalistes et celles, symétriques, de points de vue laïcistes, qui ne conduisent qu'à un éclatement de la sphère publique. Resterait aussi à mieux déterminer dans les religions les apprentissages à mettre en œuvre, notamment les modalités d'une relation éclairée à la sphère publique par l'autoréflexion, comme l'aura souhaité à juste titre Habermas mais surtout à

prendre en charge effectivement le tournant interculturel de la philosophie, comme l'a fait Raúl Fornet-Betancourt (2014, pp. 173-186).

## Références

- Arens, E. (Ed.). (1993). *Habermas et la théologie*. Paris: Cerf.
- Derrida, J. et Habermas, J. (2004). *Le concept du 11 septembre (dialogues avec G. Borradori)*. Paris: Galilée.
- Fornet-Betancourt, R. (2014). Traditions et cultures. J.-F. Petit, et S. Goubemon (Eds.), *Vers une démocratie interculturelle en Afrique?* (pp. 173-186). Lyon: Chronique Sociale.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.
- Gomez-Müller, A. (2017). *Nihilisme et capitalisme*. Paris: Kimé.
- Habermas, J. (2008). *Entre naturalisme et religion*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. et Ratzinger, J. (2010). *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*. Paris: Salvator.
- Habermas, J. (2018a). *Parcours I (1971-1989). Sociologie et théorie du langage. Pensée postmétaphysique*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (2018b). *Parcours II (1990-2017). Théorie de la rationalité, théorie du langage*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (2020). Il nous faut agir dans le savoir explicite de notre non-savoir (entretien avec N. Truong). *Le Monde*. [https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/04/10/jurgen-habermas-dans-cette-crise-il-nous-faut-agir-dans-le-savoir-explicite-de-notre-non-savoir\\_6036178\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/04/10/jurgen-habermas-dans-cette-crise-il-nous-faut-agir-dans-le-savoir-explicite-de-notre-non-savoir_6036178_3232.html)
- Leblanc, C. (2020). *L'humanité à l'épreuve de la déportation* (J.-F. Petit, Ed.). Lille: Geai Bleu.
- Manent, P. (2012). La foi, la raison et le problème théologico-politique. P. Capelle-Dumont (Ed.), *Confiance dans la raison* (pp. 85-97). Paris: Parole et silence.
- Müller-Doohm, S. (2008). *Jürgen Habermas, une biographie*. Paris: Gallimard.

- Petit, J.-F. (2005). *Penser après les postmodernes*. Paris: Buchet-Chastel.
- Petit, J.-F. (2009). Le principe délibératif au cœur des démocraties. *Nunc*, 18, pp. 97-107. <https://www.cairn.info/publications-de-Jean-Fran%C3%A7ois-Petit--129332.htm>
- Petit, J.-F. (2017). *Justice transitionnelle, justice alternative* (L. Ki-Zerbo, Ed.). Paris: Franciscaines.
- Petit, J.-F. (2020). *Ils furent pris d'une grande frayeur*. Le Coudray-Macouard: Saint Leger.
- Petit, J.-F. (2022). *Quelle phénoménologie de la terreur terroriste*. <https://rephifrance.wordpress.com/2022/02/15/quelle-phenomenologie-de-la-terreur-terroriste/>
- Solula Masunda, C. (2021). *L'usage public et régulé de la raison* (Thèse de philosophie sous la direction de Pascal Marin). Lyon: Université Catholique de Lyon.

## **Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina**

*Substance versus relation: On the linguistic-  
theoretical background of Western and Andean  
philosophy*

**Josef Estermann<sup>1</sup>**

University of Lucerne, Switzerland

Universität Luzern, Switzerland

Recepción: 13 de mayo del 2022

Evaluación: 8 de noviembre del 2022

Aceptación: 15 de noviembre del 2022



---

<sup>1</sup> Dr. en filosofía y licenciado en teología por la Universidad de Utrecht, profesor emérito de la Universidad de Lucerna (Suiza), profesor en distintas universidades de América Latina y Europa. Especialista en filosofía intercultural, filosofía andina, teología de la liberación, decolonialidad y teorías de desarrollo.

ORCID: 0000-0001-7123-5411

Correo electrónico: josefestermann@hotmail.com

Estermann, J. (2022). Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina. *Cuestiones de Filosofía*, 8 (31), 53-72.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n31.2022.14324>

## Resumen

Que el lenguaje prefigure el pensamiento y, por tanto, la filosofía, es una hipótesis poco probable. Pero que haya una cierta congruencia entre la estructura lingüística y el modo correspondiente de representarse el mundo, tiene bastante sustento. En este trabajo, indago acerca de las repercusiones de la sintaxis de las lenguas indoeuropeas en la ontología dominante de Occidente, plasmada en el predominio de la sustancialidad, como también del influjo de la lógica lingüística de las lenguas nativas andinas en la Filosofía Andina, expresada en el predominio de la relacionalidad. A pesar de las diferencias lingüístico-teóricas entre ambas culturas, sigue en pie la posibilidad de una hermenéutica intercultural diatópica y de la inter-traducibilidad conceptual.

**Palabras clave:** cultura, pensamiento andino, filosofía intercultural, lenguaje, relacionalidad.

## Abstract

That language prefigures thought and, therefore, philosophy, is an unlikely hypothesis. But that there is a certain congruence between the linguistic structure and the corresponding way of representing the world has quite some support. In this paper, I inquire about the repercussions of the syntax of Indo-European languages on the dominant ontology of the West, embodied in the predominance of substantiality, as well as the influence of the linguistic logic of native Andean languages on Andean philosophy, expressed in the predominance of relationality. Despite the linguistic-theoretical differences between both cultures, the possibility of a diatopical intercultural hermeneutics and of conceptual inter-translatability remains.

**Keywords:** culture, Andean thought, intercultural philosophy, language, relationality.

## Más que una leyenda

La leyenda, apoyada en parte por la historia, es bien conocida: en 1532, en Cajamarca (*Qasamarca*), hoy situado en el norte de Perú, en el transcurso de la conquista española de *Abya Yala*<sup>1</sup>, del continente en el extremo oeste (*Far West*) de Europa, más tarde conocido como “América”, tuvo lugar el encuentro entre el conquistador español Francisco Pizarro y el último rey inca Atawallpa (Atahualpa). Pizarro invitó a Atahualpa a una audiencia en la plaza principal de Cajamarca para engañarlo con una emboscada. Sin embargo, en lugar del conquistador apareció Vicente de Valverde, un monje dominico español que debía convertir a los indígenas a la fe cristiana y bautizarlos una vez conquistados por Pizarro. Este “encuentro” o, dicho más adecuadamente, este “choque” de dos mundos debe servir aquí como gancho para la cuestión de saber si, y hasta qué punto, los mundos lingüísticos vitales influyen, conforman o incluso determinan los mundos de fondo ideológicos y religiosos.

Valverde había aparecido con un intérprete, porque nadie por parte de los invasores españoles hablaba el quechua (*runa simi*) y, a la inversa, probablemente apenas había personas (aparte de unos pocos intérpretes) entre los *qheswa runa*<sup>2</sup> que supieran español. Valverde exigió entonces a través del intérprete que el rey inca obedeciera a la corona española y se convirtiera a la fe cristiana. Atahualpa, sin embargo, solicitó “pruebas de Dios” para tan inane petición. Según la leyenda, Valverde tomó la Biblia en sus manos y se la entregó a Atahualpa con las palabras: “Esta es la palabra de Dios”. Este último cogió el pesado y voluminoso libro, se lo acercó al oído, lo escuchó atenta y detenidamente, y luego anunció solemnemente: “no habla”, y lo arrojó al polvo. Y de este modo comenzó el genocidio y etnocidio, el exterminio físico y simbólico del ‘otro’ por parte de los españoles.

Evidentemente, este incidente legendario es una situación de absoluta incomprensión y desentendimiento de ambas partes, que sin duda no sólo se debe

---

1 En la búsqueda de una denominación adecuada y no eurocéntrica para el continente de América Latina, nos encontramos con obstáculos lingüísticos: ‘América Latina’ es una denominación que se pliega al predominio de las lenguas occidentales (el latín y sus derivados posteriores) y al capricho del navegante italiano Américo Vesputio, excluyendo así las lenguas indígenas. Aunque el término *Abya Yala* es ciertamente un *pars pro toto* —es una expresión de la etnia Kuna de Panamá—, se refiere explícitamente al continente indígena (la ‘América profunda’) con sus características no occidentales. En la cultura kuna, *Abya Yala* significa “la tierra fértil en la que vivimos”.

2 *Runa* es la palabra quechua para ‘ser humano’ o ‘persona’, y el término *qheswa* se refiere tanto a la lengua (quechua) como al contexto geográfico y topográfico (valles) y a la identidad étnica (los quechuas como pueblo que estableció la dinastía inca).

a las deficiencias de la traducción lingüística, sino también a la inconmensurabilidad parcial o total de las diferentes cosmovisiones e ideas religiosas. Para Valverde, educado en la filosofía escolástica y en la expresión del antiguo castellano, no sólo no se discutía qué significaban ‘Dios’ y ‘palabra’, sino tampoco lo que era un libro y, sobre todo, cuál era el peso ideológico y religioso del propio libro llamado ‘Biblia’ o ‘Sagrada Escritura’. En cambio, para Atahualpa, quien se movía en el universo simbólico de una tradición oral, quien bebía del fondo espiritual de una religiosidad no monoteísta<sup>3</sup> y dominaba una estructura lingüística diametralmente opuesta a la del español en muchos aspectos, estaba igualmente claro lo que significaban ‘Dios’ y ‘palabra’ –algo completamente distinto que para Valverde– y al mismo tiempo no estaba del todo claro qué podía ser ese objeto que Valverde le presentaba.

### ¿Estamos condenados a la incompreensión intercultural?

La hipótesis de Sapir-Whorf<sup>4</sup> explica el colosal malentendido entre Valverde y Atahualpa sobre la base de una profunda determinación de la cosmovisión y el imaginario religioso a causa de la estructura lingüística correspondiente, en este caso el español, por un lado, y el quechua o *runa simi*<sup>5</sup>, por el otro. En su forma radical o “fuerte”, esta hipótesis conduce a un determinismo o relativismo lingüístico, es decir, a una intraducibilidad fundamental de textos y tradiciones orales en otra lengua.

La Filosofía Intercultural<sup>6</sup>, en cambio, asume una traducibilidad y conmensurabilidad fundamentales de conceptos y códigos simbólicos, pero sin recurrir a una especie de *tertium mediationis* o *interpretationis* platónico

---

3 Dejo aquí pendiente la cuestión si en el caso de la religiosidad ancestral andina se trata de un tipo de animismo o panenteísmo; tipificaciones de una ciencia de la religión eurocéntrica.

4 Esta hipótesis es derivada de los escritos de Benjamin Whorf (1897-1941) quien atribuyó la idea a su profesor Edward Sapir (1884-1939). La expresión ‘hipótesis Sapir-Whorf’ se debe a Harry Hoijer (1954). En el contexto de ponderar el grado de determinación que ejerce un cierto idioma con su estructura gramatical y su léxico sobre la concepción del mundo y el pensamiento en general, La hipótesis ‘Sapir-Whorf’ sostiene que este grado es bastante alto. La variante fuerte es llamada un “determinismo lingüístico”, la variante más laxa sólo habla de cierto grado de influencia.

5 Es el término indígena para el quechua: “lengua (*simi*) de gente (*runa*)” o “lengua humana”. Por el contrario, el español, que parecía duro y áspero para los indígenas, se llamaba *alqu simi* o “lengua de perros”.

6 La escribo en mayúsculas, porque después de casi 35 años de construcción y evolución, se trata de una corriente, o, mejor dicho, de una perspectiva filosófica que tiene un procedimiento y una metodología establecidos.



supracultural<sup>7</sup>. Utilizando el ejemplo de la Filosofía Andina<sup>8</sup> basada en lenguas no occidentales y no indoeuropeas (quechua y aimara) y fundamentada en la oralidad de la tradición, me gustaría contribuir a la discusión sobre la relación entre el lenguaje (lingüístico) y la estructura del pensamiento, las formas internas del lenguaje (Wilhelm von Humboldt)<sup>9</sup> y los patrones filosóficos de interpretación, o incluso más abreviado: entre la gramática y la ontología.

Vicente de Valverde, representante de la erudición y filosofía occidentales, asumió tácitamente la idea platónica supracultural de que términos españoles como ‘palabra’ o ‘Dios’ significaban lo mismo en todos los mundos y universos culturales posibles, a saber, una entidad lingüística cargada de significado que puede ser representada textualmente por signos (en el caso de ‘palabra’), o un ser trascendente o ‘sustancia infinita’ (en el caso de ‘Dios’) que se revela en objetos tales como un libro. Para ambas expresiones hay atribuciones relativamente claras en el juego del lenguaje filosófico occidental, al igual que “lugares” y “signos” previstos para ellas como marcadores simbólicos. Las combinaciones de signos lingüísticos indoeuropeos son relativamente manejables y más o menos intercambiables entre sí: ‘Dios’ es ‘*theos*’, ‘*deus*’, ‘*Gott*’, ‘*dieu*’, ‘*god*’ etc. Y ‘palabra’ es ‘*logos*’, ‘*verbum*’, ‘*Wort*’, es ‘*mot*’, ‘*word*’, ‘*woord*’ etc. Sin embargo, ya dentro de la familia de las lenguas occidentales<sup>10</sup>, hay ciertos imponderables y desenfoques. En francés, por ejemplo, se distingue para ‘palabra’ entre *mot*, *parole* y *terme*.

---

7 Esto significa que, para la filosofía intercultural, la “universalidad” no es un *a priori* trascendental ni una entidad supra- o metacultural en el sentido de verdades o ideas completamente exentas de contextos culturales, sino el resultado *a posteriori* de muchos diálogos y ‘polílogos’ interculturales. No hay, por decirlo metafóricamente, ningún satélite que flote sobre las “culturas” y, por tanto, no hay realmente ningún *inter*, sino sólo el proceso de ida y vuelta.

8 Véase Estermann (1998). Esta edición inicial fue reeditada varias veces; la de Estermann (2006) es ampliada y actualizada con el aspecto aimara.

9 Wilhelm von Humboldt distingue entre “forma interna” y “forma externa” del lenguaje. Mientras que la “forma interna” es la configuración semántica del lenguaje, es decir, su significado (muy parecido al contenido conceptual), la “forma externa” es el sonido y el signo textual que expresa la forma interna. La “forma interna” es, según von Humboldt, prácticamente idéntica en todos los idiomas, pero la forma externa difiere en cada idioma por la organización diversa del significado lexical y gramatical.

10 En sentido estricto, no existe tal familia lingüística. Las lenguas europeas (y sus derivadas en las colonias anteriores) pertenecen en su gran mayoría a la familia de lenguas indoeuropeas (anteriormente llamadas “indogermánicas”), que se subdividen en las lenguas indoiránicas, románicas y germánicas. Pero en Occidente hay idiomas que no pertenecen a esta familia lingüística como el finlandés, el húngaro, el vasco (euskera) o el turco, entre otros.

El problema se complica considerablemente cuando se trata de lenguas no europeas y filosofías no occidentales. Para Atahualpa y su lengua materna *runa simi* (quechua), la palabra española ‘dios’ no pudo evocar una referencia clara e inequívoca en el juego lingüístico ideológico y religioso andino, incluso en y a través de los tímidos intentos de traducción del intérprete. Ni el quechua ni el aimara, las dos lenguas indígenas andinas más importantes, manejan un término genérico para el Dios indoeuropeo. En su desesperación, los misioneros españoles recurrieron muy pronto al efecto mágico de su propia denominación (‘Dios’) y la adaptaron como préstamo (palabra prestada) a la fonética de las lenguas andinas: *yus* o *dyus*. En su defecto, introdujeron denominaciones religiosas sectoriales como *pars pro toto*, tal como *apu* (espíritu guardián) o *achachila* (antepasado como deidad de la montaña)<sup>11</sup>. El universo religioso de Atahualpa, en cambio, no conoce a ningún ‘dios’ en el sentido occidental y, desde luego, no a uno trascendente<sup>12</sup>, sino como mucho a deidades concretas con nombres propios como Wiraqucha, Tunupa, Tiqsi Qhapaq, Pachayachachiq o Pachakamaq<sup>13</sup>.

La situación no es mucho más clara en lo que respecta al término indoeuropeo ‘palabra’ y las correspondientes traducciones sugeridas a las lenguas indígenas de los Andes. A los oídos de Atahualpa, traducido al quechua como *simi* o *qelqa*, el término debe haber evocado asociaciones bastante diferentes al término español ‘palabra’<sup>14</sup>, que salió de la boca de Valverde. En este caso,

---

11 Estos términos también se han introducido en las traducciones de la Biblia y en los textos litúrgicos de las iglesias cristianas: *Apu Taytayku*, por ejemplo, es el nombre de ‘Dios Padre’ o *Apu Jesukristu* para el ‘Señor Jesucristo’. Para la población indígena, los *Apu* (quechua) o *Achachila* (aimara) son los protectores espirituales y los dadores de vida que se ubican en forma condensada en las cumbres nevadas de los Andes (Apu Salkantay; Achachila Illimani). Los misioneros españoles no recurrieron a los nombres propios de deidades o dioses como Pachakamaq, Inti, Wiraqucha, Pachayachachiq o Kontiki, porque esto llegaría a aceptar el supuesto politeísmo y paganismo andino, muy parecido a la lucha de la Biblia hebrea contra “otros dioses” (Ba’al, Osiris, Marduc etc.).

12 El mismo concepto de la ‘trascendencia’ es una categoría absolutamente extraña en una cosmo-espiritualidad holística y cosmocéntrica.

13 Sobre los distintos términos y su contenido semántico, véase Estermann (2014, pp. 153-158). En el capítulo “Problemas de traducción” trató el problema de la traslación del término occidental-europeo ‘Dios’ a las lenguas indígenas de los Andes.

14 La raíz quechua ‘*qelqa*’ puede utilizarse como sustantivo y como forma verbal. Hoy en día ‘*qelqay*’ suele traducirse como ‘escribir’ y ‘*qelqa*’ como ‘escritura’ o ‘libro’, aunque en ninguno de los dos casos corresponde al vocabulario de una forma de civilización basada exclusivamente en la tradición oral. Por ejemplo, la Biblia actual se llama en quechua ‘*Diospa Simin Qelqa*’: ‘Escritura de la Palabra de Dios’. Sin embargo, originalmente, *qelqay* significaba dibujar, diseñar o redactar. *Simi*, en cambio, sólo se utiliza como sustantivo y significa “lengua”, “lenguaje” y “palabra”, pero nunca en el sentido de la palabra escrita.

la “incongruencia léxica”<sup>15</sup> se ve agravada por la diástasis entre una lengua basada en la textualidad y la tradición escrita, por un lado, y una lengua basada en la oralidad y la eficacia fonética, por otro. Para Atahualpa, *simi* o *qelqa* significaba claramente la palabra hablada (fonética), no necesariamente humana, ya que también podía tener como emisores a las montañas, los ríos, el viento o los antepasados. Para Valverde, en cambio, ‘palabra’ era el epítome del signo fijado y, por así decirlo, materializado en el texto, que al fin y al cabo se reforzaba con el acto performativo de la entrega de un libro. La perplejidad de Atahualpa debió haber sido total cuando Valverde le mostraba un objeto (muerto) y el intérprete presumiblemente secundó este acto simbólico diciendo *kay yuspa simin* (“esto es palabra de Dios”)<sup>16</sup>.

No sólo los malentendidos lingüísticos continúan hasta hoy, sino que la cuestión de la traducibilidad de las filosofías no occidentales a las categorías occidentales y las posibilidades y límites de un diálogo filosófico intercultural no se han aclarado de forma concluyente. En el caso de *Abya Yala* –nombre indígena de ‘América’– la “incomprensión” respecto a la racionalidad y las formas de pensamiento lingüísticas de la población indígena por parte de los conquistadores, colonizadores y misioneros, desde el legendario “desencuentro” de 1532 en Cajamarca, significaba sobre todo violencia, marginación, discriminación, humillación y exclusión. La fórmula de este tratamiento hegemónico de la alteridad (no sólo lingüística) es clara e inequívoca: como el otro o la otra es “incomprensible” y piensa “ilógicamente”, no puede pretender pertenecer al grupo humano de gente civilizada y, desde luego, no al mundo de los filósofos, razón por la cual es calificado como bárbaro, primitivo, salvaje o exótico, según la época histórica o el *Zeitgeist* imperante. En Cajamarca, después de que las “palabras” habían chocado sin haber sido entendidas, las armas comenzaron a hablar.

### **La Filosofía Andina: ¿una imposibilidad (lingüística)?**

El filósofo y quechuista peruano Mario Mejía Huamán fue uno de los primeros en preguntarse si el quechua o *runa simi* era capaz de captar, expresar y comunicar temas filosóficos. En un ensayo de 1995 (“Valor filosófico del

---

15 Esto se refiere a la no cobertura del vocabulario de las diferentes lenguas.

16 Dentro de la lógica del universo simbólico y la racionalidad cosmo-espiritual de Atahualpa era obvio que este acercó el “objeto” llamado “libro” a su oído, porque el significado de *simi* sólo podía significar que este “objeto” hablaría. Para Valverde, en contraste, este acto resultó absurdo, porque en su lógica no se escucha un texto, sino que se lo lee. Sobre el predominio del sentido de la vista en Occidente y la preferencia por el sentido del oído en el mundo andino, véase Estermann (2006, p. 114).

quechua”) (Mejía, 1995, 1997), cree poder demostrar que la lengua materna de Atahualpa también es capaz de interpretar de manera sistemática y racional el mundo y expresar lingüísticamente la racionalidad propia, tal como lo reclaman para sí las lenguas indoeuropeas, sobre todo los idiomas “filosóficos” griego y sánscrito. Es posible que Mejía Huamán también hiciera eco del veredicto de Heidegger de que la filosofía era griega en su esencia y origen<sup>17</sup>. Pero esto no le impidió afirmar la “filosoficidad” de las lenguas no indoeuropeas (como el quechua), tal como han defendido y siguen defendiendo otros. Los ejemplos más conocidos son Miguel León-Portilla con su obra *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes* de 1956 (el mismo año en que apareció *¿Qué es eso de filosofía?* de Martin Heidegger), y Placide Tempels con su obra *La philosophie bantoue* de 1945<sup>18</sup>.

El esfuerzo de Mario Mejía Huamán se refiere a la región andina de Sudamérica, concretamente a la cosmo-espiritualidad<sup>19</sup> basada en el quechua o *runa simi*, es decir, lo que comúnmente se denomina “Filosofía Andina”. Sin embargo, la cuestión de la “filosoficidad” del quechua (o del aimara, del náhuatl, del bantú, etc.) sigue siendo fuertemente influenciada por una definición occidental monocultural de lo que es filosofía. Mi trabajo sobre la “Filosofía Andina” se basa en la posibilidad y la necesidad de un incesante diálogo intercultural o interparadigmático entre “mundos” lingüísticos, civi-

---

17 “La expresión ‘filosofía europea occidental’, que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia; (...) La afirmación ‘la filosofía es griega en su esencia’ no dice otra cosa que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originariamente ‘filosóficos’” (Heidegger, 1960, p. 7). El original alemán: „Die oft gehörte Redeweise von der ‚abendländisch-europäischen Philosophie‘ ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die ‚Philosophie‘ in ihrem Wesen griechisch ist. (...) Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Gedankengang ursprünglich ‚philosophisch‘” (1956, p. 7). Heidegger hizo hincapié inclusive en el monopolio del carácter filosófico de la lengua griega: “Poco a poco nuestra reflexión comienza a darse cuenta de que la lengua griega no es simplemente una lengua como las demás lenguas europeas que conocemos. La lengua griega, y solamente ella, es λόγος” (p. 12). Defensores de la filosofía (y de la ciencia) como un auténtico y exclusivo logro europeo-occidental (como Marshall McLuhan) hacen hincapié en un lenguaje alfabético como *conditio sine qua non* para el surgimiento y desarrollo de la filosofía (McLuhan, 1964, 1996).

18 La obra fue escrita originalmente en flamenco, pero publicada por primera vez en francés en 1945. Se hizo más famosa por la traducción al inglés: *Bantu philosophy* (1959). Hay ediciones en italiano, portugués y alemán, pero no en español.

19 Doy preferencia a la expresión ‘cosmo-espiritualidad’ sobre ‘cosmovisión’ que es un término utilizado por las ciencias sociales, en especial por la antropología cultural, pero que refleja una perspectiva occidentocéntrica. Como ya mencionamos, la “vista” no es el sentido predilecto del runa andino, sino la práctica simbólica en y a través del ritual; por ello, ‘cosmo-espiritualidad’ hace hincapié tanto en el aspecto ontológico como epistemológico propio de los Andes.

lizatorios, étnicos y religiosos, en el curso del cual la definición de filosofía también está en debate y debe ser renegociada. Sin embargo, este diálogo requiere al menos un mínimo de “traducibilidad” y conmensurabilidad<sup>20</sup>.

Los filósofos occidentales –incluidos los latinoamericanos que piensan en términos occidentales– niegan reiteradamente, y en su mayoría, la posibilidad de una Filosofía Andina con (entre otros) argumentos lingüísticos: el quechua y el aimara fueron lenguas que se han desarrollado exclusivamente en una tradición oral y, además, no tuvieron la posibilidad de expresar cuestiones complejas con la abstracción requerida. En este argumento está implícita la suposición, que no se discute más, de que la filosofía dependería necesariamente de fuentes y textos escritos, y que sería compleja y abstracta en su racionalidad. El axioma de la “textualidad” o escritura (escrituralidad) de la filosofía como *conditio sine qua non* me parece relativamente fácil de refutar como eurocéntrico u occidentocéntrico (Estermann, 2006, pp. 36-54). Lo que está en juego en la filosofía plasmada en textos es una filosofía muy específica, que Nietzsche llamó a su manera mordaz “filosofía rumiante”<sup>21</sup>.

Más difícil de refutar es, de otra parte, el argumento de la complejidad y abstracción del discurso filosófico, que a su vez se apoya en las posibilidades o limitaciones lingüísticas (gramaticales y semánticas) de las lenguas correspondientes. Esto lleva implícita la afirmación de que las lenguas indoeuropeas poseerían un grado suficiente de conceptualidad abstracta y de posibilidades para captar adecuadamente cuestiones complejas, mientras que no sería el caso de la mayoría de las lenguas no indoeuropeas, y mucho menos de las lenguas no-alfabéticas (tal como McLuhan sostiene). Cabe señalar que incluso en el caso de Occidente, un lenguaje filosófico típico en el sentido de “abstracción” y “complejidad” sólo se ha desarrollado con el tiempo y no estaba ya plenamente desarrollado en el proto-griego, el proto-sánscrito o el proto-latín<sup>22</sup>.

---

20 Desde la primera edición de la *Filosofía Andina* (Estermann, 1998), he venido trabajando el tema de la “filosoficidad” de la cosmo-espiritualidad andina y defendido la existencia de una “filosofía andina” vital, en contra de todas las críticas provenientes de sectores eurocéntricos, indigenistas y posmodernos. Véase Estermann (2006, pp. 17-54).

21 Nietzsche describió célebremente en *Consideraciones intempestivas* la filosofía imperante en su época como una filosofía “rumiante”, porque era un mero pensamiento de segunda o tercera mano, es decir, una interpretación de textos, pero no un pensamiento original y originario. Véase Alzuru (2020).

22 Esto puede comprobarse con relativa facilidad rastreando la génesis etimológica de auténticos términos filosóficos como sustancia, persona, conciencia, absolutismo o trascendencia.

Dado que el quechua (y el aimara) sólo se ha escrito en la forma del alfabeto latino desde la Conquista, adaptándose a los fonemas españoles, no es posible recurrir a las fuentes lingüísticas precoloniales. Esta circunstancia hace que las palabras ‘*qelqa*’ o ‘*simi*’ oídas por Atahualpa en el sentido de una secuencia fonética, se conviertan repentinamente en palabras visibles a modo de signo, lo que no sólo anuncia un predominio del sentido de la vista (*visio*, *theoreia*), sino que al mismo tiempo desacredita la racionalidad del habla oral y del sentido del oído<sup>23</sup>. Esto ya indica, incluso antes de la “forma interna del lenguaje” gramatical y semántica (von Humboldt), una circunstancia que subyace a los diferentes tipos de racionalidad de los pensamientos occidental y andino.

La historia relativamente larga de la “escritura” o “textualidad” de las lenguas indoeuropeas, antes que todo del sánscrito y del griego, ha configurado de forma decisiva la primacía del sentido de la vista (*theoreia*, *visio*) sobre todas las demás percepciones sensoriales y, por tanto, también ha prefigurado la *visión* del mundo (¡sic!) y la *cosmovisión* (¡sic!) en el sentido de una *visión* global.

### La percepción *versus* la escucha

El pensamiento occidental se orienta en su forma predominante por el sentido de la vista y su extrapolación análoga a los procesos mentales y la racionalidad filosófica. Comprender o entender algo significa “verlo” y llegar a la “comprensión”, ya sea a partir de la “intuición” (*intuitio*), del “mirar” (*theoreia*; *visio*) o de la “contemplación”. Desde Platón, para quien el alma es el “sujeto que mira”, la captación filosófica de la realidad se denomina “visión de la idea” (*idein*), “contemplación” (*contemplatio*) de los entes absolutos o simplemente “visión” (*insight*; *Einsicht*; *inzicht*). La teoría correspondiente se denomina “visión del mundo” (*Weltanschauung*) o “imagen del mundo”<sup>24</sup>.

---

23 La cosmo-espiritualidad andina es, en el fondo, un pensamiento auditivo (simbólico-representativo) más que visual (teórico). Véase Estermann (2006, pp. 112-115).

24 Hay ciertos matices entre los idiomas germánicos y románicos. En los idiomas germánicos (inglés, alemán, holandés, etc.) el juego lingüístico del “ver” se aplica directamente al pensamiento cognitivo y la comprensión racional. En los idiomas románicos, la metáfora de la “vista” para procesos cognoscitivos es mucho menos evidente (y más en expresiones cotidianas como “no ve”, “¿lo ves?”). De ahí que *Weltanschauung* (literalmente “la mirada al mundo”) se introdujo como término técnico a los demás idiomas, inclusive los románicos. En contraste, el románico ‘cosmovisión’ fue acuñado por la antropología, en un sentido peyorativo respecto a ‘filosofía’, ‘*Weltanschauung*’ y ‘pensamiento’.

Según la concepción occidental dominante<sup>25</sup>, el pensamiento es un tipo de “ver” en el que los aspectos contingentes y accidentales se separan de lo que se ve, es decir, se los “abstrae”, para captar y comprender con el “ojo” interior la entidad supraindividual permanente como “imagen”.

El pensamiento andino (pero también, por ejemplo, el semítico<sup>26</sup>), en cambio, se orienta por los sentidos no visuales, especialmente el sentido del oído y su aplicación análoga a los procesos mentales y a la racionalidad filosófica. Entender o comprender algo, en el marco de este paradigma civilizatorio y filosófico, significa haberlo “escuchado”, prestarle “oído” y seguirlo en “obediencia”<sup>27</sup>, es decir, sacar las conclusiones (prácticas) necesarias de lo que se ha escuchado. El término ‘cosmovisión’, que se utiliza a menudo en la antropología cultural, la filosofía y la sociología para describir los pensamientos y espiritualidades indígenas, refleja más la perspectiva externa (eurocéntrica) que la propia comprensión indígena. No se trata precisamente de una “visión”, de una “mirada” o de una “percepción” del mundo, sino de una conectividad espiritual con todo por medio de la que el ser humano descubre y asume su lugar específico o su función genuina en una actitud de atenta “escucha” y posterior “obediencia” cósmica. En lugar de ‘cosmovisión’ habría que hablar de “cosmo-sensibilidad” o “cosmo-espiritualidad”<sup>28</sup>. En lugar de ‘concepto’ de “presencia simbólica”<sup>29</sup>.

En la región andina, el sentido del oído es la base de los diversos procedimientos mnemotécnicos de la tradición oral, en los que el *runa* andino ha alcanzado una increíble perfección, desconocida en gran medida en Occidente, al menos en los tiempos modernos. Las dos lenguas indígenas andinas, el

---

25 Por supuesto que hay corrientes alternativas que prefieren otros sentidos por encima de la vista, pero que han quedado marginales en la historia de la filosofía occidental. Inclusive un filósofo de la escucha como Emmanuel Lévinas no sabía superar el predominio de la vista, al percatarse de la alteridad por medio del encuentro cara-a-cara.

26 Véase Münnix (2019).

27 En la palabra ‘obediencia’ está todavía la raíz latina *audire* (oír). Es muy conocido que Heidegger jugaba con la metáfora del ‘escuchar’: *hören* (escuchar), *horchen* (oír), *gehörchen* (obedecer), *gehören* (pertenecer) para identificarse a sí mismo como *Hörer des Seins* (oídor del ser) y su filosofía como “*Seinsgehorsam*” (obediencia del ser). “Horcht der Mensch, weil er hört, oder kann er hören, weil er horcht und gehorcht? Und was ermöglicht das Horchen, Auf-merken und das Hin-merken als Vernehmen von »Seiendem«, das Vernehmen der tönenden »Handlungen«? (...) Gehör und Gehorsam: die horchende, erharrende Inständigkeit in der Lichtung.» (Heidegger (1999. § 8). Sin embargo, Heidegger es más bien la excepción en el pensamiento occidental que comprueba la regla.

28 Véase nota 22.

29 Véase Estermann (2006, pp. 104ss).

quechua y el aimara<sup>30</sup>, son lenguas marcadamente onomatopéyicas; la fonología correspondiente contiene una riqueza que no se encuentra en las lenguas indoeuropeas.

El *runa* (aimara *jaqi*)<sup>31</sup> “oye” la tierra, el paisaje y el cielo; “siente” la realidad con el corazón<sup>32</sup>. El verbo *rikuy* (“ver”) (*unjaña* en aimara, con el sufijo de exageración *-ja-*) tiene el sufijo reflexivo *-ku* para indicar que no es una acción unidireccional (sujeto-objeto). El verbo *uyariy* (oír) (*istaña*) está compuesto por la raíz *uya*, que significa “cara”, y la sílaba enclítica *-ri*, que actúa como marcador de posición para indicar que se trata de una pregunta que tiene relación con lo que ya ha sucedido. El verbo *tupayuy* (tocar, sentir) (*llamt’aña* en aimara) es la intensificación de *tupay* (conocer, encontrar) con el sufijo de aumento *-yu*. El verbo *mallikuy* (degustar) es el reflexivo de *mally* (probar, examinar) (*mallt’aña* en aimara: probar, tantear). La sensibilidad y la sensualidad andinas no dan prioridad al ‘ver’; y, por lo tanto, la racionalidad gnoseológica no es primordialmente teórica (*theorein*), sino más bien emocional-afectiva, lo que se expresa con el término “cosmo-sensibilidad” o “cosmo-sensitividad”.

Ambas lenguas, el quechua y el aimara, tienen una gran variedad de sufijos y tonalidades para expresar sentimientos, intensidades de relación y cercanía/distancia. En cambio, el vocabulario y la riqueza de sufijos ligados a la racionalidad lógica son decididamente escasos y pronto tuvieron que ser complementados por préstamos lingüísticos del español. La palabra quechua *yuyay* o *yuyaykuy* es prácticamente la única raíz que denota una actividad intelectual y puede traducirse en el sentido de ‘pensar’ o ‘recordar’. En comparación, Occidente ha desarrollado una gran variedad de términos relacionados con las actividades intelectuales.

El mundo andino de la imaginación, y también el mundo imaginado, vive de la tradición oral y, por tanto, de otra característica que es fundamental para la ‘cosmo-espiritualidad’ andina en comparación con la *Weltanschauung* occidental: se trata de las relaciones, porque sin éstas la sinfonía de la tradición

---

30 En la lingüística, la base común (la mayor parte de la gramática; alrededor del 35% del vocabulario) de los dos idiomas se denomina ‘quechumara’, ya que se trata de lenguas muy emparentadas que tienen estructuras básicas similares para la correspondiente estructuración conceptual de la realidad.

31 El término *runa* (quechua) o *jaqi* (aimara), se utiliza en dos sentidos: por un lado, como “miembro del grupo étnico” (exclusivo), y por otro como “ser humano” en un sentido amplio (inclusivo). En consecuencia, también hay dos formas de la primera persona del plural (‘nosotros’).

32 Es por lo que en América Latina se suele hablar últimamente del “sentipensar” o “corazonar” filosófico, en lugar del simple “pensar”. Véase Olarte y Cepeda (2017).



quedaría muda y, en consecuencia, la ‘cosmo-espiritualidad’ correspondiente quedaría vacía. En las culturas escritas, la tradición puede adquirirse de forma monológica; mientras en las culturas orales, en cambio, esto sólo ocurre en la colectividad y mediante el diálogo o polílogo.

### **Sustancia versus relación**

Mientras que las lenguas indoeuropeas<sup>33</sup> tienen una clara estructura ‘sujeto-predicado’ agrupada en torno al sustantivo como punto de orientación, las lenguas indígenas de los Andes son lenguas aglutinantes (tal como el turco o el finlandés que no son indoeuropeas) en las que el verbo es central y tiene una serie de rasgos “unidos” a él como sufijos, que casi siempre tienen un carácter relacional. Como es bien sabido, la estructura ‘sujeto-predicado’ de las lenguas indoeuropeas clásicas, el griego y el latín, se refleja en la correspondiente estructura filosófica de la realidad, o más concretamente en la ontología. Tanto en la filosofía de Platón como en la de Aristóteles, el sujeto corresponde a la sustancia (*hypokeimenon*) y a la esencia inalienable (*ousía*), que son portadoras de accidentes, es decir, de características que no son inherentes a la sustancia, sino que recaen (*accidere*) en ella según el caso.

La metafísica occidental predominante es esencialmente una metafísica de la sustancia. El sujeto gramatical o sintáctico desempeña el papel de prefiguración de los hechos ontológicos fundamentados en el lenguaje. Es inconfundible una cierta afinidad estructural de la estructura lingüística y filosófica entre las lenguas indoeuropeas y la tradición predominante de la filosofía occidental. Esto queda aún más claro cuando retomamos el mismo tema en el caso de la Filosofía Andina. Las dos lenguas indígenas, el quechua y el aimara, no son lenguas denominadas SOV (sujeto-objeto-verbo) o SVO (sujeto-verbo-objeto)<sup>34</sup>, sino que varían el orden según el caso, pero que a dife-

---

33 En el mundo germanohablante, el término ‘lenguas indogermánicas’ se ha convertido en un lugar común; todavía persiste en los círculos lingüísticos, aunque está claro que es inexacto y, además, una expresión de cierto germanocentrismo. El término ‘indoeuropeo’ se entiende como una referencia geográfica aproximada en el sentido de un arco que se extiende “desde Europa hasta la India”. Sin embargo, hay lenguas indoeuropeas, como el persa, el kurdo o el armenio, que no son geográficamente nativas de Europa ni de la India, y hay lenguas no indoeuropeas que se hablan en Europa (finlandés, húngaro o vasco). Las lenguas pertenecientes a la familia indoeuropea, con más de 3.000 millones de habitantes, presentan grandes similitudes en el vocabulario, la flexión, las categorías gramaticales como el número, el género y la apofonía.

34 De las 1376 lenguas mundialmente reconocidas, 564 son de tipo SOV (sujeto-objeto-verbo), 488 de tipo SVO (sujeto-verbo-objeto), 95 de tipo VSO (verbo-sujeto-objeto), 189 no tienen un orden establecido, y el resto son de otro tipo (VOS, OVS, OSV). Las lenguas de tipo SOV y SVO abarcan

rencia de las lenguas indoeuropeas no se agrupan en torno al sustantivo, sino a la palabra de actividad (verbo), lo que pone en primer plano el aspecto de la relación o relacionalidad.

En las siguientes explicaciones me limitaré al *runa simi* o quechua; por analogía, podrían darse también ejemplos para el aimara o el *jaqi aru*<sup>35</sup>. En las lenguas andinas, el verbo es el portador de relaciones o el relacionador por excelencia. Una raíz (-*qo-*: dar) va precedida de prefijos y, sobre todo, sucedida de sufijos que indican, según el caso, una relación, un estado emocional, una diferenciación temporal, el número de actores implicados o el grado de certeza o duda. Así, hay sufijos específicos que denotan una relación, ya sea reflexiva (-*ku-*) o recíproca (-*naku-*); otros se refieren a relaciones interpersonales y condensan dos pronombres personales (como sujeto y predicado u objeto) en un solo sufijo: -*wa-*, -*su-*. De tal modo, se expresa la relación entre varios actores en una sola palabra: *t'ant'ata qowan* –“él me da el pan”–; *t'ant'ata qonakuyku* –“nos damos el pan”–; *t'ant'ata qowayku* –“nos dan el pan”<sup>36</sup>.

Estas dos características tan distintas, concernientes a la respectiva sintaxis lingüística, se “reflejan” en dos “ontologías” muy diferentes, es decir, en teorías filosóficas acerca de la estructura de la realidad. Occidente, como hemos visto, se basa en su gran mayoría en una metafísica de la ‘sustancia’, que corresponde precisamente con el ‘sujeto’, y lingüísticamente con el ‘sustantivo’ (que en un idioma como el alemán se resalta incluso con mayúscula inicial). La primacía de la sustancia sobre la relación es evidente en la teoría de las categorías de uso común en Occidente desde Aristóteles, según la cual todas las categorías no sustanciales (como la cantidad, la cualidad y el tiempo) se denominan ‘accidentes’, que pueden “adherirse” o ser “inherentes” a una sustancia, pero que se clasifican como secundarias a ella (por accidente). En la perspectiva occidental de las corrientes predominantes, la ‘relación’ es entonces algo secundario o accidental en comparación con la ‘sustancia’: primero la ‘sustancia’, luego la ‘relación’. Esto es denominado como la “prioridad ontológica” de la sustancia sobre la relación. Esta constelación plantea un problema que aparece una y otra vez en diferentes variantes en el curso de la historia de la filosofía occidental: ¿cómo entra una sustancia en relación

---

el 75% de todas las lenguas, y prácticamente la totalidad de las lenguas indoeuropeas (el galés, por ejemplo, sería VSO).

35 Análogamente a *runa simi* (lengua de la persona humana), *jaqi aru* significa lo mismo.

36 El orden, sin embargo, no es, como en español, de tipo SOV (sujeto-objeto-verbo), sino, en este caso, de tipo OVS (objeto-verbo-sujeto) con el complemento antes del sujeto: “pan da me él” (*t'ant'ata qo- -wa- -n*).

con otra sustancia (problema de la interpersonalidad)? O formulado de forma aún más radical: ¿Existe alguna sustancia aparte de la propia (problema del solipsismo)<sup>37</sup>?

La situación es completamente diferente en el caso de las lenguas andinas y la filosofía correspondiente. La base del pensamiento andino es el principio de relacionalidad<sup>38</sup>: todo tiene que ver con todo, todo está conectado con todo. La ‘relación’ adquiere así el estatus que la ‘sustancia’ tiene en la mayoría de las filosofías de Occidente. También se podría decir que para el pensamiento andino la relación existe en un inicio, y que los seres e identidades particulares surgen de ella o son constituidos por ella. Por ejemplo, la persona humana no es una ‘persona’ real con derechos y deberes hasta que se “completa” en una relación (de pareja) mediante la complementación: la expresión aimara para ‘casarse’ es *jaqichasiña* y significa literalmente “hacerse mutuamente persona humana”. La relación tiene así “prioridad ontológica” sobre la sustancia, la relación antecede al individuo y a su mismidad e identidad.

### ¿Son intraducibles mutuamente la Filosofía Andina y la occidental?

El determinismo lingüístico –una radicalización de la hipótesis Sapir-Whorf– parte de la hipótesis de que los textos en lengua extranjera son, en principio, intraducibles. La Filosofía Intercultural, en cambio, a la que también me adhiero, postula un mínimo de entendimiento y la posibilidad de un diálogo o “polílogo” significativo, a pesar de las diferencias lingüísticas, conceptuales y culturales, y rechaza la idea de que culturas o civilizaciones fueran recipientes inconmensurables (mónadas sin ventanas), tal como pretenden, por ejemplo, algunas de las posiciones románticas, culturalistas y posmodernas. En este caso, la cuestión de la traducibilidad lingüística es ciertamente importante, pero no la decisiva; se trata sobre todo de una cuestión de hermenéutica intercultural, es decir, de una comprensión e interpretación metalingüística del significado.

---

37 Aunque el solipsismo (“sólo existo yo”) es un punto de vista extremo y poco representado, se desprende de forma lógica de la definición de ‘sustancia’ como “aquello que sólo se necesita a sí mismo para su existencia”. Dado que la ‘relación’ como atributo (o *accidens*) de una sustancia es inmanente a ella, no es en imperativo absoluto que un *relatum* fuera de su propia sustancia –es decir, otra sustancia o persona– también le corresponda. Leibniz eliminó esta contradicción en la medida en que suponía una *harmonie préétablie* entre las sustancias (o mónadas) y pretendía así justificar metafísicamente la concordancia entre la estructura interna y las relaciones externas.

38 Acerca del principio de relacionalidad, véase Estermann (2006, pp. 126-135).

De nuevo, para tomar como ejemplo los dos paradigmas culturales o civilizatorios de Occidente (sea lo que sea)<sup>39</sup> en sus formas predominantes y el mundo indígena andino, todavía sería relativamente fácil traducir lingüísticamente el “ser” indoeuropeo por el *pacha* quechumara (Estermann, 2012, pp. 37ss.). Estas dos expresiones bien podrían considerarse como los “equivalentes homeomórficos”<sup>40</sup> de estos dos paradigmas o tradiciones filosóficas, pero, por el momento, esto sólo asigna los “lugares” (*topoi*) de dos piezas en dos complicados juegos de lenguaje que interactúan entre sí: ‘Ser’ (*on, esse, être, Sein, etc.*) tiene más o menos la “función” en el sentido de un “lugar” en el juego de lenguaje de la filosofía occidental que *pacha* tiene en el juego de lenguaje de la Filosofía Andina. Pero ¿acaso un filósofo europeo o una filósofa estadounidense ha entendido lo que realmente significa *pacha* sin haber comprendido todo el juego lingüístico andino? Y viceversa: ¿el *runa/jaqi* andino ha entendido realmente lo que significa ‘ser’ sin haber entendido todo el juego lingüístico occidental?

Una “hermenéutica diatópica (o politópica)”<sup>41</sup> no se basa en absoluto en la hipótesis (estructuralista) de que el significado sólo se revela cuando se

---

39 Con la colonización de áreas culturales no europeas, el concepto de ‘Occidente’ se separó del de ‘Europa’, aunque ambos nunca fueron congruentes ni siquiera en la época precolonial. En general, pues, puede decirse que el término ‘Europa’ se utiliza en el pasado y presente más bien como término geográfico y político, mientras que ‘Occidente’ es usado como término cultural-civilizatorio e ideológico. Sin embargo, no hay que olvidar que ‘Europa’ también se ha utilizado una y otra vez como término de lucha ideológica, y aún es usado en este sentido, por ejemplo, cuando se habla de “cultura europea” o “patrimonio europeo”, o cuando se trata de la cuestión de si la identidad cristiana debe tener un lugar en una (futura) constitución de la Unión Europea.

40 La figura de la “hermenéutica diatópica” en la obra de Raimon Panikkar está estrechamente vinculada a la noción de “equivalentes homeomórficos”: “Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión” (Panikkar, 1996, p. 18). En el sentido de los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein, los “equivalentes homeomórficos” tienen, en el conjunto global de significado e interpretación, más o menos la misma o similar función (por ejemplo, como el alfil en el ajedrez) en diferentes tradiciones culturales (o juegos de lenguaje), pero no pueden traducirse simplemente uno a uno (porque el contexto en el tablero es diferente).

41 El término “hermenéutica diatópica” fue acuñado por Raimon Panikkar en el contexto de la determinación de la relación entre las tradiciones de pensamiento hindú y la filosofía occidental moderna (Panikkar, 1996, sobre todo pp. 15-18 y Panikkar, 1997, p. 46). La noción aparece por primera vez en Panikkar (1979, pp. 8 y ss.). Mientras que la “hermenéutica morfológica” es una interpretación de las formas culturales (*morphé*) dentro de una misma tradición cultural y en el eje temporal sincrónico (es decir, una hermenéutica intracultural sincrónica), y la “hermenéutica diacrónica” es una interpretación de las formas históricamente divergentes, pero pertenecientes al mismo tipo cultural (es decir, una hermenéutica intracultural diacrónica), la “hermenéutica diatópica (o pluritópica)” supera el horizonte de comprensión intracultural y establece una hermenéutica específicamente “intercultural”. Según Panikkar, “(...) la hermenéutica adecuada para tal empresa es aquella que me

comprende todo el sistema cultural de códigos (juego de lenguaje). Esta hipótesis ya refleja en sí misma una visión eurocéntrica de la comprensión del significado, dirigida a la comprensión teórica y discursiva. La “comprensión” en sentido andino, por ejemplo, incluye el ritual, la danza, la celebración, los sentimientos y las relaciones como fuentes de conocimiento y comprensión (la llamada ‘cosmo-sensibilidad’). Por lo tanto, un diálogo (o ‘polílogo’) intercultural siempre tendrá que abordar el *logos* implícito de esta “conversación”, es decir, las diferentes racionalidades que ciertamente están prefiguradas por las estructuras lingüísticas, pero no determinadas a tal extremo que ya no sea posible un intercambio. En este contexto, tiene una importancia decisiva el lenguaje no lingüístico, es decir, el encuentro de persona a persona en todas sus posibilidades y facetas.

A pesar de las diferencias lingüísticas, conceptuales y culturales, en el diálogo intercultural siempre hay puntos comunes y de contacto que están relacionados con el ser humano como tal, por muy diferente que sea la concepción de lo humano (Estermann, 2008): todos/as tenemos hambre y sed, necesitamos dormir, sentimos tristeza o alegría, conocemos la cercanía y la distancia, nacemos y morimos. Más-acá de la comprensión lingüística (traducción) y conceptual (hermenéutica diatópica), hay una comprensión prelingüística y preconceptual, en el sentido de la Filosofía de la Liberación, según la cual la pobreza y la opresión no son una experiencia de procesos discursivos o de trabajo de traducción lingüística, sino simplemente una experiencia humana de sufrimiento e injusticia. Y aquí es precisamente donde entra en juego la dimensión política de la Filosofía Intercultural, concretamente cuando se trata de plantear la cuestión de poder y asimetría.

Es por esto que en el caso de un diálogo entre las filosofías occidental y andina (siempre tomadas como *Idealtypen* o abstracciones de su fenomenología concreta)<sup>42</sup>, además de las dificultades mencionadas anteriormente, no

---

permití llamar diatópica. Los *topoi* o lugares culturales, son distintos y no se puede presuponer *a priori* que las intenciones que han permitido que emerjan los distintos contextos sean iguales. Pero con las cautelas necesarias de una hermenéutica diatópica pueden relacionarse contextos y llegar a una cierta comprensión de ellos (...)” (1996, p. 37). La noción de la “hermenéutica pluritópica” (*pluritopic hermeneutics*) que también se remonta a Panikkar (1993), fue rescatado posteriormente por Walter Mignolo, en el contexto de los debates sobre la descolonización (2000).

42 Soy consciente que la comparación entre “la” filosofía occidental y “la” filosofía andina es una abstracción de las muchas formas y corrientes en que se presentan. Siempre me refiere a una manifestación dominante en cierta época y no a todas sus posibilidades fenomenológicas. Es por esto que hago referencia a un cierto *Idealtyp* (tipo ideal en sentido weberiano) de la filosofía occidental y de la filosofía andina, y no a sus concretizaciones históricas.

se puede dejar de mencionar la historia colonial y la asimetría cultural y civilizatoria que aún prevalece y que, en parte, también se sustenta académicamente. Para muchos/as representantes de la filosofía occidental, la Filosofía Andina es intraducible porque no existe, es más, porque *no puede* existir, según el dictamen heideggeriano de la “filosofía occidental” como tautología y, por tanto, como monología. Es por esta razón que los “juegos de lenguaje” y los “mundos posibles” como metáforas de los mundos culturales deben ir siempre acompañados de un análisis del poder: y la cuestión de la “traducibilidad” de las tradiciones filosóficas es también una cuestión política.

## Referencias

- Alzuru Aponte, J. (2020). El arte del rumiar: Origen y sentido en la filosofía nietzscheana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25 (9), pp. 11-24. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/34229>
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*. Quito: Abya Yala.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Estermann, J. (2008). Das Humanum in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur ‘anthropologischen Frage’. R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* (pp. 313-326). Aachen: Mainz-Verlag.
- Estermann, J. (2012). Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 27, pp. 21-40. [https://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/27\\_thema\\_estermann.pdf](https://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/27_thema_estermann.pdf)
- Estermann, J. (2014). *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*. Quito: Abya Yala.
- Estermann, J. (2020). Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural. *Concordia*, 77, pp. 81-100. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5845469>

- Heidegger, M. (1956). *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1960). *¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires: Editorial Sur.
- Heidegger, M. (1999). *Vom Wesen der Sprache* (GA 85). Francfort a. M.: Vittorio Klostermann.
- León-Portilla, M. (1956). *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes.* México: Instituto Indigenista Interamericano.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man.* Cambridge MA: MIT.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del ser humano.* Barcelona: Paidós.
- Mejía Huamán, M. (1995). Valor filosófico del idioma quechua. *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, 4 (52), pp. 183-188.  
<http://www.cialc.unam.mx/ca/ne/NE-52.pdf>
- Mejía Huamán, M. (1997). La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina. *49 Congreso Internacional del Americanistas (ICA)*. <http://www.equipo-naya.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Huaman.htm>
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press.
- Münnix, G. (2019). *Das Bild vom Bild: Bildphänomenologie und Bildsemiotik in interkultureller Perspektive.* Friburgo / Múnich: Karl Alber.
- Olarte Mesa, J. y Cepeda, J. (2017). Tejiendo el sentipensar ontológico: Encuentros entre Poesía y Filosofía. *Revista ideação*, 35, pp. 275-304.  
<https://doi.org/10.13102/ideac.v1i35.1877>
- Panikkar, R. (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics.* Nueva York: Paulist Press.
- Panikkar, R. (1993). *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness.* Nueva York: Orbis.

Panikkar, R. (1996). Filosofía y Cultura: Una relación problemática. R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (pp. 15-41). Aachen: Concordia.

Panikkar, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

Tempels, P. (1945). *La philosophie bantoue*. Elisabethville: Lovania.



## Aportes para la revisión curricular desde la perspectiva intercultural<sup>1</sup>

### *Contributions for the curricular revision from the intercultural perspective*

**José Mario Méndez Méndez<sup>2</sup>**

National University of Costa Rica

Universidad Nacional, Costa Rica

Recepción: 25 de mayo del 2022

Evaluación: 02 de noviembre del 2022

Aceptación: 08 de noviembre del 2022



1 El artículo fue redactado en el marco del Proyecto “Innovación de la Oferta Académica de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión”, en la Universidad Nacional de Costa Rica.

2 Doctorado en Filosofía en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), El Salvador.  
ORCID: 0000-0002-3838-5298

Correo electrónico: [jmariomendez@gmail.com](mailto:jmariomendez@gmail.com)

## Resumen

Los instrumentos curriculares suelen ser objeto de luchas políticas; están atravesados por opciones, renuncias y escogencias. No son nunca neutros. Estas páginas quieren ser una contribución a la urgente tarea de revisión curricular desde una perspectiva intercultural. En este artículo se presenta el currículo como “un camino” en el que las personas ‘aprendientes’ pueden encontrarse, dialogar y aprender gracias a su diversidad, y en el que es posible promover el diálogo de saberes y culturas. No se trata solamente de prestar atención a la diversidad cultural (lo cual sería ya un paso importante), sino de convertir los procesos educativos en un espacio para la convivencia en la diversidad y para la justicia cultural.

**Palabras clave:** educación intercultural, currículo, diversidad cultural.

## Abstract

Curriculum has always been subject to political struggle. They are biased by opinions and decisions. They are not neutral at all. This paper is intended to contribute to the urgent curriculum revision from an intercultural perspective. In this article, the curriculum is presented as “a way” in which ‘learning’ individuals are able to meet, talk and learn thanks to their diversity, making dialogue possible through cultural affairs. It is not just giving attention to cultural diversity (this would be an important improvement) but turning the learning process into a space for coexistence in diversity and cultural justice.

**Keywords:** intercultural education, curriculum, cultural diversity.

## Algunos presupuestos introductorios

En las siguientes páginas se aborda el tema de la revisión curricular a partir de algunos presupuestos que se resumen a continuación.

A nivel latinoamericano, frecuentemente se escuchan voces expresando la necesidad de realizar transformaciones de fondo en los sistemas educativos. Los recientes cambios realizados solo han producido algunos ajustes de la educación a las nuevas demandas del mercado o –más recientemente– a la emergencia causada por la pandemia, pero no han generado transformaciones relevantes. Tampoco han cuestionado, en la mayoría de los casos, ni el carácter monocultural de las prácticas educativas ni las distintas formas de violencia pedagógica asociadas a ese rasgo. Los sistemas educativos siguen siendo herramientas de homogenización cultural, aunque eso no sea tan evidente y explícito en los instrumentos curriculares.

Los proyectos educativos nacionales y locales están cargados de intencionalidades; están atravesados por decisiones, renunciaciones y escogencias. Esa es la razón por la que ninguna propuesta educativa es neutra ni tiene por qué serlo. Las finalidades y metas atribuidas a *las educaciones* dan cuenta de las decisiones inherentes a los procesos educativos. Esos fines –por lo menos algunos– sí suelen quedar plasmados, de forma explícita, en los instrumentos curriculares.

A través de sus intenciones, los proyectos educativos expresan el carácter *ministerial* de las educaciones. Por eso, ante toda experiencia educativa es posible formular las preguntas ¿al servicio de qué –o de quiénes– son puestos los procesos educativos? ¿Qué tipo de servicio prestan tales procesos? Las respuestas a estas preguntas no siempre son explícitas ni son localizables en los instrumentos curriculares.

Finalmente, conviene recordar que la educación no genera procesos lineales. A pesar de los fines preestablecidos y de los dispositivos de control incorporados en los sistemas educativos, las experiencias educativas suelen contener gérmenes de resistencia y de disidencia capaces de generar transformaciones profundas que van más allá de las reformas educativas y de los ajustes en los instrumentos curriculares.

## El currículo como *camino*

El término ‘currículo’, en cuanto componente educativo, ha sido motivo de múltiples replanteamientos vinculados a distintos modelos educativos o a transformaciones que tienen lugar en las llamadas ‘ciencias de la educación’. En su etimología, ‘currículo’ se refiere a carrera o caminata. Guarda relación con ‘tránsito’ y con ‘recorrido’. Es el camino que se ‘recorre-transita’ en un contexto educativo concreto. Suele ser un camino institucionalizado, normado, planificado y controlado.

Algunos aprendizajes se generan –sin ser planificados– mediante la experiencia, la imitación, la casualidad, la interacción, la colaboración, la convivencia, la confrontación, la consulta. Otros, en cambio, requieren del trazo de caminos, del involucramiento de personas especializadas y de la creación de entornos/ambientes educativos. Todas las culturas y todos los grupos humanos han planificado currículos. Eso quiere decir que han organizado caminos de aprendizaje para grupos particulares de aprendientes, con diferentes etapas y con fines previstos: transmitir saberes, generar habilidades (laborales, militares...), preparar dirigentes, formar ciudadanía, convivir etc.

El trazo de estos caminos implicó siempre la selección y organización de distintas áreas de conocimiento. Así, por ejemplo, en la Europa medieval, el currículum estaba integrado por el ‘trívium’ (tres caminos), conformado por el estudio de la gramática, la retórica y la dialéctica; y el ‘cuadrivium’ (cuatro caminos), integrado por astronomía, geometría, aritmética y música: “(...) la tendencia era educar a la élite de la población; los demás debían adquirir un oficio mediante la observación al maestro (...)” (Luna y López, 2011, p. 67).

Esa forma de ordenar el conocimiento (destinado a un grupo muy reducido de personas) se mantuvo durante siglos. En el período llamado escolástico, esas artes “liberales” fueron la base para el estudio de la filosofía y la teología.

En la Universidad de Al Qarawiyyin (fundada en el año 859), la enseñanza se centraba, durante los primeros años, en la educación religiosa, pero luego se expandió a la lingüística, la gramática, el derecho, la música, la medicina y la astronomía. En la universidad de Tombuctú, en Malí, entre los siglos XIV y XVI, se estudiaba ampliamente el Corán, pero también se enseñaba lógica, astronomía, historia, música, botánica, comercio, derecho y matemáticas (Civallero, 2018). En la ciudad maya de Tikal (importante centro de estudios superiores ubicado en lo que hoy es el departamento de Petén, Guatemala),

cuyo período clásico se ubica entre el 200 y el 900 de la era común, se enseñaba escritura, matemáticas, astronomía, agricultura y medicina (Cáceres, 2016). A partir del siglo XVI, en Europa, algunas universidades organizaron la enseñanza conforme a los aportes del movimiento calvinista<sup>3</sup>; es allí donde aparece explícitamente el término ‘currículo’.

Posteriormente, el movimiento renacentista favoreció la ampliación de la cobertura educativa y cierta democratización de la escolaridad. En este contexto, “(...) durante los siglos XVII y XVIII, el término currículo, a nivel universitario, fue relacionado con el conjunto de materias que forman parte de una carrera, significado aplicado también en la estructuración de los inicios de la escolaridad (...)” (Toro, 2017, p. 466).

A partir de esa época podemos reconocer diversidad de formas de comprender el currículo, pero siempre referidas a la manera en que las distintas comunidades educativas piensan y organizan los procesos de formación-educación según un determinado orden y definen lo que se pretende enseñar: es lo que Gimeno Sacristán (2010, p. 12) denomina “contenidos culturales”. Más recientemente se insiste en que el currículo incluye otros elementos además de los contenidos: ambiente educativo, interacciones (entre las personas, con el entorno, con los saberes previos), experiencias diversas de aprendizaje.

Por su parte, la elaboración de los currículos educativos ha sido condicionada por el contexto histórico-político, social y cultural, así como por los intereses de quienes inciden en la definición de las políticas educativas. Es necesario reconocer, además, que el currículo ha funcionado frecuentemente como estrategia para homogenización (carácter político) y para la fragmentación y jerarquización de los conocimientos en los espacios educativos.

En algunas ocasiones se han acentuado los objetivos y contenidos, o bien los métodos. En otras etapas el acento ha sido puesto en las experiencias de aprendizaje o en el entorno social, o bien en las condiciones y elementos fundamentales para el aprendizaje (Luna y López, 2011, p. 67).

### **El currículo como *territorio disputado***

En línea con el enfoque curricular crítico –al que nos referiremos más adelante– es posible afirmar que los currículos reflejan las luchas de poder que

---

3 Según David Hamilton, el término ‘currículum’ “(...) parece haber confirmado la idea –ya reflejada en la adopción del término “clase”– de que los distintos elementos de un curso educativo iban a ser tratados como un todo unitario (...)” (1993). Véase <https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie01a06.htm>

tienen lugar en el campo educativo. Por ese motivo, Miguel Arroyo (2013) afirma que el currículo es un territorio *disputado*, y que ignorar esa condición sería expresión de una ingenuidad que impediría todo camino hacia la revisión y transformación de las prácticas educativas. Independientemente del enfoque curricular predominante, el currículum selecciona elementos, valora unos sobre otros, visibiliza unos y silencia otros. Algunos son sobredimensionados, otros son ocultados y otros son resaltados.

Sobre los currículos han ejercido presión las iglesias, los grupos políticos, los gremios de personas educadoras, los grupos empresariales, la banca mundial, los movimientos sociales, y otros actores que buscaron (im)poner orden. En efecto, según Gimeno Sacristán (2010, p. 23), el currículum cobró el decisivo papel de poner un orden sobre los contenidos de la enseñanza. Se trata de un poder regulador que se sumó a la capacidad igualmente reguladora de otros conceptos que también son familiares en entornos de educación formal, como el de *clase y grado*.

El currículo es un *territorio disputado*, normalizado, significado y resignificado, controlado, revisado y evaluado. Las evaluaciones estandarizadas internacionales son una muestra del control mundial que se busca ejercer sobre los currículos escolares (por ejemplo, el Programa para la Evaluación Internacional de los Alumnos, PISA). Una de las razones de esa disputa es que actualmente asistimos a una lucha por el conocimiento, la ciencia y la tecnología: “(...) la producción y apropiación del conocimiento siempre formó parte de las disputas vinculadas a las relaciones sociales y políticas de dominación-subordinación (...)” (Arroyo, 2013, p. 14.). Al respecto, Sacristán señala que:

El currículum desempeña una doble función –organizadora a la vez que unificadora– de la enseñanza y del aprendizaje, por un lado, a la vez que, por otro lado, se produce la paradoja de que en él se refuerzan las fronteras (y murallas) que delimitan sus componentes, como por ejemplo la separación entre las asignaturas (asignaciones) o disciplinas que forman su contenido (2010, p. 22).

El currículo ha sido también una forma de controlar el trabajo docente. Sirve para marcar los límites entre los cuales los docentes pueden moverse. Es “una herramienta de regulación de las prácticas pedagógicas” (p. 11), porque ha estado en manos de administradores y gestores (técnicos) de la educación:

El concepto currículum y la utilización que se hace de él aparecen ligados desde sus comienzos a la idea de selección de contenidos y de orden en la

clasificación de los saberes a los que representan, que será la selección que se considerará en la enseñanza. En términos modernos, podríamos decir que, con esa invención unificadora, por un lado, puede evitarse la arbitrariedad en la selección de lo que se enseña en cada situación, al tiempo que, en segundo lugar, se encauza, modela y limita la autonomía del profesorado. Esa polivalencia se mantiene hasta nuestro tiempo (p. 23).

El currículo es también una forma de control sobre el alumnado: indica lo que se quiere que este aprenda. Marca la ‘distinción-separación’ docente-dicente. Por eso, con frecuencia el alumnado –entendido como destinatario– no se reconoce a sí mismo y a su contexto en el currículo, lo cual explica –en parte– que germinen las resistencias, las deserciones, las huidas.

La institucionalidad suele establecer sanciones para quienes sobrepasen los límites que marca el currículo. De esa manera, el currículo suele cerrarse a la riqueza de diversas experiencias sociales, referencias culturales y saberes de los sujetos aprendientes. La prioridad dada a los tecnicismos en la construcción curricular los vuelve territorios fríos, poco hospitalarios, poco acogedores.

### **Diversidad de enfoques curriculares**

La caracterización y la organización de los elementos que constituyen el currículum, dependen de lo que algunos denominan ‘enfoques curriculares’. Luna y López (2011), por ejemplo, distinguen entre el enfoque *técnico* (un plan para el aprendizaje, orientado al producto deseado), el *práctico* (que se interesa por el proceso de enseñanza-aprendizaje y por la interacción entre las personas participantes –consideradas como sujetos– más que por el producto), el enfoque de *transición* (el currículo como un puente entre teoría, realidad y práctica, que tiene como finalidad facilitar el conocimiento mediante núcleos temáticos o problemáticos) y el enfoque curricular *crítico social*. Este último “(...) implica la colaboración de los docentes, padres, estudiantes e investigadores en el proceso de transformación y reflexión, donde no se presentan relaciones jerárquicas, y predomina la cooperación, la autonomía individual o colectiva de pensamiento y acción” (Luna y López, 2011, p. 71). En este enfoque, las personas aprenden a partir de su propia realidad.

Durán, Morales y Raesfeld (2019), por su parte, distinguen tres enfoques curriculares recientes: el *positivista*, el *crítico* y el *decolonial*. El primero –cuya expansión se acentuó a inicios del siglo XX– favoreció una selección

de saberes de carácter *universal* que debían ser transmitidos en cualquier circunstancia. Las experiencias educativas son transferibles más allá de las diversidades psico-socioculturales existentes, solamente con las limitaciones impuestas por las diferencias individuales. Este enfoque se basa, entre otras cosas, en teorías psicológicas del aprendizaje que podrían ser denominadas “intradérmicas” o cognitivas, lo que significa que se presta poca atención a los contextos sociales o a las referencias culturales del estudiantado (Durán et al., 2019).

El enfoque *crítico*, según Durán et al. (2019), surge en la década de los sesenta como alternativa al paradigma positivista. Entiende que el currículo es una práctica social influenciada por el poder, por motivaciones políticas y económicas, y que está determinado por las ideologías. Desde las estructuras de poder se legitiman contenidos, metodologías, estrategias de control-evaluación. De esa manera, a través de la educación se perpetúan las desigualdades sociales y se re-producen subjetividades sumisas. Se plantea, desde la perspectiva crítica, la necesidad del discernimiento y la reflexión-concientización, que se logra a través del diálogo y la acción comunicativa.

Hacia fines del siglo XX y principios del XXI, muchos movimientos sociales en América Latina emprendieron acciones de resistencia y de fortalecimiento de la propia palabra. Algunos movimientos indígenas y comunidades afrolatinoamericanas cuestionaron más fuertemente –motivados por sus cosmovisiones e historias comunitarias– la educación asimilacionista, homogeneizadora y violenta impuesta durante siglos.

Estos grupos demandaron no solamente autogestión educativa, sino también la posibilidad de revisar procesos, contenidos y metodologías desde sus propias culturas, narraciones y sus contextos. De esa manera, la lucha por la educación se convirtió en lucha por la identidad. Estos movimientos corresponden al tercer enfoque: *el decolonial*. Durán et al. (2019) ponen como ejemplo del enfoque decolonial al Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, que desde el sur de México expresó demandas relacionadas con la tenencia de la tierra, la libertad, la justicia, la salud y la autonomía en el campo educativo:

En este sentido, el currículo de los zapatistas no está legitimado por el Estado ni está institucionalizado. Sin embargo, debido a su autodeterminación, es para el grupo social, la verdadera educación. Sus planes de estudio y programas están orientados a la educación para el trabajo, y la autosuficiencia económica en función de la autodeterminación (p. 39).



Se trata de un currículo que ordena los diferentes componentes del proceso educativo (ambiente educativo, personas aprendientes, contenidos, experiencias etc.) de tal forma que ayudan a comprender y transformar la realidad, a resolver los problemas cotidianos, a superar todas las formas de exclusión.

Cristiane Landulfo (2022) distingue entre *teoría curricular tradicional*, las teorías llamadas *críticas*, las *post-críticas* y las *decoloniales*. Las primeras son tecnicistas; se desentienden de las problemáticas sociales y hacen que los espacios educativos funcionen como fábricas o espacios de entrenamiento centrados en la memorización y la aplicación.

Las teorías curriculares *críticas* nacen de la conciencia de que la educación suele reproducir desigualdad social, racial y de género debido a que está al servicio de un modelo de sociedad capitalista, patriarcal, racista, transfóbico, misógino y colonial sostenido por las clases/grupos dominantes. Mientras el currículo tradicional naturaliza las injusticias, el crítico invita a cuestionarlas y a transformar la realidad.

Landulfo también se refiere a las teorías curriculares que denomina *post-críticas*, las cuales aportan su sensibilidad ante las diferencias culturales, sin excluir otro tipo de diferencias presentes en las experiencias educativas: “El objetivo de un currículo elaborado a partir de las teorías post-críticas es construir una sociedad democrática, en la que sean evidenciadas las historias olvidadas y las voces silenciadas (...)” (p. 98).

Finalmente, esta autora apuesta también por un currículo construido desde un enfoque *decolonial*: “Como respuesta a todas esas violencias y, en este caso, al genocidio epistémico, es que necesitamos promover el llamado giro decolonial (...)” (p. 100). Este giro permitiría recrear los currículos a partir del diálogo con los saberes otros y de la promoción de lo que ella denomina ecología de saberes.

La ecología de saberes es entendida por Landulfo como el reconocimiento y la co-presencia de diferentes saberes, y la necesidad de estudiar sus afinidades, divergencias y contradicciones. De esta manera podremos ampliar la efectividad de las luchas de resistencia contra las distintas formas de opresión.

En síntesis, en el acercamiento a las diferentes teorías y enfoque curriculares, es posible reconocer algunas tendencias:

1. La necesidad de superar y dejar atrás prácticas educativas fundadas en modelos curriculares centrados en los contenidos, la memorización, la autoridad y la función transmisora de los docentes.
2. El reconocimiento del carácter homogeneizante y violento de las prácticas educativas fundamentadas en los llamados enfoques curriculares tradicionales.
3. La práctica del discernimiento para identificar y superar, en las propias prácticas educativas, las tradiciones pedagógicas que promueven la injusticia cultural.
4. El paso de prácticas educativas fundadas en pedagogías “bancarias”, al desarrollo de procesos educativos inspirados en paradigmas críticos y decoloniales.
5. El paso de la deslegitimación de las diferentes culturas del saber en nombre de la tradición epistémica dominante, a la construcción de “ecologías cognitivas” que dan lugar a la confluencia de diferentes saberes y formas de construirlos.
6. El paso de procesos indiferentes frente a la realidad social, a prácticas educativas que –debido a sus fundamentos curriculares– se dejan afectar por la realidad y sus conflictividades sociales, culturales, de género.
7. La sustitución de prácticas educativas homogeneizantes, por ejercicios educativos en los que la diversidad cultural es reconocida no como un problema, sino como una posibilidad para aprender y para convivir.
8. La tendencia a superar la ingenuidad de creer que el currículo es una realidad neutra y objetiva, para aceptar que él es un *territorio en disputa*.
9. La tendencia a superar el reduccionismo de entender el currículo como la simple organización de los saberes (disciplinados), para incorporar en él todos los aspectos que inciden en el aprendizaje: el contexto, las culturas en diálogo, la convivencia, la interacción entre las personas aprendientes.

Muchas de las tendencias arriba enunciadas forman parte de lo que podríamos denominar enfoque curricular intercultural-liberador, cuyos rasgos y aportes serán retomados a continuación.

### **Pistas para la transformación curricular desde una perspectiva intercultural-liberadora**

En los enfoques o teorías curriculares a las que se hizo referencia anteriormente es posible vislumbrar ya algunos elementos de lo que aquí podría ser denominado *perspectiva curricular intercultural-liberadora*. Esto se debe a que los enfoques, lejos de ser puros y de excluirse unos a otros, se suponen o complementan.

Las perspectivas *liberadora e intercultural* se requieren y se complementan. El enfoque *liberador*, por su parte, es también una forma de pedagogía crítica que asume como punto de partida la ‘diferencia-antagonismo’ entre una educación domesticadora-bancaria y una educación dialógica-liberadora.

Se entiende, desde esta perspectiva liberadora, que la educación es una acción eminentemente política, histórica y contextual. Está orientada a revertir las distintas formas de dominación y de alienación y a emprender prácticas transformadoras de la realidad social. Pone el acento en la dimensión política de los procesos educativos y en el reconocimiento de la conflictividad social presente en los contextos en los que ellos tienen lugar. Busca que las personas oprimidas sean protagonistas de sus propios procesos de liberación. En esto coincide con la perspectiva de-colonial.

Las prácticas pedagógicas liberadoras emergen de cada historia local-comunitaria como expresiones y a la vez como impulsoras de las luchas históricas de los pueblos y las culturas, y como reacciones ante las distintas formas de sometimientos y exclusión. Llevan consigo las memorias comunitarias y los lenguajes de los territorios en las que tienen lugar. La educación liberadora es fundamentalmente educación educación ‘con’, ‘desde’ y ‘para’ la justicia.

Por su parte, el enfoque curricular *intercultural* da respuesta a las “(...) demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas negadas (...)” (Fornet-Betancourt, 2014, p. 98), y se presenta como un aporte a la superación de las asimetrías (expresadas en prácticas de exclusión, olvido, ocultamiento y jerarquización cultural) y como una invitación al diálogo de saberes, de memorias, culturas, epistemologías y pedagogías.

La interculturalidad implica entender la educación como práctica de consulta y discernimiento para reconocer y distinguir en las culturas las tradiciones humanizantes-liberadoras de aquellas que no lo son. Reconoce el valor de las pedagogías locales, contextuales, que emergen de las prácticas sociales de resistencia. El diálogo intercultural se presenta como una mediación para el encuentro de las memorias históricas de liberación presentes en las distintas tradiciones culturales (Fornet-Betancourt, 2016).

El currículo debe contemplar tanto la diversidad cultural como la de los sujetos aprendientes, y tiene como punto de partida el reconocimiento de que en las comunidades educativas confluyen culturas y tradiciones pedagógicas distintas, y que ninguna debe ser deslegitimada u ocultada.

La perspectiva curricular intercultural toma muy en serio “(...) el principio pedagógico que establece que todo aprendizaje se realiza a partir de un referente cultural y que, posteriormente, se proyecta en el contexto cultural donde toma sentido y significado. Hay que tener en cuenta esta doble referencia cultural de ida y vuelta en cualquier proceso de aprendizaje” (Iluch y Balaguer, 2011). El papel del currículo es ayudar a crear las condiciones para el discernimiento cultural que permite, en ese ida y vuelta, reconocer en las culturas las tradiciones que humanizan de aquellas que degradan y someten a las personas y a las comunidades. No se trata entonces de facilitar la asimilación cultural acrítica, sino de generar procesos que incluyan la revisión y hasta la desobediencia cultural, junto al diálogo y la consulta mutua de las culturas. De esta forma, la perspectiva curricular intercultural ayuda a superar la violencia cultural inserta en el enfoque que más arriba ha sido descrito como positivista o *tradicional*.

### **Currículos a revisión**

Un currículo intercultural no es la organización del proceso de enseñanza aprendizaje que tiene como objetivo la atención a la diversidad cultural: ese sería el caso de un currículo multicultural. La interculturalidad va más allá. La revisión curricular con perspectiva intercultural tiene como punto de partida el reconocimiento del currículo como un producto cultural, una construcción social, no neutral. Cada construcción curricular es portadora de una determinada cultura (científica, religiosa, pedagógica, académica), y lleva inmersa, de forma implícita o explícita, respuestas a preguntas como estas: ¿Para qué se educa? ¿Cómo educar? ¿Quiénes aprenden? ¿Cómo se aprende?

¿Qué problemas se resuelven? ¿Al servicio de quiénes son pensados los procesos educativos? Conviene adentrarse en los currículos para descifrar críticamente la forma en que se responde a esas preguntas, y para verificar la pertinencia de las respuestas en un determinado contexto.

Además, como toda educación acontece –según el conocido aporte freireiano– mediada por el mundo o, mejor dicho, por los mundos que sirven de referencia a las personas aprendientes, también son pertinentes estas otras preguntas: ¿Cuál es el mundo desde y para el cual fue enunciado el currículo? ¿Qué otras enunciaciones son posibles? ¿Desde cuáles y para cuáles mundos debemos repensar los currículos? La respuesta a estos interrogantes debe tomar en cuenta que el espacio educativo es un mundo donde confluyen muchos mundos.

También conviene preguntarse si los currículos contribuyen o no a superar la violencia cultural, epistemológica y pedagógica que ha caracterizada por siglos a los sistemas educativos de América Latina. La violencia se expresa a través de prácticas educativas caracterizadas por el desconocimiento, ocultamiento o deslegitimación de las diferencias; la imposición de unas formas de aprender en detrimento de otras; el rechazo de las memorias comunitarias en nombre de la versión oficial de la historia; la imposición de prácticas de evaluación que tienden a la homogenización.

Es importante considerar que las respuestas a muchas de esos interrogantes no siempre son explícitas en los instrumentos curriculares. Por esta razón se ha utilizado frecuentemente la categoría *currículo oculto*: aquel que “(...) se filtra entre los contenidos, la forma de exponerlos, graficarlos, dibujarlos, representarlos y evaluarlos (...)” (Ramírez, 2018, p. 25).

Por su parte, la revisión, actualización o reelaboración de nuevos currículos desde una perspectiva intercultural, acoge los aportes de los enfoques curriculares críticos, acentuando por un lado la necesidad de que las personas aprendientes se dejen afectar-interpelar por el otro en su diversidad y, por otro lado, la urgencia de re-aprender a aprender a partir del diálogo. De esta manera el espacio educativo se convierte en una experiencia de consulta, de interlocución, de escucha atenta, de intercambio.

En toda revisión curricular desde el enfoque intercultural se entiende que el aprendizaje es una acción política, pues está basado en la ‘confluencia-encuentro-convivencia’ de personas aprendientes que aprenden gracias a su

diversidad. El aprendizaje tiene fuerza emancipadora cuando está orientado a la superación de toda forma de exclusión y violencia.

Los currículos construidos desde la perspectiva intercultural son flexibles, pues muestran apertura a las realidades cambiantes de los sujetos aprendientes y sus contextos. No son limitantes para los docentes ni para el estudiantado. Se trata de currículos que no fragmentan los saberes, sino que favorecen el diálogo de los saberes disciplinados (disciplinas) y aquellos *no disciplinados*. La fragmentación curricular debería ser sustituida por el diálogo de saberes, de disciplinas y de *indisciplinas*.

Lo anterior implica, ciertamente, una especie de *desescolarización* de la educación, tradicionalmente fundamentada en prácticas de fragmentación y jerarquización de las disciplinas. La desescolarización acontece también cuando se toma a la ciudad, al barrio, al vecindario, a la comunidad, y no a la escuela, como el marco-referente para pensar, para aprender y para convivir en diversidad. El currículo, entonces, no se reduce a un plan con objetivos y contenidos, sino que se extiende al conjunto de experiencias, de encuentros, de intercambios y de consultas a través de las cuales ofrecemos nuestra contribución a la construcción de un mundo en el que quepan todos los mundos.

## Referencias

- Arroyo, M. (2013). *Currículo. Território em disputa*. Petrópolis: Voceiz.
- Cáceres, O. (2016). *Astronomía en el área maya*. Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán. [https://www.academia.edu/16425064/Astronom%C3%ADa\\_en\\_el\\_%C3%81rea\\_Maya](https://www.academia.edu/16425064/Astronom%C3%ADa_en_el_%C3%81rea_Maya)
- Civallero E. (2018). *Bibliotecas en Timbuktu* (Distribuido como pre-print bajo licencia Creative Commons by-nc-nd 4.0). <https://www.academica.org/edgardo.civallero/228.pdf>
- Durán, R. E., Morales, E. and Raesfeld, L. (2019). The curriculum: origin, evolution and trends in the 21st century. *Conrado*, 15 (68), pp. 37-43. <http://scielo.sld.cu/pdf/rc/v15n68/1990-8644-rc-15-68-37.pdf>
- Fornet-Betancourt, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia: Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

- Fornet-Betancourt, R. (2016). Diálogo entre culturas. A. Sidekum, A. Wolkmer and S. Manica (Eds.), *Enciclopedia Latinoamérica dos Direitos humanos* (pp. 166-171). Blumenau: EDIFURB.
- Hamilton, D. (1993). Orígenes de los términos educativos “clase” y “currículo”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 1. <https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie01a06.htm>
- Landulfo, C. (2022). Currículo e decolonialidade. C. Landulfo e D. Matus (Comp.), *Suleando Conceitos E Linguagens: Decolonialidades e Epistemologias outras* (pp. 95-103). Campinas: Pontes.
- Lluch y Balaguer, X. (2011). Educación Intercultural y currículum: una oportunidad de repensar la cultura escolar. *Aula intercultural*. <https://aulaintercultural.org/2011/02/02/educacion-intercultural-y-curriculum-una-oportunidad-de-repensar-la-cultura-escolar/>
- Luna, E. y López, G. (2011). El Currículo: Concepciones, Enfoques y Diseño. *Revista Unimar*, 58, pp. 65-76. <https://revistas.umariana.edu.co/index.php/unimar/article/view/217/193>
- Ramírez, J. (2018). *El racismo entra y sale de la escuela*. Heredia: EUNA.
- Sacristan, G. (2010). ¿Qué significa currículum? *Sinéctica*, 34, pp. 11-43. <http://www.scielo.org.mx/pdf/sine/n34/n34a9.pdf>
- Toro, S. (2017). Conceptualización de currículum: su evolución histórica y su relación con las teorías y enfoques curriculares en la dinámica educativa. *Revista Publicando*, 11 (1), pp. 459-483. [https://revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/576/pdf\\_397](https://revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/576/pdf_397)





## Eurocentrismo, filosofía y la invisibilización del pensamiento ético mapuche

### *Eurocentrism, philosophy and the invisibility of Mapuche ethical thought*

**Daniel Santibáñez Guerrero<sup>1</sup>**

Miguel de Cervantes University, Chile  
Universidad Miguel de Cervantes, Chile

Recepción: 16 de mayo del 2022

Evaluación: 19 de octubre del 2022

Aceptación: 21 de noviembre del 2022



---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía, mención en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Chile. Académico e investigador de la Escuela de Ciencia Política, Universidad Miguel de Cervantes (Chile).

ORCID: 0000-0002-4508-1241

Correo electrónico: dsantibanez@corp.umc.cl.

## Resumen

El carácter marcadamente racional que el paradigma eurocéntrico atribuye a la filosofía occidental, legitima la marginación de toda forma de pensamiento que no se ajuste al arquetipo que representa la tradición filosófica iniciada en la Grecia clásica, descartando así cualquier eventual aporte de las culturas orientales, africanas y americanas. Dentro de estas últimas, la invisibilización filosófica del pueblo mapuche encuentra como factor adicional la alteración sistemática de su imagen que la literatura chilena realizó entre los siglos XVI y XX, negando, entre otros rasgos, precisamente su capacidad reflexiva. De esta manera, a pesar de no conformar un grupo unitario como tal, la identificación de conceptos morales que podrían –de modo general– dar forma a un pensamiento ético mapuche requiere de un distanciamiento con el eurocentrismo, tanto de su influjo en la epistemología como en la noción misma de filosofía que ha desarrollado.

**Palabras clave:** eurocentrismo, filosofía, mapuche, invisibilización, ética.

## Abstract

The markedly rational character that the Eurocentric paradigm attributes to Western philosophy legitimizes the marginalization of any form of thought that does not fit the archetype that represents the philosophical tradition that began in classical Greece, thus ruling out any eventual contribution from Eastern, African and Americans. Within the latter, the philosophical invisibility of the Mapuche people finds as an additional factor the systematic alteration of its image that Chilean literature carried out between the 16th and 20th centuries, denying, among other features, precisely its reflective capacity. In this way, despite not forming a unitary group as such, the identification of moral concepts that could –in a general way– shape Mapuche ethical thought requires a distance from Eurocentrism, both its influence on epistemology and in the notion of philosophy that it has developed.

**Keywords:** eurocentrism, philosophy, Mapuche, invisibility, ethics.

## Introducción

La consolidación que el eurocentrismo alcanza como perspectiva hegemónica del conocimiento en Occidente a partir de la modernidad, encuentra en prácticas colonialistas de tipo político y epistemológico su principal herramienta de dominio. Dichas prácticas, como explica Quijano (2014, p. 789), instauran una visión dualista del mundo que confronta lo racional, civilizado y científico que se asume como propio del pensamiento europeo, con lo irracional, primitivo y mítico que caracterizaría a las culturas no europeas englobadas, *grosso modo*, en el mundo cultural de Oriente.

Este contraste Occidente-Oriente que el eurocentrismo defiende, junto con omitir los eventuales aportes de las visiones de mundo de los pueblos africanos, oceánicos, caribeños y americanos, en el ámbito de la filosofía enraíza el convencimiento de que toda forma de reflexión distinta de los métodos, conceptos y temáticas de la filosofía occidental no puede ser considerada, formalmente, como filosofía. Tal convicción, por ejemplo, se manifiesta de modo claro en la seguridad con la que Hegel afirma que “(...) la filosofía griega no podía haber surgido en Oriente” (2008, p. 128), opinión que Heidegger comparte al aseverar que “(...) la ‘filosofía’ es griega en su esencia (...) Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originalmente filosóficos (...)” (2004, pp. 34-35).

Siguiendo este patrón de exclusión, dentro de las denominadas culturas precolombinas el pueblo mapuche será objeto de una práctica que intensifica la omisión del valor filosófico de su visión de mundo, a partir de la transfiguración sistemática de su imagen que realiza la literatura chilena desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XX (Antillanca y Loncón, 1998, p. 5). Las obras desarrolladas en este periodo, a pesar de corresponder a momentos históricos diferentes y de presentar características y propósitos distintos, coinciden en ofrecer una imagen del mapuche en función de la legitimación de los intereses específicos de dominación y posicionamiento político que se busca sobre el territorio chileno: durante el siglo XVI, los primeros textos históricos y crónicas redactadas por militares españoles, retratan al mapuche como un salvaje indomable y de espíritu altamente belicoso, lo que realza el heroísmo y valor de la campaña de conquista hispana. Entre los siglos XVII y XVIII, en cambio, la producción escrita que emerge de manos de las primeras órdenes religiosas en América, presenta al mapuche como un bárbaro gentil que requiere ser civilizado mediante la acción evangelizadora

de la Iglesia. Durante el siglo XIX hasta mediados del XX, con el auge del criollismo, la imagen del mapuche se empieza a vincular fuertemente con rasgos de salvajismo, superstición e ignorancia, ofreciendo el contrapunto a partir del que la naciente identidad cultural chilena pretende consolidar su definición de sí.

El presente trabajo desarrolla un examen general del proceso de invisibilización del pensamiento ético mapuche, que desde nuestra perspectiva es posible bosquejar a partir del conjunto de conceptos morales conocidos como *ad mapu / az mapu* (Mora, 2001; Molina, 2009). Nuestra hipótesis de trabajo, en este sentido, plantea que la minimización del valor filosófico de estos conceptos, por una parte, se vincula con el marcado influjo de una noción eurocéntrica de filosofía, que en pleno siglo XX aún encuentra connotados adherentes y, por otra, por la influyente tergiversación de la identidad del mapuche, realizada de forma sistemática por un segmento importante de la literatura chilena de los últimos siglos. De esta manera, a pesar de no conformar un grupo unitario como tal, la identificación de conceptos morales que desde nuestra perspectiva podrían bosquejar de forma general un pensamiento ético mapuche, requiere de un distanciamiento ante el eurocentrismo desde la comprensión de su influjo, tanto en la epistemología como en la articulación de la noción misma de filosofía.

**I.** El término ‘eurocentrismo’ es acuñado en la década de 1970 por el economista y politólogo egipcio Samir Amin (1931-2018). Si bien es posible identificar algunas referencias previas en obras geopolíticas alemanas de cerca de cincuenta años atrás, es Amin quien habla de eurocentrismo con la intención de aludir al paradigma que asume la primacía cultural de Europa frente al resto del mundo, esto, en un contexto ya marcado por el surgimiento de corrientes de pensamiento decolonial en las décadas de 1960 y 1970 (Pachón, 2014, p. 88).

La relación entre eurocentrismo y decolonialismo es estrecha, pues en gran medida la distancia que se busca tomar con la matriz del poder colonial europeo –cuyo influjo se interpreta como aún vigente– involucra una deconstrucción respecto del carácter universal y explotador de la sociedad capitalista-liberal europea (Lander, 2000, p. 12). Al respecto, Quijano (2014, pp. 777-778) destaca cómo la posición hegemónica de Europa, que promueve el eurocentrismo, se traduce en el despliegue de prácticas colonialistas vinculadas tanto con la dominación mediante el empleo de la fuerza, como con la

instalación de categorías de dominación entre las cuales la noción de ‘raza’ aparece como la más importante y continuadora, de algún modo, del antiguo concepto de ‘bárbaro’ que legitima la institución de la esclavitud en el mundo clásico griego. Estas formas de dominación se presentarían, en palabras de Dussel, como una “relación dialéctica con una alteridad no-europea” (2001, pp. 57-58), subrayando cómo ese vínculo involucra de suyo la conquista, colonización e invisibilización de una alteridad no-europea, que más que *des-cubierta es en-cubierta* como medio facilitador de la autoconstitución de la identidad europea. Dentro de esos elementos, ciertamente, los de tipo material ocupan un rol central, pues, siguiendo la lectura de inspiración marxista que Amin plantea, un foco de la acción colonizadora que los imperios europeos realizan a partir de los siglos XV y XVI es precisamente la explotación de recursos naturales y apropiación de los medios de producción, siendo por ello que para el autor egipcio el eurocentrismo no sólo representa un “(...) fenómeno específicamente moderno”, sino uno propio de la “dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno (...)” (1989, p. 9).

Un modelo propuesto para la comprensión de la relación dialéctica que la modernidad establece entre mundo cultural europeo y no-europeo, consiste en la conocida estructura ‘centro-periferia’. Amin (p. 23), adherente a esta lectura, destaca cómo para el capitalismo (afín con el pensamiento de la modernidad), la relación ‘centro-periferia’ se da precisamente en términos económicos: en una dirección, las sociedades capitalistas acabadas y dominantes y, en la otra, las sociedades capitalistas atrasadas, inacabadas y dominadas. El origen histórico de esta estructura se encontraría en el Renacimiento, momento en el cual Europa empieza a percibirse a sí misma como una civilización madura, continuadora de la cultura erigida por los antiguos griegos y centro civilizado de un mundo conectado por las nuevas rutas marítimas, donde Asia, África y América constituyen una periferia primitiva caracterizada por su menor desarrollo económico, político y cultural (Pachón, 2014, p. 82). Esta convicción impulsa el despliegue de una serie de recursos orientados a la expansión de los territorios de los Estados imperialistas europeos, los cuales perciben el éxito de sus conquistas como una suerte de confirmación de la superioridad de Europa frente al mundo periférico: de este modo, si el eurocentrismo se comienza a gestar con el Renacimiento, su consolidación llega en el siglo XVIII con la Ilustración, momento en que Europa ya toma conciencia plena de su superioridad sobre otros pueblos (p. 82).

A partir de este punto, la dominación que la sociedad liberal industrial europea ejerce sobre las demás culturales, sustentará sus prácticas colonizadoras tanto en la articulación de una narrativa histórica propia que proyecta al resto del mundo, como en la configuración de un discurso de legitimación de tipo ético y político, pero también de trasfondo epistemológico y metafísico. En relación con el primer punto, la reconfiguración del pasado histórico del pueblo dominado, como señala Fanon, corresponde a un rasgo particularmente característico del colonialismo, que “no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado”, sino que además “se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila” (2011, p. 164). La desvalorización e invisibilización del valor cultural del pueblo dominado, se traduce en la eliminación de los vestigios históricos de su pasado, absorbiendo al conquistado en la escritura que el colono realiza de su propia historia, que pasa a constituir también la nueva historia que se impone al colonizado (p. 40).

La incorporación forzada en este relato histórico, sin embargo, no implica que el pueblo conquistado adquiera los rasgos de racionalidad y superioridad que su dominador ostenta: dentro de esta crónica de autoafirmación, el colono reserva para sí los elementos que hacen de su acción imperialista una epopeya, una gesta heroica engrandecida por el doble éxito que representa, primero, lograr imponerse ante la resistencia del salvajismo, la belicosidad y la brutalidad de los pueblos no-europeos y, segundo, por la fijación de un orden y progreso ausentes en las tierras conquistadas (p. 40). Precisamente este concepto de progreso es el que ocupa un rol determinante en la construcción del “*mito de origen*”, que la modernidad ha elaborado respecto del carácter emancipatorio de sí misma frente a la visión de mundo medieval, involucrando, no obstante, lo que Dussel (2001, p. 60) denomina la “*falacia del desarrollismo*”: esto es, la convicción de que el patrón de desarrollo europeo, en virtud de su racionalidad, es el legítimo, el más conveniente y adecuado para el ser humano, y por ende debe ser reproducido unilateralmente por cualquier cultura. Esta pretensión universalista, no obstante, contrasta con la desestimación que el eurocentrismo manifiesta frente a las posibles leyes generales de la evolución cultural humana, pues en lugar de la identificación de patrones que podrían revelar los trayectos históricos de los diversos pueblos, opta por proyectar el modelo cultural europeo como el único válido para el mundo. Su universalismo, según se infiere de Amin, sería aparente y falaz, descartando su condición de teoría social al consistir finalmente en la

deformación de una ideología de dominación: un paradigma artificioso que, como todas las construcciones discursivas de este tipo, “(...) funciona de manera espontánea, con frecuencia en la vaguedad de las evidencias aparentes y del sentido común (...)” (1989, p. 9).

**II.** La prerrogativa que el colono tiene para escribir su propia historia y la de otros, se manifiesta a la par del influjo de un discurso de justificación de superioridad cultural europea, que se sustenta tanto en argumentos científicos como filosóficos. En su contenido, Lander (2000, p. 12) destaca los rasgos de racionalidad, objetividad, universalidad y neutralidad que el pensamiento europeo se atribuye así mismo al momento de articular este discurso de autoafirmación, remarcando las ya mencionadas diferencias con formas de pensamiento orientales, americanas y africanas que se identificarán como culturalmente inferiores.

En su arista científica, el discurso de legitimación del eurocentrismo dedica un espacio importante a la articulación del concepto de raza, noción que ejerce una influencia importante tanto en los pueblos colonizados como en las esferas intelectuales europeas. Dentro de este concepto, la relectura de la idea de naturaleza –especialmente influyente en el tránsito que experimenta la concepción del derecho natural de *base teológica* a una de *base racional* (Garay, 2011, p. 81)–, impulsa el desarrollo de teorías que defienden la división y clasificación del ser humano por género y raza, tal como las que elaboran Linneo, Buffon y posteriormente Gobineau. En estas clasificaciones se conceden al hombre europeo cualidades intelectuales y estéticas que evidenciarían su superioridad frente a las demás razas (entre ellas asiáticos, americanos y africanos), consideradas como versiones inferiores y degradadas del arquetipo ideal blanco (pp. 82-83).

El pensamiento filosófico desarrollado en la Europa de los siglos XV y XVIII recoge este concepto, incorporándolo en la visión de ser humano a partir de la cual concibe su idea de filosofía. De esta manera, la racionalidad que Europa se atribuye a sí misma establece un vínculo de continuidad con la reflexión filosófica iniciada por los antiguos griegos, interpretándose como una propiedad exclusiva del pensamiento europeo, especialmente durante la Ilustración. Este movimiento, de acuerdo con la conocida definición de Kant (2013, pp. 87-88), precisamente se identifica con la superación de una actitud pusilánime (“minoría de edad”) frente al uso de las capacidades del entendimiento racional, la cual delega a otros (por pereza o cobardía) la dirección

de nuestras vidas y la comprensión del mundo. Desde la lectura ilustrada eurocéntrica, esta actitud se percibiría con claridad en algunas razas, siendo una de las más aludidas la negra: “(...) los negros de África por naturaleza no tienen un sentimiento que se eleve por encima de lo trivial (...) a pesar de que muchos de ellos han sido puestos en libertad, no se ha encontrado uno solo que haya desempeñado un papel importante en el arte, en la ciencia o en alguna otra valiosa cualidad (...)” (Kant, 2011, p. 59).

Esta aseveración coincide (y el mismo Kant lo señala) con la controvertida opinión expresada por Hume (2011, p. 204) respecto a la inferioridad de los negros frente a los blancos, siendo claro al afirmar que no es posible encontrar entre los primeros a ningún “fabricante ingenioso” ni exponentes destacados en “las artes ni las ciencias”. Su punto de vista, tanto en la forma como en el fondo, se suma a la posición de otros autores ilustrados que también manifiestan opiniones severas al momentos de referirse a africanos y asiáticos: Montesquieu (2003, pp. 304-305, 340), por ejemplo, afirma que la evidencia de que “(...) los negros no tienen sentido común es que hacen más caso a un collar de vidrio, que de oro” y que es “imposible suponer que estas gentes sean hombres (...)”, señalando respecto de Asia que “reina un espíritu de servidumbre que nunca la ha abandonado”, no pudiendo localizar ahí más que “el heroísmo de la esclavitud”. Voltaire (2001, pp. 7-8, 31, 50), por su parte, sumándose a la tesis de las diferencias raciales humanas (entre las cuales sería posible separar a los blancos de americanos, negros, chinos y albinos, entre otros), asegura que la mayoría de los negros (especialmente los cafres) “están sumergidos en la misma estupidez”, atribuyendo el retraso cultural asiático por su demora en el desarrollo de la escritura, siendo una cultura más bien caracterizada (como en el caso de Egipto) por el influjo de las creencias religiosas, la superstición y la barbarie; solo China estaría al margen de esta tendencia.

En este contexto, la convicción de que la filosofía constituye una actividad exclusiva del pueblo europeo se asentará en importantes pensadores de los siglos XIX y XX, siendo los dos más conocidos –y categóricos en la expresión de este punto de vista– Hegel y Heidegger. En el caso del primero, su posición se desprende de su mirada de la historia universal como “el progreso en la conciencia de la libertad”, cuyo trayecto transcurriría de Oriente hacia Occidente en un movimiento que únicamente inicia en Asia y finaliza en Europa, pues África es “(...) algo aislado (...) sumido todavía por completo en el espíritu natural”, mientras que en América sus habitantes “viven como



niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados (...)” (Hegel, 2005, pp. 129, 266, 270, 298, 398). El origen oriental del movimiento de la historia, sin embargo, no permite encontrar en dicha cultura los rasgos de racionalidad que Europa presenta desde los griegos: “(...) los orientales no saben que es el espíritu (...) La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los griegos; y por eso los griegos han sido libres (...) Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre (...)” (pp. 128-129). Esta ausencia de racionalidad repercute en su menor conciencia de libertad, involucrando una suerte de inmadurez que limita la culminación del movimiento dialéctico que involucra la historia (Dussel, 2001, pp. 61-62).

La obra de Hegel en la que la identidad europea de la filosofía se afirma de modo más directo es la póstuma *Introducción a la Historia de la Filosofía* (1892). En ella, desde la separación entre occidente-racional y oriente-irracional, el autor afirma:

La filosofía griega no podía haber surgido en Oriente. Los orientales son los pueblos en los que indudablemente surgió la libertad; pero el principio de la libertad aún no era en Oriente al mismo tiempo el principio del derecho (...) Por consiguiente, en Occidente estamos en el verdadero suelo de la filosofía; y allí tenemos que someter a consideración dos grandes formas, distinguir dos grandes períodos, a saber: 1) la filosofía griega, y 2) la filosofía germánica (...) En la historia, la filosofía se presenta allí donde existen constituciones libres. Allí nos llama la atención, primeramente, el Oriente. Pero en el mundo oriental no se puede hablar de verdadera filosofía; pues, para indicar brevemente su carácter, el espíritu, sin duda, se despierta en Oriente, pero esta relación es de manera que el sujeto, la individualidad, no es persona, sino que son determinados como sumergiéndose en lo objetivo. La relación esencial es allí la dominante (Hegel, 2008, pp. 128, 152, 160).

El nexo entre pensamiento alemán y filosofía griega que Hegel concibe es directo: el mundo germánico es el continuador de la reflexión filosófica griega, que representa una actividad propia de hombres libres al ofrecer las herramientas que permiten la conciencia de sí. Con ello sería la Europa de la modernidad la que posee en sí misma el principio necesario para la realización de su conciencia libre, no necesitando aprender nada de otras culturas: éstas sólo pueden ofrecer el abastecimiento de los medios materiales necesarios para la subsistencia, siendo por ello que la práctica colonizadora aparece propia de las civilizaciones más avanzadas (2009, pp. 204-205).

Heidegger, por su parte, también afirma la estrecha relación entre la cultura europea y la tradición filosófica que se inicia con los griegos. En la conferencia titulada *¿Qué es filosofía?* (realizada en 1955, pero publicada por primera vez un año después), reflexiona en torno al rol de la filosofía en un mundo cada vez más determinado por el influjo de la tecnología y su consecuente amenaza sobre los fundamentos de la verdadera identidad humana. La necesaria recuperación del vínculo entre ser y hombre que la filosofía está llamada a realizar, no sólo utiliza la razón como vía para la restitución de los valores de esta humanidad en peligro, sino que también conecta a Europa con la fuente griega original de la cual el Occidente europeo es, precisamente, su único sucesor:

La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. Y no sólo eso: la φιλοσοφία también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental. La expresión ‘filosofía europea occidental’, que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es, en el origen de su esencia de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos, y sólo de este mundo, para iniciar su despliegue (...) La afirmación “la filosofía es griega en su esencia” no dice otra cosa que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originariamente ‘filosóficos’. De esto da testimonio el surgimiento y el dominio de las ciencias. Precisamente por el hecho de emerger de las capas más profundas del curso histórico del Occidente europeo, a saber, del curso filosófico, las ciencias están hoy en día en condiciones de imprimir su particular sello a la historia del hombre sobre toda la tierra (Heidegger, 2004, pp. 34-35).

De esta manera, directamente unida a los rasgos de racionalidad y sistematización con la que se le asocia desde los pensadores griegos, la noción europea de filosofía queda circunscrita a una reflexión racional totalizante, centrada en dilucidar los fundamentos últimos de la realidad y distante de cualquier tipo de aceptación acrítica de la verdad como la presente en la creencia o la fe (formas de conocimiento con los que, desde el mito, esta filosofía occidental intenta apartarse). Bajo estos rígidos márgenes, cualquier diferencia de fondo y forma presente en un sistema reflexivo respecto del modelo específico de filosofía que Europa ostenta, justificaría la eliminación de su carácter filosófico, descartándose así un importante número de tradiciones de pensamiento asiático, africano, oceánico y americano. Entre estas últimas, las denominadas culturas precolombinas también serán objeto de este criterio

de separación, apartándolas e invisibilizándolas de la historia de la filosofía y omitiendo, como en el caso del pensamiento mapuche, cualquier eventual aporte reflexivo que su visión de mundo pueda tener implícito.

**III.** La marginación del carácter filosófico del pensamiento mapuche, junto con el ya mencionado influjo de la noción eurocéntrica de filosofía, en el caso específico de este pueblo también se vincula con un proceso de desvirtuación sistemática de su identidad cultural, desarrollado por la literatura chilena entre mediados del siglo XVI a mediados del XX. Como explica Raviola (1965, p. 56), bajo este proceso la imagen del mapuche se moldea con el objetivo de legitimar los diversos intereses particulares de dominación y posicionamiento político desplegados sobre el territorio chileno, alternando entonces un retrato del mapuche que oscila entre el guerrero irascible y salvaje, hasta el indígena manso e intelectualmente limitado e, incluso, un individuo ignorante, haragán y vicioso.

A pesar de la escasez de estudios sobre la presencia del mapuche en la literatura (Fernández, 1994, p. 17), los autores coinciden en destacar cómo su figura aparece como motivo literario ya en los primeros textos publicados en América Latina. En el caso de Chile, estas obras corresponden principalmente a las crónicas escritas por soldados y exploradores españoles que forman parte de las campañas de conquista desplegadas entre los siglos XVI y XVIII, trabajos que dan origen al conocido “mito guerrero” con el que se suele identificar al mapuche, atribuyéndole incluso rasgos físicos y costumbres más bien cercanas al guerrero nórdico (Raviola, 1965, p. 58). Estas obras fundacionales, junto con los trabajos escritos por los misioneros que vienen a América con el objetivo de evangelizar a la población local, se consideran como los antecedentes de una historia de la literatura chilena que suele ser dividida en dos periodos (p. 55): *inicios*, correspondiente a las etapas de la conquista y la colonia (siglos XVI al XVIII); y *desarrollo*, en el que están comprendidos los periodos de la independencia, el romanticismo, la generación de 1842, el realismo, el criollismo, el modernismo, la generación del 50, etc. (siglos XIX hasta mediados del XX). En lo que respecta al mencionado proceso de desfiguración de la identidad del mapuche, las etapas donde esta práctica se percibe con mayor claridad son la conquista, la colonia y algunas corrientes del siglo XIX y XX como el romanticismo, el realismo y el criollismo.

Dentro del primer grupo –como señalamos–, el retrato del mapuche consiste en una descripción idealizada de la bravura y valentía que le serían propias, mezcladas con una conducta predominantemente salvaje, irracional y violenta (Muñoz, 1985, p. 57). En esta línea, por ejemplo, Ercilla y Zúñiga, en *La Araucana* (1569), afirma: “Chile, fértil provincia y señalada (...) la gente que produce es tan granada, / tan soberbia, gallarda y belicosa, / que no ha sido por rey jamás regida / ni a extranjero dominio sometida” (2005, p. I, 6), dirigiendo palabras de admiración a varios de los líderes más insignes de la resistencia araucana (como Colocolo, Lautaro, Galvarino y Tucapel), pero destacando la agresividad y crueldad generalizada del pueblo mapuche, incluyendo a mujeres y niños (pp. I, 33-36). Este último rasgo –vinculado siempre a la naturaleza guerrera que se asigna al mapuche– se encuentra también en *Arauco Domado* (1596) de Pedro de Oña y en *Purén Indómito* (publicado recién en 1861) de Diego Arias de Saavedra, mientras que en *Informe de Miguel de Olaverria sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus guerras* (1549) de Miguel de Olaverria, en *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (1558) de Jerónimo de Vivar, en *Comentarios reales de los incas* (1609) de Inca Garcilaso de la Vega y en *Descripción histórico geografía del Reino de Chile* (1796) de Vicente Carvallo y Goyeneche, abundan las descripciones sobre las numerosas participaciones de los mapuches en los más importantes enfrentamientos bélicos de este periodo (Muñoz, 1985, p. 57).

En el caso del segundo grupo de textos, que como ya fue indicado corresponden a trabajos escritos por los misioneros enviados por la iglesia para la evangelización de los nativos de América, el mapuche no aparece tan directamente vinculado a conductas agresivas y violentas. Estos testimonios se concentran en el relato de las costumbres, creencias, lengua y formas de vida del pueblo araucano, gracias principalmente a la convivencia directa que muchos de estos religiosos tuvieron con algunas comunidades mapuches (Raviola, 1965, pp. 63-64). Las obras más importantes de esta etapa son *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646) del jesuita Alonso de Ovalle, *Historia General del Reyno de Chile* (publicado póstumamente 1877) del también jesuita Diego Rosales, y *Cautiverio Feliz y Razón de las guerras dilatadas en Chile* (1673) de Francisco Núñez de Pineda y Bascañan, quien si bien no pertenece a la iglesia, enfoca sus relatos de la vida cotidiana mapuche (especialmente la vinculada con la sexualidad) desde una perspectiva afín con la moral católica. En tal sentido, a pesar de la lectura favorable que ellos ofrecen sobre la cultura mapuche, estos autores coinciden en minimizar las habilidades intelectuales de este pueblo, adhiriéndose al modelo de “*bárbaro*

*gentil*” (p. 65) que, como vimos, constituye un concepto central de la interpretación eurocéntrica respecto de los habitantes de tierras no europeas. Su preocupación moral sobre las condiciones de vida y los abusos constantes que los mapuches padecen de parte de los españoles, no los disuade de caracterizarlos como ignorantes, incivilizados e incultos que necesitan de la cultura que, en este caso, la evangelización católica puede entregarles.

Finalmente, dentro de las obras de los siglos XIX y XX, las referencias al mapuche se desarrollan directamente en relación con la conformación de una identidad chilena que, como símbolo, se vuelve indispensable en el proceso de independencia que se desarrolla entre 1810 y 1818. En este periodo, la aproximación al mapuche se presenta en dos momentos distintos, aunque coincidentes en la práctica de adaptar el retrato del araucano según los objetivos perseguidos por la incipiente nación chilena.

En su primera etapa, la imagen del mapuche se utiliza como símbolo y emblema del movimiento de independencia latinoamericana, evocando –con intenciones proselitistas– una versión idealizada de su pasado y particularmente de su reticencia al sometimiento de los españoles (Antillanca y Loncón, 1998, p. 47). Seguramente el ejemplo más conocido de este tipo de interpretaciones se encuentra en las referencias del camiliano fray Camilo Henríquez, figura fundamental en la difusión de las ideas independentistas en Chile, quien utiliza como medio principal la publicación de periódicos en los que las alusiones elogiosas al pueblo mapuche, como en el caso del *Monitor araucano* (1813-1814), son constantes: “Descendencia de Arauco gloriosa / despertad ese heredado ardor / que os esperan laureles triunfantes / y alto nombre en los campos de honor” (Muñoz, 1985, p. 60).

A partir de mediados del siglo XIX, ya conseguida y consolidada la independencia de Chile, la situación del mapuche cambia de forma progresiva: el favoritismo inicial da paso a un cuestionamiento paulatino en la medida que la identidad chilena adquiere cada vez más forma, situándose en una relación de oposición con las características que se atribuyen al pueblo y la cultura mapuche. Este cambio comenzaría en la obra de Salvador Sanfuentes, quien en *Inami o la Laguna de Ranco* (1850), *Huentemagu* (1853) y *Ricardo y Lucia o la destrucción de la Imperial* (1857), reitera la evocación al pasado heroico guerrero y al espíritu libertario del mapuche, pero retomando también la asociación con conductas bárbaras y el carácter primitivo de sus creencias (Antillanca y Loncón, 1998, p. 89). Estos últimos rasgos son también recogidos por Alberto Blest Gana en *Marilúan: crónica contemporánea*

(1862), quien por primera vez plantea de forma directa la tensión que se daría entre el pueblo araucano y la sociedad chilena, defendiendo la necesidad de adaptación por parte del mapuche a los modos y maneras de la identidad nacional chilena, en una suerte de “pacificación no violenta” que permita conservar los elementos valiosos de su cultura, pero superando los aspectos más reprochables de sus costumbres (pp. 90-91). De esta manera, y a partir de este momento, el contraste entre lo chileno y lo mapuche se convierte en una suerte de tópico literario que se encuentra en trabajos como *El yerno de Marinao* (1942), *Mapu* (1942), *La vaquilla de Huenchulif* (1947) y el *Tobiano de Catrileo* (1955) de Mariano Latorre; *Flor Lumao* (1932), *El último toqui* (1950) y *El vado de la noche* (1954) de Lautaro Yankas, y *La permuta* (1957), *Sobre el modo correcto de quedarse dormido* (1957) y *Juan del Agua* (1962) de Luis Vulliamy, donde ya aparecen de modo frecuente varios de los rasgos negativos que forman parte de algunos de los prejuicios más característicos del chileno hacia el mapuche: pereza, falta de disciplina, inmoderación frente al sexo, la comida y el alcohol, tendencia al robo, facilidad para ser engañado, terquedad e ignorancia (pp. 101-103; Raviola, 1965, pp. 67-71).

Será recién a partir de la década de 1960 que la aproximación de la literatura a la figura del mapuche intenta describir rasgos más cercanos a los que el mismo pueblo araucano se atribuye. Tal intento, sin embargo, no logra desprenderse por completo de los elementos presentes en la desvirtuación de la imagen del mapuche, entre los cuales la hegemonía del eurocentrismo desempeña un rol fundamental. Muñoz (1985, pp. 32-34) identifica en este punto tres fuentes principales en la interpretación del indígena por parte de la literatura americana del siglo XX: a) ‘indígena’, que recogiendo el testimonio de los mismos pueblos originarios, concibe la literatura como una crónica de denuncia de las injusticias vividas por los indígenas, idealizando el pasado protagonizado por ellos antes de la llegada de los españoles; b) ‘ibérica’, que imprime a la descripción literaria una mirada piadosa hacia el indígena, originada en la perspectiva moral de la iglesia cristiana; y c) ‘francesa’, que contribuye especialmente al idealismo y nacionalización de la figura del indígena que se realiza durante las guerras de independencia latinoamericana.

El protagonismo de escritores mapuches en la literatura chilena se manifestará recién en la última década del siglo XX, momento en el que autores como Lorenzo Aillapán, Emilio Antilef, Elicura Chihuailaf, Rosendo Huenumán García, Jaime Luis Huenún, Leonel Lienlaf y Graciela Huinao, entre otros,

generan un espacio para la visibilización –principalmente a través de la poesía– de numerosos elementos de las costumbres, cosmovisión, moral y estética del pueblo mapuche. La ocupación de este espacio coincide con el cuestionamiento sostenido al paradigma eurocéntrico que Amin, Dussel, Quijano, Mignolo y otros autores desarrollan desde la década de 1960 en adelante, ofreciendo lecturas que permiten identificar elementos filosóficos en formas de pensamiento diferentes al arquetipo europeo predominante.

IV. A pesar de constituir requisitos indispensables, la distancia que se pueda tomar tanto del paradigma eurocéntrico que condiciona la noción occidental de filosofía, como de la imagen trastocada del mapuche a partir del proceso de alteración de su figura por parte de la literatura chilena, ambas actitudes no son suficientes al momento de inferir cabalmente la condición filosófica del pensamiento mapuche. Siguiendo el planteamiento de David Sobrevilla (1999, p. 51), al margen del contenido y/o las formas que adopte una determinada tradición reflexiva, el punto determinante para admitir su carácter filosófico se relacionaría con la distancia que esa tradición reflexiva presenta respecto de un pensamiento tradicional de tipo religioso o mítico. Es así que en contra de la tesis de Miguel León Portilla, quien defiende la condición filosófica de la cosmovisión de la cultura náhuatl (quienes a diferencia de otros pueblos habrían sometido a un examen crítico sus propias creencias religiosas, iniciando con ello un proceso de racionalización de su pensamiento), Sobrevilla (pp. 51-54) hace notar cómo esa racionalización incipiente no se traduce en un intento por reemplazar formalmente la cosmovisión religiosa predominante de esta cultura, conservándose como tal e incluso ocupando un rol central en la fijación de la visión de mundo, la moral y la legitimación de la autoridad en el pueblo náhuatl.

El cambio de un paradigma religioso-mitológico a uno filosófico, que Sobrevilla identifica como indispensable para la conformación de un pensamiento verdaderamente filosófico, presenta como referente central el conocido proceso de transición del *mito* al *lógos*, que marca el surgimiento de la filosofía en Grecia durante el siglo VII a. C. Esta lectura del origen de la filosofía, que Sobrevilla estudia con profundidad, impulsa interpretaciones como la conocida tesis del “milagro griego” que John Burnet plantea en *Early Greek Philosophy* (1892), donde la aparición de la reflexión filosófica en Grecia se concibe como abrupta: emerge de forma repentina, marcando un fuerte contraste con un pasado dominado por la cosmovisión mitológica, y con un presente mayoritariamente integrado por culturas donde la

interpretación de la religión prevalece. Las capacidades innatas del pueblo griego para el pensamiento racional, les permiten ser los primeros en desarrollar la filosofía y las ciencias, evidenciando así la condición de “raza de pensadores” con la que Burnet (1944, p. 59), Heath (1931, pp. 3-6) y Jaeger (2013, pp. 6-7), entre otros, identifican en una mayor o menor medida al pueblo griego.

La vigencia de la tesis del milagro griego se mantiene, coincidentemente, hasta la década de 1960: Jean-Pierre Vernant en *Los orígenes del pensamiento griego* (1962) y *Mito y Pensamiento en la Grecia clásica* (1965), es el primero en criticar la omisión que Burnet realiza de la relevancia que los mismo filósofos griegos reconocen al mito (Mondolfo, 1974, p. 12), planteando la necesidad de incorporar factores históricos, políticos y culturales en el estudio del surgimiento del pensamiento racional griego:

Si queremos levantar el acta de nacimiento de esta Razón griega, sentir el camino por donde ella ha podido desprenderse de una mentalidad religiosa, indicar lo que debe al mito y cómo lo ha superado, debemos comparar, confrontar con el telón de fondo del pasado micénico, este viraje del siglo VIII al siglo VII en que Grecia toma una nueva orientación y explora los caminos que le son propios: época de mutación decisiva que en el momento mismo en que triunfa el estilo orientalizante, sienta los fundamentos del régimen de la Polis y asegura, mediante esta localización del pensamiento político, el advenimiento de la filosofía (Vernant, 1992, p. 25).

Junto con el nexo entre historia, política y filosofía, bosquejado por Vernant, su interpretación también supone una relación de la razón griega con la creencia mitológica que carece del grado de oposición marcada que la tesis del milagro griego afirma. Dicho en términos más simples, esta idea de “razón filosófica griega” no presentaría el carácter puramente “racional” que se le atribuye, pues su vínculo con la religión y el mito se presentaría de formas más cercanas a las contempladas por la lectura eurocéntrica: así, por ejemplo, Bernal (1993, p. 43) destaca los importantes “prestamos culturales” que los griegos toman de las civilizaciones africanas y orientales, tanto para la configuración de su propio pensamiento mitológico como para el desarrollo de su reflexión científico-filosófica. Farrington (1957, p. 26) subraya, por su parte, la importancia de ese intercambio en la incorporación helénica del saber técnico desarrollado en Egipto y Mesopotamia, que los griegos “racionalizan” sólo de forma progresiva al conservar principalmente los procedimientos elaborados por estos pueblos antiguos (relacionados especialmente con



medicina y astronomía). Con ello, el contraste entre *mito* y *lógos* no se habría manifestado con el grado de radicalidad que los intérpretes asumen desde una posición afin con el eurocentrismo, perdiendo de esta manera fuerza la propuesta de Sobrevilla para apartar la condición “filosófica” de tradiciones reflexivas que no se ajusten al modelo europeo hegemónico.

V. Desde nuestra perspectiva, el cuestionamiento al reduccionismo racional de la noción occidental de filosofía permite la visibilización de elementos del pensamiento mapuche que, de forma general y con características propias, bosquejan una reflexión que podría interpretarse como un pensamiento ético. Dicha visibilización involucra, si no la transformación, por lo menos la toma de distancia con tres de los rasgos más privativos de la noción eurocéntrica de filosofía: a) la incorporación de la oralidad, las emociones, el sueño y el testimonio como medios para la transmisión del saber, los cuales, como en el pensamiento mapuche, también pueden constituir un instrumento para el desarrollo de una reflexión filosófica individual y comunitaria (Molina, 2009, pp. 207-220); b) la autonomía respecto a la necesidad de una forma necesariamente sistemática en la construcción argumentativa del pensamiento filosófico, pues a diferencia de la lectura eurocéntrica de filosofía, el empleo de frases, sentencias, canciones, refranes, cuentos o incluso una simple conversación aparecen también como recursos que permiten expresar diversas concepciones de mundo valiosas, precisamente, por la variedad de posiciones que reflejan; y c) la posibilidad de identificar una diversidad de conceptos –de carácter más abstracto o práctico– sin requerir la presencia de un grupo unitario como en los sistemas de filosofía occidentales.

Coincidiendo con estos elementos, una primera aproximación a la identidad que presentaría la filosofía mapuche es la que ofrece el connotado historiador ancestral y pensador mapuche, Juan Ñanculef, quien plantea: “La filosofía del pueblo mapuche como muchos otros elementos de nuestra cultura, se daba en lo pragmático. Es una situación de realidad cotidiana, de relacionarse con la naturaleza, entendida básicamente como el “ser mapuche”, es decir, gente de la tierra, y una vez más el eje es el ‘*mapu*’, es decir, la tierra” (1990, p. 10).

Consistente, entonces, más en una praxis que en un ejercicio reflexivo puramente abstracto, un ámbito donde los rasgos recién mencionados de la filosofía mapuche –plasticidad, sentido práctico, relación con la tierra, multiplicidad de formas concretas de transmisión del saber, sentido colectivo, etc.– pueden percibirse con mayor notoriedad es su pensamiento ético, plasmado en un

conjunto de principios valóricos conocidos como *Ad mapu / az mapu*. Con este término, como explica Mora, el mapuche alude en general tanto a la idea de ‘armonía’, concebida en términos del ajuste a un orden concebido como correcto, como a la “costumbre” entendida como la externalización de esa armonía, pudiendo entonces “ad mapu” traducirse aproximadamente como “(...) el arte de la armonización de las formalidades y costumbres de la tierra (...)” (2001, p. 109). De esta manera, la exigencia moral que se plantea para cada mapuche consiste en mantener un orden armónico en la interioridad y la exterioridad, es decir, en la relación consigo mismo, con los demás y con la tierra, pues es ésta la que entrega el marco para el desarrollo de su conciencia de sí, de los demás y, especialmente, del mundo y de la realidad de la cual forma parte (Molina, 2009, p. 264). Su desarrollo involucra un conocimiento al cual se accede, como hemos señalado, mediante diversos caminos vinculados con la oralidad, pero también a través del hábito, el reforzamiento y la práctica que, como en la ética aristotélica, representan el camino para el desarrollo de una conducta ética (p. 265).

Si bien por sus características el pensamiento ético mapuche se resiste a fijaciones conceptuales rígidas, los estudiosos (pp. 269-280) suelen dividir este conjunto de principios en trece preceptos generales que engloban la correcta dirección de la vida mapuche en los tres ámbitos antes señalados: ‘sí mismo’, ‘los demás’ y ‘la naturaleza’. De forma general, estos conceptos son:

1. Duam (intención, sentimientos buenos-malos): alude a la intencionalidad y voluntad de un hombre de buenos sentimientos en su comportamiento. Como concepto, alude a la unión de lo emocional y lo racional (que el mapuche no separa), refiriéndose así a la capacidad para percibir las consecuencias de los actos y pensamientos que, finalmente, se relacionan con el desarrollo del autocontrol.
2. Gunekon: se relaciona con la actitud frente al conocimiento que se está recibiendo; cuestión que supone responsabilidad en el uso y dominio de estos saberes. La evaluación de la conducta a partir de los valores morales de la cultura mapuche es permanente y debe ser plasmada tanto en la vida pública como privada.
3. Keyuwun: apunta a la solidaridad y a la colaboración entre los mapuches en diversos contextos, especialmente en los de índole social

(trabajo, ceremonias religiosas, etc.). En el mapuche el ejercicio de la reciprocidad surge de manera espontánea, independiente de su consanguinidad, evidenciando así la fuerte presencia del carácter comunitario de su pensamiento.

4. *Kimtuku* (*kim*: sabido, entendido, ingenioso, sensato) se refiere al conocimiento de carácter práctico, que por sus características es logrado con rapidez y espontaneidad. Más que un conocer teórico, es el comprender y entender la ejecución de algo lo que evidencia la verdadera posesión del conocimiento.
5. *Küna*: hace referencia al origen de las personas, expresándose especialmente en los apellidos. Destaca el sentido de pertenencia a un linaje vinculado, a su vez, con algún elemento de la naturaleza (animales, disposiciones anímicas, flores, piedras, etc.).
6. *Küpalme* (*küpa*: venir, familia, descendencia): origen del linaje o la ascendencia familiar; cuestión fundamental por los roles sociales de los antepasados. Este principio explica en gran medida el valor y jerarquía de los mayores en la sociedad mapuche, pues representan básicamente la experiencia y la sabiduría.
7. *Newén* (fuerza, firmeza): representa la firmeza y la fuerza espiritual del sujeto; atributos relacionados con la energía vital que para el mapuche cuantifica y califica nuestra experiencia. La fuerza, así concebida, conforma un todo: es corporal, moral y espiritual.
8. *Ngülam* (consejo, aconsejar): tiene que ver con el aconsejar y orientar la conducta, especialmente la de niños y jóvenes, en un contexto de ausencia de instancias formales y sistemáticas de educación. La posibilidad de socializar valores, educar y moldear la conducta, así se entiende como una práctica relacional, adquiriendo especial importancia la presencia de un buen ejemplo y la sabiduría transmitida mediante los consejos.
9. *Poyewum* (*poyén*: amar, estimar): la actitud en los afectos, especialmente en lo referido a la benevolencia y la atención hacia el otro (*poyén-nkechi*: con bondad, benevolencia; *kümepiwke*: persona bondadosa).

10. *Rakiduam* (mente, pensamiento, intención, opinión, inteligencia): alude a la inteligencia, el pensamiento y la opinión, es decir, a la capacidad de razonar. Este pensamiento, que no consiste en un razonamiento puro, se presenta junto con la voluntad o la emoción, sustentándose en la observación de elementos cuantitativos y concretos de la realidad.
11. *Inaduam* (reparar): se relaciona con el prestar atención a lo que se dice y se hace, cuidado que involucra un autoconocimiento más allá de lo conceptual, pues se trataría de encontrar la coherencia entre nuestro pensar y nuestro actuar, cuyos referentes estarán en los saberes inspirados en la naturaleza.
12. *Ruf dungun* (*rüfdungufe*: persona que siempre dice la verdad): tiene que ver con el decir la verdad en todas las circunstancias, es decir, mantenerse en el contorno de lo verdadero y lo cierto. Cobra importancia para la realización de este principio la transmisión correcta de conocimientos verdaderos: una comunicación valiente y veraz.
13. *Yamiüwim*: apunta al respeto mutuo que las personas deben tener en el pensamiento, el conocimiento, la relación y la socialización. Este concepto se refiere también a la relación armónica entre el hombre y la tierra, lo que da lugar a lo que algunos estudiosos han denominado como una “ética de la tierra”.

Como ya señalamos, este conjunto de principios no constituye una doctrina o un sistema ético en el sentido eurocéntrico del término. Dentro de la plasticidad y dinamismo que los caracteriza, de alguna forma el *ad mapu* se ajusta a la territorialidad, pues su conformación no se percibe del mismo modo de parte del mapuche del sur (huilliche) que la del mapuche cordillerano (pehuenche), adecuándose por lo tanto a la geografía, educación e historia específica de cada asentamiento mapuche (Molina, 2009, p. 282). Este rasgo, lejos de plantear un problema vinculado con la aspiración de validación universal presente en la visión eurocéntrica de filosofía, evidencia cómo en el pensamiento filosófico mapuche la recepción y asimilación de la tradición se efectúan mediante un ejercicio reflexivo activo, y no a través de una aceptación acrítica y pasiva. Por esta razón, a pesar de no conformar un grupo unitario, la presencia de algunos de los conceptos morales del *ad mapu* y el particular proceso reflexivo comunitario, dialógico y práctico que

les dio forma durante siglos, son suficientes para evidenciar la presencia de un ejercicio filosófico con rasgos propios, que en cualquier aproximación que se emprenda requerirá de una distancia del eurocentrismo y su conceptualización de la filosofía y la racionalidad.

## Conclusiones

La invisibilización de los elementos que permiten identificar rasgos de lo que podría entenderse como un *pensamiento ético mapuche*, en términos generales, se desarrolla en dos niveles: uno macro, relacionado con la idea misma de filosofía articulada desde el eurocentrismo y su noción de la racionalidad, y el otro más específico, vinculado con el proceso de tergiversación de las características del mapuche que la literatura chilena desarrolla sistemáticamente durante cerca de cuatro siglos. La relación entre ambos niveles es directa, pues en gran medida la construcción de esta imagen del mapuche que erige la literatura chilena (un pueblo belicoso, indómito y lejano a la reflexión) se sostiene, atribuyendo los rasgos de racionalidad, en primer lugar, al mundo europeo representado por los conquistadores españoles y las órdenes religiosas católicas que se instalan en suelo americano y, en segunda instancia, a la floreciente identidad chilena que se auto percibe como continuadora de ese espíritu racional europeo con el cual –desde su interpretación– contrasta el salvaje pueblo mapuche.

En este punto, el influjo del eurocentrismo se revela en su vertiente epistemológica al determinar una noción de racionalidad impregnada tanto de la noción occidental de filosofía, como de la convicción de que la vía de indagación y exposición del conocimiento también debe ser racional y sistemática. De esta manera, y en lo que sugerimos entender como una suerte de segunda arista de su influencia, es desde el mismo eurocentrismo que estos rasgos de racionalidad se trasladan a la identidad cultural del mundo occidental europeo, que ostentaría en exclusiva el pensamiento racional como uno de sus atributos más propios, significativos y distintivos frente a otros mundos culturales como los de Asia, África y América.

Esta suerte de triple identificación entre Europa-racionalidad-filosofía, sin embargo, omite el vínculo profundo que el pensamiento filosófico experimenta en sus orígenes griegos con el mito, primera fuente de conocimiento en el mundo antiguo, y con el cual la filosofía desplegada en estos primeros siglos no parece rivalizar de la forma radical que las interpretaciones de estudiosos posteriores afirman, especialmente al tomar en cuenta la coexistencia

de la reflexión y el mito en pensadores como Pitágoras, Parménides y Platón. Dentro de estas interpretaciones, seguramente, la ya comentada *tesis del milagro griego* aparece como la más influyente en la afirmación del contraste entre mitos y lógos, a pesar de las posteriores dificultades que enfrenta para sostener la imagen de una Grecia capaz de desarrollar el pensamiento racional aún rodeada de pueblos sumidos en una comprensión mitológica y primitiva del mundo. Con ello no sólo la idea de filosofía se racionaliza a partir de la noción de racionalidad con la que algunos influyentes pensadores la empiezan a identificar desde la modernidad (Hegel) hasta adentrados al siglo XX (Heidegger), sino también la misma idea de filosofía se instrumentaliza por el influjo de una racionalidad, que se percibe a sí misma como una herramienta: racionalidad instrumental, concepto subyacente en gran parte de la visión eurocéntrica de la filosofía, la ciencia y el conocimiento racional.

De esta manera, sin conformar un corpus conceptual acabado y sistemático como el que plantea la noción eurocéntrica de filosofía, pero superando los márgenes de la creencia propiamente mitológica, los preceptos del *ad mapu* aparecen como pautas que orientan la conducta del mapuche a partir de una serie de principios que, como en la ética, fundamentan una moral dirigida a la consolidación del correcto vínculo entre los mapuches y su entorno. La identificación de estos principios, por su parte, emerge como resultado de una reflexión colectiva, elaborada dialógicamente con los antecesores y con un trasfondo marcadamente práctico (*kimtuku*), y vinculado con las emociones (*rakiduam*). De este modo se configura una idea de sabiduría que adquiere su sentido en la medida en que se ejerce de forma consciente (*duam*) la gratitud y responsabilidad con el conocimiento que se recibe (*gunekon*), la solidaridad (*keyuwun*), los lazos de pertenencia (*küina*) y linaje familiar (*küpalme*), la convicción (*newén*), la benevolencia (*poyewum*), la sinceridad (*ruf dungun*), la coherencia entre el decir y el actuar (*inaduam*), el respeto con el otro y con el espacio físico en que se habita (*yamüwüm*) y, especialmente, con la intención de contribuir en la formación de valores por parte de los demás integrantes de la comunidad (*ngülam*).

## Referencias

- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo, crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
- Antillanca, A. y Loncón, C. (1998). *Entre el mito y la realidad, el pueblo mapuche en la literatura chilena*. Santiago: Asociación Mapuche Xawun Ruka.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negra*. Barcelona: Crítica.
- Burnet, J. (1944). *La aurora de la filosofía griega*. México: Argos.
- Dussel, E. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ercilla y Zúñiga, A. (2005). *La Araucana*. Madrid: Cátedra.
- Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaoporta.
- Farrington, B. (1957). *Ciencia griega*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Fernández, M. (1994). *Historia de la literatura chilena (tomo I)*. Santiago: Salesiana.
- Garay, N. (2011). La construcción teórica de la discriminación étnica o racial en la Filosofía Política Ilustrada. *Revista Crítica Jurídica*, 31, pp. 79-94. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rcj/article/view/35410>
- Heath, T. (1931). *A Manual of Greek Mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. (2008). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Madrid: Alba Libros.
- Hegel, G. (2009). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Herder.
- Hume, D. (2011). *Ensayos políticos y morales*. Madrid: Trotta.
- Jaeger, W. (2013). *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kant, I. (2011). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant I. (2013). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza.
- Lander, E. (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Molina, H. (2009). *¡Marrichihueu! Un estudio antropológico, histórico y filosófico de la cultura mapuche*. Santiago: Culturalia.
- Mondolfo, R. (1974). *El pensamiento antiguo (vol. I)*. Buenos Aires: Losada.
- Montesquieu (2003). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Alianza.
- Mora, Z. (2001). *Filosofía mapuche, palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago: Cerro Manquehue.
- Muñoz, B. (1985). *Huairapamuschas, la búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Ñanculef, J. (1990). *La filosofía e Ideología Mapuche*. Revista Ñüthram, 4, pp. 9-16.
- Pachón, D. (2014). La crítica del eurocentrismo y el pensamiento emergente en América Latina. *Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina* (pp. 77-95). Bogotá: USTA.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLASCO.
- Raviola, V. (1965). Lo Araucano en la Literatura Chilena. *Revista Sylo*, 1, pp. 55-73. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Sobrevilla, D. (1999). *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: Banco Central de la Reserva del Perú.
- Voltaire (2001). *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.



# Normalización filosófica o la naturalización de la colonialidad filosófica: consideraciones desde la filosofía intercultural<sup>1</sup>

*Philosophical normalization or the naturalization of philosophical coloniality: considerations from intercultural philosophy*

**José Rafael Rosero Morales<sup>2</sup>**

University of Cauca, Colombia  
Universidad del Cauca, Colombia

Recepción: 14 de octubre del 2022

Evaluación: 18 de noviembre del 2022

Aceptación: 21 de noviembre del 2022



- 1 Este trabajo es una versión adaptada a partir de ideas y apartados presentados por el autor en el capítulo “La filosofía y su enseñanza: consideraciones desde la filosofía intercultural”, incluido en el libro *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana* (2021).
- 2 Profesor titular Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca, Colombia. Coordinador del programa de Maestría en Ética y Filosofía Política de la misma universidad.

ORCID: 0000-0002-0165-8184

Correo electrónico: jrosero@unicauca.edu.co

## Resumen

El presente artículo plantea que el canon y la tradición filosófica occidental siguen siendo la concepción dominante en el ámbito de la educación media y universitaria. Esta situación ha permitido que se impongan y perpetúen históricamente en la academia latinoamericana, reafirmando así la condición colonial del quehacer filosófico y, en consecuencia, incidir en los discursos, prácticas e instituciones. En esta dirección, en el primer apartado se propone una reflexión crítica acerca del concepto de normalidad filosófica y sus proyecciones en el filosofar latinoamericano y en la enseñanza de la filosofía. En el segundo apartado se problematiza la naturalización de la colonialidad implicada en la aceptación de la normalidad filosófica, en términos de la imposición del eurocentrismo cultural y epistémico, en los procesos de la enseñanza actual de la filosofía. Este breve recorrido permitirá, finalmente, mostrar que la exclusión y el privilegio del filosofar europeo, resultan ser factores que limitarían la posibilidad de otorgar validez y legitimidad a otras formas de pensamiento.

**Palabras clave:** canon, normalidad filosófica, enseñanza de la filosofía, colonialidad filosófica.

## Abstract

This article argues that the canon and the Western philosophical tradition continue to be the dominant conception in the field of secondary and university education. This situation has allowed them to be imposed and perpetuated historically in the Latin American academy, thus reaffirming the colonial condition of philosophical work and, consequently, influencing discourses, practices and institutions. In this direction, the first section proposes a critical reflection about the concept of philosophical normality and its projections in Latin American philosophizing and in the teaching of philosophy. In the second section, the naturalization of the coloniality implied in the acceptance of philosophical normality, in terms of the imposition of cultural and epistemic Eurocentrism, in the processes of the current teaching of philosophy, is problematized. This brief journey will finally show that the exclusion and privilege of European philosophizing are factors that limit the possibility of granting validity and legitimacy to other forms of thought.

**Keywords:** canon, philosophical normality, philosophy teaching, philosophical coloniality.

## El canon filosófico o del privilegio de la voz de occidente<sup>3</sup>

El canon y la tradición filosófica occidental siguen siendo la concepción dominante en el ámbito de la enseñanza de la filosofía en la educación media y superior. Ninguna disciplina, afirma Danilo Guzmán, “ha sido tan académica y tan canónica como la filosofía” (2002, p. 76). Podría afirmarse que el canon filosófico impuesto en la academia latinoamericana, se particulariza por su condición de ejercer el monopolio académico sobre el discurso filosófico, y por su notable influencia en los discursos y prácticas pedagógicas asociadas al mismo.

González y Stigol advierten sobre la existencia de dos sentidos o formas diferentes, aunque complementarias, de entender el canon filosófico: el primero “subraya la idea de catálogo, nómina o lista” (2010, p. 6) de aquellos autores y obras que son consideradas propiamente filosóficas. El segundo está referido a un conjunto de reglas o normas, que regulan y determinan lo filosófico y su quehacer. Si bien ambos sentidos son referentes para definir qué obras se incluyen o excluyen –*Index Librorum Prohibitorum*<sup>4</sup>– en el canon filosófico, el énfasis ha recaído sobre el primer sentido. Es preciso señalar que el *Index Librorum Prohibitorum*, también conocido como *Index Expurgatorum*, “(...) surgió en el siglo XVI en el seno de la Iglesia católica como una de las medidas para combatir la propagación de las ideas erasmistas y protestantes, que habían encontrado en la invención de la imprenta un apoyo extraordinario (...)” (Rodríguez, 2015, p. 69). Se trató de una lista de obras escritas que fueron censuradas, prohibidas, perseguidas y condenadas por parte de la

3 Desde la perspectiva de la Filosofía Intercultural que propone Raúl Fonet-Betancourt, “(...) es evidente que el objeto de la crítica del pensamiento latinoamericano no es ‘Occidente’ sin más, como tampoco lo que en formula muy resumida se podría denominar ‘cultura de Occidente’” (Fonet-Betancourt, 2003, p. 49). Para el pensamiento latinoamericano (auténtico), Occidente no es el problema. El problema está más bien en el Occidente *reducido* por la ideología del eurocentrismo y por el proyecto económico y político del capitalismo. Se trata según Fonet-Betancourt, de un Occidente homogeneizado, convertido en cultura de consumo, con el agravante de que necesita ser eurocéntrico. Por ello, agrega el filósofo cubano-alemán, sin el eurocentrismo su imperio no sería imperialmente eficaz ni su pretensión de dominación mundial coherente (p. 49).

4 La expresión *Index Librorum Prohibitorum*, traduce del latín Índice de libros prohibidos. Se le atribuye la emergencia de dicho índice al papa Pio IV en el marco del Concilio de Trento (1564) y su pérdida de vigencia al Concilio Vaticano II (1966). El Índice de libros *prohibidos* fue un instrumento de control y vigilancia sobre la circulación de libros, sustentado en el criterio inquisitorial de la *censura*, es decir, en juicios de valor que dictaminaban si se aprobaban o no los contenidos de las obras escritas o artísticas, de conformidad a los preceptos del Santo Oficio. Véase Sánchez (2015); Campillo (2015) y Vásquez (2015).

Iglesia Católica, bajo el supuesto de contener ideas heréticas y representar un peligro para la sociedad, es decir, obras cuyos contenidos conducían e incitaban a subvertir el orden y la normatividad que regula la sociedad en el ámbito de la vida pública y privada.

Por su parte, Jorge Gracia llama la atención sobre la importancia de distinguir entre canon e historia de la filosofía. Un canon filosófico, asegura Gracia, se apoya en un estrecha “(...) lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosóficamente como históricamente (...). Filosóficamente, dichos autores y textos son considerados como habiendo producido algo que tiene valor más allá de los límites inmediatos de su existencia. Históricamente, su valor se concibe como el impacto que han producido (...)” (2010, p. 19). Mientras por su naturaleza, una historia de la filosofía es “bastante extensa”, es decir, “incluirá a quienquiera que sea filósofo y todo texto que sea filosófico” (p. 19). Sin embargo, expresa Gracia, en una historia de la filosofía, así sea de forma sutil, también hay lugar a la exclusión de autores y obras, pero en el mayor de los casos, los historiadores “(...) tratarán de ser abarcativos y tan incluyentes como sea posible, aunque a menudo empleen criterios que excluyen autores y textos que otros historiadores querrían incluir (...)” (p. 19). En resumen, se podrían señalar tres rasgos distintivos entre canon e historia de la filosofía: 1) Un canon no incluye a todo autor y texto que haya hecho una contribución a la filosofía dentro de estos parámetros, 2) Los cánones introducen parámetros de inclusión que dejan fuera de consideración mucho de lo que forma parte de la historia y, 3) La historia de la filosofía es la fuente de todos esos autores y textos (p. 19).

Otra propuesta teórica muy importante con relación al canon filosófico y que podría situarse en el segundo sentido del canon arriba señalado, es la que ofrece Eduardo Rabossi<sup>5</sup>. Para el filósofo argentino:

El canon (...) consagra la autonomía disciplinar de la filosofía, estipula los valores que debe preservar, afirma el carácter universal del conocimiento filosófico, destaca la función del filósofo como guardián de la racionalidad, consagra la supremacía del saber filosófico sobre cualquier otro; define las condiciones, el ámbito propio y los contenidos posibles del filosofar legítimo (2008, p. 14).

---

<sup>5</sup> Se hace referencia a la obra de Eduardo Antonio Rabossi (1930-2005), *En el comienzo Dios creó el Canon*. Publicación post mortem del año 2008, que podría decirse recoge una síntesis madura de su pensamiento sobre el tema.

Bajo esta perspectiva, el canon hizo posible la institucionalización de la filosofía; proceso que implicó la emergencia de un saber (filosófico), cuyas principales atribuciones son, entre otras: garantizar y vigilar la observancia de la verdad y la racionalidad universalista; salvaguardar los valores ontológicos, éticos y epistémicos impuestos; delimitar el campo de acción y los contenidos filosóficos y definir, desde una comprensión apriorística, su predominio sobre otros saberes y formas. Este saber (filosófico), sujeto a las condiciones impuestas (el canon), hará posible su configuración como disciplina. De acuerdo con Humberto Quiceno, dicho proceso de configuración podría describirse en términos de la relación poder, saber y sujeto, así:

El poder crea el saber y crea el sujeto de ese saber. El modo histórico como ese proceso se creó fue por medio de la *disciplina*. La disciplina produjo dos movimientos: hizo pasar conocimientos que no tenían estatuto de saber hacia el saber científico y, por otro lado, produjo un tipo de sujeto que se identificó con esa disciplina, pues estaba sujeto a ella y a sus formas institucionales, discursivas y prácticas (2005, p. 73).

Si bien Rabossi reconoce que la constitución<sup>6</sup> del canon está atravesada por relaciones de poder en todos los niveles (epistémico, político, institucional, sociocultural, intersubjetivo, etc.), la formación de la disciplina que describe Quiceno en clave foucaultiana, a través de ese doble movimiento, se distancia de su comprensión. En primer lugar, porque la “(...) filosofía no es una disciplina profesional en el mismo sentido en que las ciencias lo son (...)” (Moretti, 2010, p. 37). La naturaleza canónica de la filosofía es ya de por sí un obstáculo para su configuración como disciplina, lo que podría ser interpretado como el fracaso del Canon en tanto tal (como canon). En segundo lugar, porque lo que se entiende, practica y valora como filosofía es una disciplina joven, anómala o anormal (Rabossi, 2008, p. 13). Anomalía que, contradictoriamente, está asociada precisamente al Canon. Lo anterior, por cuanto éste:

(...) por una parte garantiza la legitimidad de aquello que reconocemos como “filosofía”, maximiza el acuerdo de la comunidad respecto a cómo es esa actividad que llamamos “filosofía” y por otra, prohíja la existencia de discrepancias insuperables, de disensos, de desacuerdos mostrando a la filosofía como una disciplina anómala (González y Stigol, 2010, p. 11).

---

<sup>6</sup> Rabossi propone un ejercicio de reconstrucción de una serie de preceptos que subyacen en el Canon, a modo de un decálogo. Preceptos que serán refutados por él mismo de forma positiva. Véase *El decálogo canónico* (2008, pp. 73-76).

En tercer lugar, porque el funcionamiento del Canon presupone “(...) las condiciones básicas a las que debe ajustarse la filosofía y el filosofar; en consecuencia, delimita el ámbito teórico en el que es lícito moverse: lo que no se ajusta al canon no es filosofía, es seudofilosofía (...)” (Rabossi, 2008, p. 76). Por consiguiente, el sujeto del saber filosófico, llámese filósofo o profesor de filosofía, además de su sujeción disciplinar, discursiva e institucional, experimenta una suerte de usurpación cognitiva, es decir, la imposibilidad para el ejercicio del pensamiento desde la exterioridad del monopolio académico que ejerce el canon sobre los discursos y prácticas filosóficas. Mientras, por su parte, todos aquellos, quienes no son reconocidos como sujetos y legítimos exponentes del quehacer filosófico, experimentan la exclusión o marginalidad de dicho monopolio académico, dando lugar a ser considerados como voces negadas, silenciadas u “otrorizadas”.

Esto no significa que se trate de una disyuntiva ante la cual habría que simplemente situarse o tomar posición con respecto a la filosofía y el filosofar. Analizar críticamente las implicaciones políticas y socioculturales de lo que supuso la implantación del Canon en el contexto latinoamericano y, en consecuencia, desarrollar procesos de resistencia orientados a trasgredir los marcos del pensamiento occidental fueron también iniciativas llevadas a cabo por algunos filósofos latinoamericanos. Es el caso de los mexicanos José Vasconcelos, Leopoldo Zea y Luís Villoro, quienes, según Guillermo Hurtado, “(...) sostienen que la filosofía en nuestros países no debe estar maniatada por las exigencias burocráticas de la academia, que debe ser independiente de los grandes centros mundiales del poder intelectual, económico y político, y que, por su función liberadora, debe estar vinculada a la práctica política y, por lo mismo, a la sociedad en su conjunto (...)” (2010, p. 125).

Ahora bien, esta breve aproximación teórica en torno al Canon, permite hacer las siguientes consideraciones:

1. El Canon es, en definitiva, una invención de carácter histórico y conceptual, que más allá de su naturaleza conflictiva y controversial, crea una situación de fácil acceso y difícil salida, es decir, una suerte de laberinto donde las posibilidades de salida resultan utópicas.
2. Aceptar sin reserva lo que en el contexto latinoamericano se dio en llamar “normalización de la filosofía” y con ella, la adopción del Canon y del quehacer filosófico europeo, fue una forma de naturalización de la colonialidad filosófica.

3. Una revisión curricular y de los planes de estudio –así sea poco exhaustiva– en el ámbito de la enseñanza de la filosofía en la educación media y superior en Colombia y Latinoamérica, pone en evidencia que la cartografía filosófica trazada por Occidente, cuya mejor expresión es la adopción explícita del Canon, sigue haciendo curso, es decir, se impone el eurocentrismo cultural y epistémico sobre otras tradiciones de pensamiento y/o filosofías otras<sup>7</sup>. A continuación, se discurrirá sobre las anteriores consideraciones.

### Normalización filosófica o exclusión

Analizar y reflexionar sobre las implicaciones y repercusiones del concepto de “normalidad filosófica”, 80 años después de su formulación e implementación, parece resultar una actividad irrelevante. En particular, porque se trata de un concepto cuya carga semántica tiene vida propia, tradición histórica, amplia difusión –manuales, libros de texto, currículos, enciclopedias, diccionarios, artículos, conferencias, sitios web, etc.– y se basa en el supuesto de que todos saben o deberían saber a qué hace referencia, al menos en el ámbito académico o educativo. Hacemos referencia a una conceptualización atribuida primigeniamente a la figura del filósofo argentino Francisco Romero<sup>8</sup>, para referirse al ejercicio de la filosofía como actividad académica y profesional, tomando como referente la tradición filosófica occidental, es decir, desde lo que los europeos entendían por “Filosofía”. En otras palabras, la *normalidad filosófica* “(...) alude al proceso de profesionalización y mayor difusión de los estudios filosóficos en América Latina, lo cual habría ocurrido

---

7 Entiéndase aquí por filosofías otras, aquellas tradiciones de pensamiento cuyos lugares de enunciación y geopolíticos se sitúan en América latina (y sus pueblos originarios), el mundo islámico (de Marruecos hasta Mindanao en Filipinas), África bantú subsahariana y su diáspora, India, el sudeste asiático y China (Dussel, 2015, p. 93). Josef Estermann se refiere a ellas como “filosofías surgidas en contextos no-occidentales, o bien [que] fueron y siempre son consideradas ‘para-religiones’ (como en el caso de las tradiciones védicas y chinas), o bien etiquetadas como ‘etno-filosofías’, ‘sabi-durías’, ‘pensamientos’ o ‘mitos’ (2015, p. 221).

8 Todo parece indicar que el concepto de “normalidad filosófica” fue acuñado por Francisco Romero (1891-1962), en el marco de un homenaje a Manuel García Morente en el P.E.N. Club de Buenos Aires, la noche del 15 de septiembre de 1934. Danilo Cruz Vélez llegó a considerar a Francisco Romero como “(...) el personaje más importante de la escena filosófica hispanoamericana en la primera mitad del siglo XX (...)”, y con él “en nuestra América se comenzó a vivir en la normalidad filosófica” (1991, p. 105). Según Romero, la normalidad filosófica es “(...) el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras preocupaciones de la inteligencia (...)” (1944, p. 126). Véase Romero (1986), Salazar Bondy (1981), Cruz Vélez (1991), Presas (1990) y Santos-Herceg (2010).

en la primera mitad del siglo XX, y habría traído consigo una suerte de “clausura” en el pensamiento debido a la práctica y aprendizaje del filosofar europeo y norteamericano en menor medida (...)” (Ahumada, 2018, p. 104).

De acuerdo con Trigo, era requisito para situar el filosofar latinoamericano en una relación adecuada con la filosofía occidental la adquisición de esta “normalidad filosófica” (p. 78). “Normalidad” que es atribuida exclusivamente a los “Fundadores”<sup>9</sup>, así llamados por Romero, al grupo de insignes pensadores que cimentaron las bases de lo que sería la “naciente filosofía” en Latinoamérica y que, a su vez, fungirían como garantes de la preservación de la misma, al ser considerada patrimonio cultural. Será el trabajo de los “Fundadores”, lo que permitirá que la filosofía sea asumida como una actividad profesional más. De esta manera, “(...) el filosofar se volvería una rutina institucionalizada, profesionalizada, academizada y academicista (...)” (Cerutti, 2011, p. 62).

Conviene recordar aquí que el proceso histórico de configuración del ejercicio filosófico latinoamericano se produjo en un contexto intelectual y cultural de relación/tensión con respecto al entendimiento de lo que es la filosofía, dando lugar así, por lo menos a dos posturas o actitudes filosóficas diferentes. En la versión de Francisco Miró Quesada, una postura sería llamada *asuntiva*, y la otra *afirmativa*. Según el filósofo peruano:

Para el pensador del grupo asuntivo, lo valioso son los grandes temas de la filosofía occidental, y estos temas tienen una significación immanente, desligada de la circunstancia que los produjo (...) El hecho de considerar que el tipo de filosofar europeo es el tipo ideal de filosofar, y que los temas que deben ser tratados son los temas tratados por los europeos, demuestra a las claras que están convencidos que la filosofía occidental significa algo más que un mero producto histórico y que tiene un valor que trasciende su condición circunstancial (...) Este valor sería negado en todo o en parte por los filósofos del grupo afirmativo, y esta diferencia es lo que, precisamente, nos permite dar un paso definitivo en la comprensión de ambos grupos (1974, p. 113).

---

<sup>9</sup> De acuerdo con Arturo Andrés Roig, dentro de la lista de los llamados “fundadores” o “forjadores”, como los denominaría Francisco Miró Quesada (1974), se encuentran: Enrique José Varona (Cuba), Eugenio María de Hostos (Puerto Rico), Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Alejandro Korn (Argentina), Enrique Molina (Chile), Antonio Caso (México), Alejandro Deústua (Perú), Coriolano Alberini (Argentina), Raimundo de Fariás Brito (Brasil) y otros, que siguiendo a Romero, crean y arraigan una tradición que implica una presencia normal de la tarea filosófica de alto nivel en los principales centros culturales del continente. Véase Roig (1986, p. 50) y López (2012, pp. 309-327).



Lo que de fondo se enfrentaba en el debate impulsado entre las posturas filosóficas asuntiva y afirmativa era –como ya se dijo– la concepción que se tenía sobre la filosofía: por un lado, estaba la concepción caracterizada por su sometimiento a las condiciones de occidentalización impuestas por el paradigma colonial<sup>10</sup>, es decir, sustentada en el “canon” y el “método”, como únicos referentes que pueden garantizar posibilidades reales para hacer y pensar con rigor, es decir, filosóficamente. Quienes asumieron esta postura pasaron a ser denominados normalizadores, universalistas y apologetas de la filosofía europea y anglosajona. Por otro lado, estaba aquella concepción del quehacer filosófico como reflexión ‘desde’ y ‘sobre’ un contexto cultural situado o, si se quiere, en diálogo crítico sobre la circunstancia americana en tanto marco axiológico. Los defensores de esta concepción fueron llamados precursores del pensamiento propio y concebidos como expresión de sujetos comprometidos en la construcción de caminos y alternativas liberacionistas, y fueron estigmatizados como marginales, particularistas y claros opositores de dicha normalización, considerada como única forma y fuente de pensamiento.

Vale la pena mencionar aquí que este debate también estuvo centrado esquemáticamente en términos gramaticales, en el uso de las preposiciones *en* (para referirse a quienes son concebidos como universalistas) y *de* (para referirse a quienes se sitúan en condiciones locales de producción de pensamiento). Carlos López describe así esta distinción: “(...) O se habla de filosofía *en* Latinoamérica: del ejercicio situado espacio-temporalmente de un discurso universal; o se habla de filosofía *latinoamericana*: del modo peculiar que toma la indagación filosófica desde unas circunstancias determinadas que se vinculan con preguntas por ‘la identidad’ y ‘lo nacional’” (2012, p. 311).

Si bien esta distinción dio lugar en determinado momento a interpretaciones caricaturescas<sup>11</sup>, reiteramos que la base de esta confrontación era la concep-

---

10 Por “colonial” se entiende una filosofía que viene desde “fuera”, desde un *centro* metropolitano. Una filosofía que nace en una situación de dependencia constitutiva. Una filosofía que, aunque puede cumplir una función crítica, en algunos casos, y aunque llegue a implantarse y hasta llegar a ciertos niveles de originalidad y de alto grado de precisión, sin embargo, esencialmente, será un producto europeo trasplantado a nuestras tierras (Dussel, 1994, p. 29).

11 Horacio Cerutti comenta que las posturas en disputa fueron objeto de versiones despectivas y caricaturescas por parte de sus representantes. Así, quienes planteaban la necesidad de una filosofía *de*, hecha desde aquí y por americanos, fueron tildados de jóvenes imberbes, folkloristas y particularistas apasionadamente apresurados, faltos de madurez y proponiéndose objetivos inalcanzables: ¡ser filósofos! Mientras, por su parte, de quienes se situaban dentro del esquema normalizado, se decía que vivían en la torre de marfil, despreocupados de su realidad cotidiana plena de injusticias y de necesidades insatisfechas,

ción de la filosofía misma, su función en la cultura, su sentido y el lugar del ejercicio del pensamiento en la sociedad. La experiencia del conflicto entre dichas posturas durante las primeras décadas del siglo XX en América Latina y el Caribe no fue un proceso semejante, en tanto las vivencias y desarrollos fueron diversas y variadas. Para el caso colombiano, solo desde el segundo tercio del siglo XX<sup>12</sup>, cobró mayor fuerza la primera postura o actitud filosófica, que fue adoptada (impuesta) como única forma de entender y hacer filosofía. Se trataba precisamente de la ya mencionada “normalización filosófica”, fenómeno que implicó, de una parte, la “(...) adopción del Canon y, por lo mismo, de las maneras de filosofar de las universidades europeas (...)” (Hurtado, 2010, p. 125) y, por otra, la institucionalización, profesionalización e inicio de la constitución de la filosofía como disciplina. Sobre este último aspecto, el filósofo colombiano Rubén Sierra Mejía hace especial énfasis al advertir que: “(...) ahora se entiende que la filosofía es un campo de saber que requiere del estudio de sus historias, del dominio de sus categorías y conceptos, de un manejo de sus metodología o metodologías, y sobre todo que es una disciplina a la que hay que llegar desprovisto del temor a perder la fe (...)” (1985, p. 10).

Lo que Sierra explicita es el impulso normalizador, es decir, las condiciones que le permitió ganar autonomía a la filosofía en términos temáticos, problemáticos e investigativos. Esta autonomía, además de garantizar la consolidación de la filosofía como disciplina, implicaría, de acuerdo con el mismo Sierra, “un cambio de actitud”, una suerte de “corte o ruptura” con respecto a la subordinación de la que había sido presa la filosofía: lo político y lo religioso. Sin embargo, dicho proceso de consolidación disciplinar y de legitimación canónica, conllevaría de igual manera a un sistemático proceso de exclusión de personas, de fuentes, de tradiciones de pensamiento tanto occidentales como no occidentales, así como también de diversas formas de hacer filosofía. Exclusión que en términos de Raúl Fonet-Betancourt, sería un no reconocimiento al significado que tienen las “culturas alternativas”<sup>13</sup>, como fuente y lugar hermenéutico del filosofar (2000, p. 125).

---

dedicados al ocio y a la contemplación pasiva, y que se burlaban del compromiso histórico, eludiéndolo cínicamente (2011, pp. 65-66).

12 Véase el trabajo de Damián Pachón Soto (2011), particularmente los apartados: Hacia la “normalización” filosófica; “Normalización” filosófica en los años cuarenta, y La filosofía y la coyuntura del medio siglo (pp. 82 -105).

13 De acuerdo con Raúl Fonet-Betancourt, por culturas alternativas se hace referencia a la tradición hispanoamericana que se relaciona y dialoga con las culturas indígenas, negras, mestizas y las minorías étnicas y culturales. A este respecto, véase también la idea de

## La exclusión y el privilegio del filosofar europeo

Es claro que el concepto de “normalidad” en el contexto filosófico latinoamericano, y particularmente colombiano, remite a dar cuenta de una delimitación conceptual, cuando menos, ambigua y conflictiva, sobre el sentido del quehacer filosófico y sobre la idea de filosofía que subyace en el mismo. Ambigüedad y conflictividad que, a nuestro juicio, reside precisamente en que la versión impuesta y naturalizada<sup>14</sup>, fue aquella que veía como altamente positivo dicho proceso normalizador. Rubén Sierra Mejía se refiere así a este respecto:

(...) lo más notorio de esa normalización de la práctica filosófica, es que nuestros filósofos más representativos han dejado de pensar en hacer filosofía latinoamericana para hacer simplemente filosofía, lo cual también es una condición para que en el futuro pueda aparecer un pensamiento filosófico que represente una verdadera creación dentro de la corriente occidental de la cultura (1988, p. 364).

Todo parece indicar que la búsqueda de la autonomía e innovación en el ámbito filosófico, solo es posible si el filósofo logra instalarse y reproducir la monocultura occidental. En este sentido, la condición para la emergencia de un pensamiento propiamente filosófico y creativo es que dicho pensamiento beba y reconozca como única fuente, los cánones metafísicos y epistemológicos del occidente europeo y que, por tanto, haga de lo foráneo su estatus y posibilidad de desarrollo filosófico. Esto significa que el trabajo de los filósofos consistirá, en gran medida, en ser comentaristas de la filosofía moderna europea, y no pensadores de nuestra realidad negada, toda vez que esta última no es pensada por esa filosofía con pretensión de universalidad (Dussel, 2015, p. 90).

Horacio Cerutti, por su parte, plantea que: “(...) La filosofía ‘normalizada’ se convirtió en la práctica de una minoría privilegiada (...), de una elite de *filósofos* poseedores de la verdad y, por qué no decirlo, en la verdad de una clase,

---

recuperación de la diversidad y la comunicación desde las voces marginadas, propuesta por la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt (2004 y 2006).

<sup>14</sup> Entendemos aquí la naturalización como un proceso que logra imponer y reproducir socioculturalmente unos discursos y unas prácticas, en este caso filosóficas, construidas desde la negación y exclusión de otras. Estos discursos son asumidos como “normales” en el marco de un imaginario cuyas representaciones sociales fueron institucionalizadas y homogeneizadas para aparentar una integración cultural positiva.

la dominante. El ejercicio pretendidamente puro de la filosofía académica se convirtió así en justificación culposa del *statu quo*” (2006, pp. 63-64).

Cerutti le imprime una connotación ético-política, al considerar que quienes percibieron el proceso normalizador como justo, bueno, legítimo y deseable, son en gran parte responsables de que se haya excluido de la reflexión la dimensión política y disruptiva para la comprensión de las diversas formas de sentir, vivir, hacer y pensar lo nuestroamericano.

Este ejercicio filosófico reducido al dominio, consumo, exposición y divulgación de discursos y prácticas filosóficas foráneas, parece conferirle un blindaje a dichos discursos y prácticas, a fin de que no sean objeto de cuestionamiento, pues su configuración se hizo al amparo de la tradición filosófica europeo-occidental, la cual es asumida como principio de neutralidad. Es más, según Cerutti, la normalización filosófica implicó un proceso de encubrimiento, cuyo mayor agravante fue la despolitización del ejercicio filosófico, pues “(...) perdió de vista que la filosofía es más academia que profesión y oscureció las connotaciones políticas del trabajo académico, como si profesionalizar significara privatizar” (2000, p. 116). Para el filósofo mendocino, “filosofar es una exigencia política<sup>15</sup>”, por tanto, des-ocultar las condiciones y diferencias materiales existentes en las distintas modalidades de dominación social y política, orientadas a dar cuenta críticamente del lugar y de las gramáticas del poder, es tarea y compromiso del quehacer filosófico.

Por otra parte, Raúl Fornet-Betancourt distingue cuatro rasgos esenciales que permiten la comprensión de la filosofía subyacente a la categoría de la “normalidad filosófica”. El primer rasgo, es que la “normalidad filosófica”<sup>16</sup> parte de un concepto de filosofía que se inscribe explícitamente en la filosofía de la historia hegeliana, es decir, según el cual la filosofía es considerada “(...) como una forma de saber racional autorreflexivo y, por tanto, superior y ‘tardío’ en relación con otras manifestaciones culturales (...)” (2000, p. 122).

---

15 Para una ampliación de este planteamiento, véase el libro de Cerutti: *Posibilitar otra vida trans-capitalista* (2015).

16 Según Pedro Trigo, desde esta “normalidad filosófica” cabe situar de modo diverso el acto de filosofar respecto de la filosofía occidental: gran parte de los filósofos latinoamericanos se vieron como excéntricos respecto de su centro filosófico que (como el resto de su ser) estaba en Occidente. De ahí el complejo de inferioridad y la preocupación, absorbente e imposible, de ponerse al día. Desde esta situación el filósofo es un epígono y su originalidad (nunca genuinidad) sólo puede consistir en exacerbar algunas tendencias del maestro de la escuela (2001, p. 78).

El segundo rasgo asume la filosofía como una actividad cultural regular, orientada a fortalecer y difundir mediante su inmersión en la vida social “los procesos de organización y de institucionalización de la cultura”, proceso que “requiere justamente de cauces normales” (p. 122).

El tercer rasgo, es que la “normalidad filosófica” ubica de forma preferencial a la filosofía en el ámbito académico, más específicamente en el quehacer de los profesores universitarios. De esta manera, la filosofía será un ejercicio profesional y especializado de docencia, que toma de las universidades europeas sus parámetros epistémicos y culturales. Desde esta perspectiva, “Saber filosofía” consistirá “(...) esencialmente en explicar una disciplina ya hecha, tejida de grandes autores y de grandes textos de personas venidas de Europa y secundariamente de Norteamérica, donde queda fijada, por así decirlo, la verdad metafísica para siempre (...)” (Mella, 2016, p. 67).

El cuarto y último rasgo está referido a concebir la filosofía como una vocación personal, cultivada a través del hábito, la dedicación y, “(...) la pasión por estudiar y conocer metódicamente la filosofía en su propia historia, pero también la realidad en general (...)” (p. 122).

Esta manera de comprender el quehacer filosófico, centrado en la “normalidad de la filosofía”, encierra dos aspectos problemáticos: la exclusión y el privilegio del filosofar europeo. Aspectos que según Fornet-Betancourt, han tenido consecuencias para el desarrollo de la filosofía latinoamericana. En primer lugar, por ser un discurso excluyente de cara al pasado, pues supone una descalificación de la filosofía que se hace con anterioridad a la generación de los fundadores, dando a entender que dicha generación sería la que por primera vez, y en sentido estricto, filosofa (2000, p. 127). En segundo lugar, por ser un discurso excluyente de cara al presente, toda vez que excluye a todos aquellos pensadores contemporáneos a los “fundadores”, por considerar que no contribuyeron a la “normalidad filosófica” y por haber seguido orientaciones canónicas e ideológicas diferentes (p. 127). Y, en tercer lugar, por haber impulsado “un proyecto latinoamericano de filosofar” de clara raigambre europea y de tendencia europeizante, que concibe la autenticidad del filosofar con “hacer filosofía a la europea” (p. 128).

Otra perspectiva crítica en torno a la categoría de “Normalización de la filosofía”, es la expresada por José Santos Herceg. De acuerdo con el filósofo chileno:

La idea de una normalidad es esencialmente cerrada, y, por lo tanto, marginante, excluyente de todo otro tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental. La filosofía académica europea es el modelo rector, el canon, el parámetro de lo que *es* la filosofía. Ella es la auténtica, la verdadera filosofía. Una reflexión no puede aspirar a ser algo normal si no cumple con los requisitos establecidos para ello, si no se aproxima al modelo, si no se adecua a la norma. Con esto, toda otra forma de pensamiento que no cumpla con las exigencias se vuelve irregular, es decir, ‘a-normal’, en el sentido de deforme, monstruosa (2010, p. 112).

Esta manera de entender la normalización, significó la expresión de la “*hybris* <sup>17</sup> del punto cero”, en el sentido de situarse en un lugar que solo admite y reconoce como auténtico y verdadero, la filosofía producida en Occidente en sus lenguas imperiales –incluido el latín. Lugar desde cuyo imaginario observa, juzga y define a los otros (sujetos, saberes, y experiencias), como alteridades inaceptables, a partir de una “(...) plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto (...)” (Castro, 2005, p. 18). Lo anterior, gracias a que el proceso normalizador, de acuerdo con Santos-Herceg, hizo que la filosofía académica europea se autoerigiera como modelo rector y parámetro epistémico, a partir del cual todas aquellas formas de pensamiento que no se ajustaran a los criterios establecidos por esta tradición filosófica normada, son percibidas como irregulares, marginadas o anómalas.

Una percepción de esta naturaleza constituye una clara expresión de la colonialidad filosófica, pues sitúa a los sujetos, saberes y formas de construir conocimientos en condiciones de subalternidad e inferioridad, en el marco de una escala ontológica, epistémica y social diferenciada. Enrique Dussel sostiene que esto sería lo propio de la filosofía colonial del Sur, es decir, aquella filosofía que es “(...) practicada en la periferia por los que eurocéntricamente niegan su propia filosofía regional, local (...)” (2015, p. 91), así como también, por aquella “(...) filosofía moderna que niega toda otra filosofía (del sur) y que la considera como pensamiento mítico, folclórico, convencional, atrasado, particular, pseudo-filosófico, entre otras cosas (...)” (p. 91). Por tanto, en este sentido, la exclusión y no reconocimiento de formas otras de

---

17 Santiago Castro-Gómez considera que los griegos concebían la *hybris* como el peor de los pecados, pues suponía la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *especialidad*, y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían responsables de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional (2005, pp. 18-19).

pensamiento se convertirá en una sombra, en un pensamiento silenciado, encubierto y desfigurado a causa de las representaciones mimetizadas que se promulgan desde la filosofía occidental.

Ahora bien, este carácter colonial del quehacer filosófico latinoamericano podría ser interpretado en términos de Fernet-Betancourt, como una “limitación” que hace del quehacer filosófico una actividad intelectual “parcialmente” latinoamericana. Esta afirmación, tan polémica del filósofo cubano-alemán, obedece fundamentalmente a *dos razones básicas*. La primera, porque la filosofía latinoamericana ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones “criollas”, “mestizas” o “europeas” en el continente, prefiriendo con ello además interlocutores y destinatarios “profesionales” de la filosofía, esto es, “reconocidos como tales por los cánones establecidos por una tradición filosófica que, en el fondo, es transmitida por Occidente” (2001, p. 250). La segunda razón, ligada estrechamente a la primera, está referida al “(...) descuido e incluso olvido y marginalización de otras voces, como son las tradiciones indígenas o las afroamericanas (...)” (p. 250).

Bajo esta perspectiva, haber concedido un lugar y un sentido de privilegio al “rostro occidental”, a la cara “latina” del continente, a las voces y a las tradiciones occidentales, va a resultar un factor que limitaría la posibilidad de otorgar validez y legitimidad a formas otras de pensamiento, al igual que a su configuración cultural, porque estas serían inadmisibles para la visión “reguladora” y “ordenada” occidental. Recuérdese aquí que la “normalización” –en tanto una forma de naturalización de la colonialidad filosófica– se proyectó a través de una gramática de poder, lo que le llevaría a erigirse como totalidad. Esto permite comprender el no reconocimiento de las formas otras de pensamiento, por el hecho de no provenir de la misma figura de mundo occidental, así como también por no estar situadas en términos simétricos con relación a ella. Situación que refleja la tendencia a la absolutización de una tradición filosófica abstracta, sujeta a unos contenidos canónicos e inmune al devenir histórico, político y social del sujeto que ejerce el pensamiento.

Hecha esta importante aclaración, vale señalar finalmente que frente a la “limitación” descrita anteriormente, la perspectiva de la filosofía intercultural plantea que esto debe ser considerado como un desafío a superar. En otras palabras, la no presencia de esos otros “rostros” de Nuestramérica o la negación de los mismos, le exigen a la filosofía latinoamericana una transformación intercultural, consistente en “(...) acometer un proceso autocrítico de reconstrucción conceptual y de reubicación cultural, para redefinirse como filosofía

desde el diálogo con los imaginarios indígenas y afroamericanos y aprender a leer nuestra realidad y nuestra historia contando con ellos en tanto que sujetos de interpretación (...)” (p. 250). De ahí la necesidad e importancia de propiciar un diálogo amplio entre múltiples, diversas y variadas voces, rostros y tradiciones de pensamiento y/o filosofías otras, que permita la crítica e interpelación del monoculturalismo y el eurocentrismo, como desafíos que deben enfrentar los ámbitos educativos institucionales, toda vez que representan dificultades que caracterizan la enseñanza de la filosofía en nuestro contexto. Por otra parte, radicalizar aún más la discusión sobre el Canon filosófico, pues si bien se reconoce su carácter colonial, monocultural y eurocéntrico<sup>18</sup>, también es cierto que situarse al margen o por fuera del Canon, supone, entre otras cosas, la configuración e imposición de otro Canon, que por tanto no resuelve el asunto. Dicho de otra manera: en el ámbito de la institucionalidad académica de la filosofía ¿es posible pensar por fuera, o poniendo en crisis el Canon? ¿Será que más allá de la tensión, sustitución o transgresión del Canon, hay otras alternativas?

## Referencias

- Ahumada, A. (2018). Normalización filosófica: entre filosofía y Cultura. *Revista de la Academia*, 25, pp. 102-132. <http://revistas.academia.cl/index.php/academia/article/view/885/pdf%203>
- Campillo Pardo, A. (2015). Inquisición y censura en la Nueva Granada. *Revista Nova et Vetera*, 1 (8). [https://www.researchgate.net/publication/303541394\\_Inquisicion\\_y\\_Censura\\_en\\_la\\_Nueva\\_Granada](https://www.researchgate.net/publication/303541394_Inquisicion_y_Censura_en_la_Nueva_Granada) /<https://urosario.edu.co/static/revista-nova-et-vetera/Vol-1-Ed-8/>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

---

<sup>18</sup> Entiéndase aquí por *monoculturalismo*, aquella “(...) postura que absolutiza una sola forma de pensar y mirar la realidad desde los cimientos, postulados y creencias de una sola cultura, y fuerza a todos los integrantes de la sociedad y del mundo a interpretar el universo desde esa visión” (Gueijman, 2018, p. 2008). Mientras por su parte, el *eurocentrismo* se asume como una condición específicamente moderna, consistente en otorgarle centralidad a Europa y a los valores de la cultura cristiano-occidental, de tal manera que esa naturaleza tanto axiológica como la histórica, sea asumida como referente de carácter universal y dinamizador de la llamada civilización. En términos de Enrique Dussel, “(...) el ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro (...)” (2000, p. 48).



- Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
- Cerutti, H. (2015). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México / Colombia: UNAM / Universidad del Cauca.
- Cruz Vélez, D. (1991). El legado de Romero. *Tabula Rasa*. Bogotá: Planeta.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24 -33). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Estermann, J. (2015). *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito: Abya-Yala.
- Fornet-Betancourt, R. (2000). Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. *Anuario de Filosofía argentina y americana*, 17, pp. 117-132. [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1018/fornetcuyo17.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1018/fornetcuyo17.pdf)
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación Intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). Interculturalidad y filosofía en América Latina. *Concordia. Serie Monografías*, 36, p. 156. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/10356/8481>
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

- González, M. C. y Stigol, N. (2010). Presentación: cinco respuestas a un desafío. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 5-15. <https:// analisisfilosofico.org/index.php/af/article/view/132/101>
- Gracia, J. E. (2010). Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 17-34. <https://www.redalyc.org/pdf/3400/340030301002.pdf>
- Gueijman, P. (2018). Hacia una ontología del escuchar. Fundamento del diálogo intercultural. *Cultura-hombre-sociedad*, 28 (1), pp. 207-233. <https://dx.doi.org/10.7770/0719-2789.3018.cuhso.03.a02>
- Guzmán, D. (2002). El monopolio del discurso filosófico. *Lenguaje y Cultura* (pp. 75-79). Cali: Universidad del Valle
- Hurtado, G. (2010). La reforma de la universidad y el futuro de la filosofía. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 123-129. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S185196362010000100006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185196362010000100006&lng=es&tlng=es)
- López, C. (2012). Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso. *Universitas Philosophica*, 29 (58), pp. 309-327. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10850>
- Mella Febles, P. (2016). Fernet-Betancourt y la transformación intercultural de la filosofía: de la identidad a la pluralidad latinoamericana. *Topologik*, 19. [http://www.topologik.net/Pablo\\_Mella\\_Febles\\_S.J.\\_Special\\_Issue\\_19.pdf](http://www.topologik.net/Pablo_Mella_Febles_S.J._Special_Issue_19.pdf)
- Miró, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moretti, A. (2010). Todo canon, El canon. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 35-59. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S185196362010000100003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185196362010000100003&lng=es&tlng=es).
- Pachón, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano (vol. 1)*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

- Presas, M. (1990-91). Hombre y cultura en Francisco Romero. *Universitas Philosophica*, 8 (15-16), pp. 139-152. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/32103>
- Quiceno, H. (2005). *Michel Foucault, ¿Pedagogo? Foucault, la pedagogía y la educación. Pensar de otro modo* (pp. 71-104). Bogotá: Magisterio Editorial.
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Rodríguez Guijón, M. (2015). Autores germano-parlantes en el “Index Expurgatorius librorum” (1571) de Benito Arias Montano. *Etiopicas. Revista de Letras Renacentistas*, 11, pp. 69-108. [http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/10684/Autores\\_germano\\_parlantes.pdf?sequence=4](http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/10684/Autores_germano_parlantes.pdf?sequence=4)
- Roig, A. (1986). Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. L. Zea (Coord.), *América Latina en sus ideas* (pp. 46-71). México: Siglo XXI / UNESCO.
- Romero, F. (1944). *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, F. (1986). Sobre la filosofía en Iberoamérica. G. Marquínez (Ed.), *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.
- Rosero Morales, J. R. (Comp.) (2021). *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Salazar Bondy, A. (1981). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Sánchez Ramírez, C. (2015). El índice de libros prohibidos: la inquisición española: un acercamiento a la herejía y la censura en la lectura. *TEMPUS. Revista en Historia General*, 2, pp. 78-94. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/tempus/article/view/26569/20779994>
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

- Sierra, R. (1985). *Prólogo. La filosofía en Colombia. Siglo XX*. Bogotá: Procultura.
- Sierra, R. (1988). Lo propio y lo extraño. Acerca de la Filosofía Latinoamericana. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. Ponencias: IV° Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (7-11 de julio de 1986)*, pp. 361-367. [https://catalogocrai.usantotomas.edu.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=21242&shelfbrowse\\_itemnumber=42866](https://catalogocrai.usantotomas.edu.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=21242&shelfbrowse_itemnumber=42866)
- Trigo, P. (2001). Filosofía latinoamericana. Coordinadas. J. C. Scannone y G. Remolina (Eds.), *Filosofar en situación de indigencia* (pp. 75 - 94). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Vázquez M. (2015). Representaciones de quemados de libros y destrucción de imágenes en el arte del Siglo de Oro. *Studia Aurea*, 9 pp. 295-338. <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.155>

# La Filosofía Intercultural y nuestra América Profunda<sup>1</sup>

## *Intercultural Philosophy and our Deep América*

**Magali Mendes de Menezes<sup>2</sup>**

Federal University of Rio Grande do Sul, Brazil  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brazil

Recepción: 16 de mayo del 2022

Evaluación: 19 de septiembre del 2022

Aceptación: 08 de noviembre del 2022



1 Proyecto Pedagogias da re-existência: feminismos negros e indígenas de nossa América Profunda.

2 Doutora em Filosofia por la Pontificia Universidad Católica do Rio Grane do Sul, Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/ UFRGS, Brasil.

ORCID:0000-0001-6325-9595

Correo electrónico: magaliufrgs@gmail.com

## Resumen

El presente texto reflexiona acerca de la interculturalidad y su necesidad histórica, a través de dos autores centrales: Raúl Fornet-Betancourt y Lélia González. El conocimiento propio de los nativos y los negros ha sido borrado y ni siquiera es reconocido como conocimiento filosófico. Cuando se reconoce la filosofía amerindia, se lo hace en comparación con la filosofía occidental y con todo lo que ésta ha producido. En este sentido, la Filosofía Intercultural plantea el reto de repensar la filosofía desde otras experiencias de pensamiento. El *epistemicidio* expone el racismo en el que vivimos. El encuentro del filósofo cubano con la filósofa brasileña, una mujer negra, dará fuerza a una categoría de pensamiento que pretendo desarrollar aquí (*América Profunda*), para comprender mejor este país llamado Brasil y la forma en que las resistencias de los pueblos indígenas y negros se constituyeron, también ellas a partir de profundas experiencias interculturales.

**Palabras clave:** filosofía intercultural, racismo, diálogo, indígenas, negros.

## Abstract

The present text reflects about interculturality and its historical necessity, through two central authors: Raúl Fornet-Betancourt and Lélia González. The own knowledge of the native and the black people has been invisibilized and is not even recognized as philosophical knowledge. When an Amerindian philosophy is recognized, it is by comparison with Western philosophy and all that it has produced. In this sense, Intercultural Philosophy presents the challenge of rethinking philosophy based on other thought experiences. *Epistemicide* exposes the racism that we live. The encounter of the Cuban philosopher with the Brazilian philosopher, a black woman, will give strength to a category of thought that I intend to develop here (*Deep América*) in order to better understand this country called Brazil and the way in which the resistances of indigenous and black peoples were also constituted from deep intercultural experiences.

**Keywords:** intercultural philosophy, racism, dialogue, indigenous people, black people.

## Introdução

A discussão sobre a interculturalidade tem atravessado as diferentes áreas do conhecimento, mostrando o quanto o tema se faz importante e urgente em nosso tempo. Contudo, nos chama a atenção como tardiamente a temática da interculturalidade chega à Filosofia, pois será pelos anos 90 que começaremos a acompanhar os debates sobre e da Filosofia Intercultural, enquanto outras áreas do conhecimento já se debruçavam sobre o tema demonstrando sua importância algum tempo. O filósofo Raúl Fornet-Betancourt, em sua obra *Transformación intercultural de la Filosofía* (2001), comenta que nos anos 1989-90 começavam a surgir publicações sobre a constituição da problemática da filosofia intercultural, destacando a importância dos *Congressos Internacionais de Filosofía Intercultural*, que produziram (e continuam a produzir) bases teóricas fundamentais para o debate sobre a interculturalidade desde perspectivas filosóficas. Esta corrente de pensamento (se assim podemos chamar) trouxe ao campo filosófico questões importantes, propondo uma refundação da própria Filosofia (ocidental), ao questionar seu estatuto. A própria obra referida anteriormente se propõe a uma transformação intercultural da filosofia, que consistirá em “crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando em um punto de convergência común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural” (p.29).

Ao olharmos o mundo desde uma perspectiva geopolítica percebemos territórios sempre em disputa de onde emerge os pensamentos, saberes e práticas de diferentes coletivos humanos. Renato Noguera, filósofo brasileiro, a esse respeito comenta que “Uma análise das relações entre geopolítica e filosofia é uma abordagem que nos permite vincular o lugar epistêmico étnico-racial, de gênero, espiritual, sexual, geográfico, histórico e social como o sujeito do enunciado, desfazendo a noção de que o discurso filosófico brota de uma razão ‘universal’ imersa em um campo neutro de forças” (2014, p.22).

Começamos a perceber então que uns saberes são mais válidos que outros. O debate, por exemplo, sobre termos como cosmologia, epistemologia ou ciência demonstra o “lugar” que deve ter os conhecimentos diante da disputa de poder. Os saberes dos povos originários historicamente invisibilizados, sequer são reconhecidos como filosóficos. Quando há o reconhecimento de uma filosofia ameríndia este se dá pela comparação à filosofia ocidental e tudo que esta produziu. Neste sentido, a Filosofia Intercultural nos apresenta

o desafio de repensarmos a filosofia a partir de outras experiências mesmas de pensamento. Para tanto, trarei as reflexões sobre a Filosofia intercultural do filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, buscando nesse horizonte teórico tecer diálogos com o pensamento ameríndio e negro no Brasil. Para contribuir no diálogo, abordei alguns elementos do pensamento da filósofa negra brasileira Lélia Gonzalez (2020). O encontro de um cubano com uma mulher negra dá força a uma categoria de pensamento que pretendo aqui desenvolver, a *América Profunda*, para entender melhor este país chamado Brasil e a forma como as resistências dos povos indígenas e negros se constituíram também a partir de experiências interculturais profundas.

### **Filosofia Intercultural e os povos indígenas**

Para guiar a reflexão me inspiro em algumas discussões construídas pelo filósofo Raúl Fonet-Betancourt, principalmente em torno das questões indígenas. Fonet-Betancourt é um pensador que além de inúmeras publicações participa e articula vários encontros, congressos e seminários no mundo. Destaco o trabalho de sua Filosofia Intercultural na construção do diálogo entre a filosofia e várias outras dimensões do pensamento, como, por exemplo, as questões políticas, educativas, éticas, epistemológicas, e com outros pensadores da interculturalidade, mas não somente, como os diálogos que mantém com importantes pensadores da filosofia latino-americana.

Para este debate percorro o texto do filósofo intitulado *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad* (2004) que apresenta uma entrevista com o pensador em que reflete a possibilidade do diálogo com os povos indígenas. A entrevista inicia com uma reflexão sobre a interculturalidade e a educação, compreendida como um eixo fundamental para a constituição de todo diálogo. A educação não é apenas o espaço escolar (monocultural na medida em que impõe um currículo, valores, comportamentos), mas encontro, em que os sujeitos aprendem uns com os outros. Como diz Paulo Freire, “(...) ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (1987, p. 79). É por estas ideias que nosso patrono da educação brasileira, Paulo Freire, tem sido duramente atacado pelo atual governo, que busca constituir uma necropolítica. As idéias de Freire sobre uma educação crítica refletem com profundidade o contexto dos sujeitos nela inseridos. O caráter sempre coletivo e emancipatório da educação, parte do mundo, de buscar nele os temas geradores por onde a própria consciência se



gera. A metodologia freireana consiste em através de temas escolhidos pelo próprio coletivo, desde sua realidade, promover um processo de escrita. É dessa forma, que Freire diz que não basta ler a palavra é preciso também ler o mundo.

É através dos processos educativos que tomamos consciência de nós mesmos e do mundo, pois não estamos prontos enquanto humanidade. Somos incompletos e a educação deveria, portanto, tornar-se esta experiência de aprendizagem coletiva. Contudo, a escola, como também a “grande” escola que é a Universidade, representa historicamente um espaço de assimilação e adequação dos sujeitos a uma ordem estabelecida. Os conhecimentos que aprendemos são colocados como o que demais importante à humanidade produziu e que são fundamentais para a formação humana. A educação passa a ter seu lugar demarcado, legitimando saberes que serão importantes para nos construirmos enquanto humanos. Este contexto afetou de modo muito violento os povos indígenas no Brasil.

A educação escolar indígena, nesta direção, representou, durante muito tempo, um espaço de violência através do apagamento das línguas e modos de vida dos povos originários. Como um importante mecanismo civilizatório, a escola torna-se uma instituição colonizadora, capaz de docilizar corpos e mentes. Imbuída do discurso da “educação para todos” (lema da educação moderna), o espaço escolar transforma-se em um mecanismo potente de opressão e colonização dos corpos indígenas. Apenas no final do século XX com a nova Constituição cidadã brasileira (1988), marco para as lutas dos povos é que podemos perceber um novo horizonte, garantindo o direito aos modos próprios de vida dos povos indígenas: “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Constituição Federal, 2016, p.133).

Desde então, acompanhamos a luta por uma ressignificação do espaço educacional para que possa promover efetivamente uma educação diferenciada, específica e intercultural. As lideranças e professores indígenas compreendem que, no atual momento vivido, a escola pode se tornar uma ferramenta de luta. Jerônimo Wherá Tupã Franco, professor Mbya Guarani e pesquisador

do idioma e da cultura Guarani, diz que “(...) hoje nossa arma não é mais o arco e flecha, mas a caneta” (Saberes Indígenas Na Escola, 2016)<sup>3</sup>.

Raúl Fornet-Betancourt (2004) comenta, em sua entrevista, que a Educação é por isso, uma decisão! Desde a escolha de como estarão dispostas as classes, como será a arquitetura do espaço escolar até os conteúdos e os enfoques que serão dados a eles, enfim, o que chamamos currículo. Por ser uma decisão, é uma ação política, pois envolve uma postura diante do mundo, e ao mesmo tempo, nos exige pensar que mundo queremos (re)construir desde a educação. Muitos mundos foram en-cobertos ou apagados profundamente pelos epistemicídios constantes que a educação colonizadora promoveu. De Souza Santos (2010, p.183) diz que o epistemicídio é “(...) a destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas”.

Do mesmo modo, a Filosofia, escrita com letra maiúscula para enfatizar seu poder, ao entrar na institucionalidade, deixa as ruas e se afasta da vida, dos contextos diversos de onde o pensamento emerge. A Filosofia torna-se assim disciplina e ao assumir este lugar também disciplinado que pode, ou não, ser filosófico. Durante muito tempo, por exemplo, a discussão sobre a situação histórica de opressão das mulheres não foi tema para a Filosofia<sup>4</sup>. O fato das mulheres estarem ausentes da história contada (por homens), ou serem menosprezadas quando são identificadas como incapazes de produzir pensamento –não provocou o “espanto” para àqueles que faziam Filosofia. A Filosofia se constitui, assim, a partir de um discurso que esconde o sujeito que pensa para, desse modo, se apresentar como universal, válida para todos:

Ese proceso de definir la filosofía dentro de un sistema va alejando a la filosofía de los mundos de vida, de la experiencia cotidiana, del habla cotidiana. La filosofía se va convirtiendo en un saber dentro de un sistema que tiene su propia lengua, que se crea sus propias categorías, que se pone sus propias metas y se hace autorreferencial. Y el resultado de ello se adivina:

---

3 A Ação Saberes Indígenas na Escola, do qual sou Coordenadora, é um projeto desenvolvido na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) que visa a formação de professores Kaingang e Guarani no estado do Rio Grande do Sul para que possam fortalecer a escola indígena. Mas informações no site: <https://www.ufrgs.br/saberesindigenas>

4 Destaco a importante contribuição que Raúl Fornet-Betancourt fez a este debate com sua obra *Mulher e Filosofia no pensamento ibero-americano, momento de uma relação difícil*; publicada no Brasil pela Editora Nova Harmonia em 2008.

“la gente” no entiende “la filosofía”; pero al filósofo profesional esto no le importa mucho pues, más que para “la gente”, piensa para sí mismo y para sus colegas. (Fornet-Betancourt, 2004, p.24).

A Filosofia torna-se hermética, fechada em si mesma, apenas acessível para sujeitos “iluminados”, capazes de atingir a elevação necessária para pensar. Descarta-se a experiência, ou seja, a relação dos sujeitos com o mundo, que é justamente o que possibilita o pensar. Aprendemos as respostas (como um pensar acabado) e não suas perguntas, indagações, inquietações que fazem brotar os pensamentos. Mata-se a vida presente no corpo que pulsa, vive seu tempo, estranhando a si e ao mundo, capaz potencializar um movimento constante de criação do próprio pensamento. Será desse modo, que muitos saberes serão excluídos do uni-verso Filosófico.

O desafio da(s) Filosofia(s) Intercultural(ais) está em como *escutar* a pluri-versidade do pensamento, em como pensarmos interculturalmente. Isso é possível? Exigiria sair de um modo de pensar e estruturar as reflexões (monocultural), para vivermos a abertura profunda ao inesperado. Mais do que ouvir, a interculturalidade é escutado outro! Debora Diniz e Ivone Gebara, duas importantes feministas brasileiras, em sua obra *Esperança Feministas* (2022), realizam um lindo diálogo, dizendo que é preciso começar a pensar pelo silêncio: “Ouvir exige silenciar-se, abdicar do poder e da sedução da palavra. Mas ouvir não é o mesmo que pausar a voz, é gesto ativo para o encontro feminista – somente sendo capaz de ouvir é que seremos tocadas por outras vidas diferentes da nossa. Para isso, o *ouvir* precisa se transformar em *escutar*” (p.17).

Movida por esta indagação feminista, compreendida como escuta à opressão vivida por muitas mulheres, mas também como postura ética diante do mundo, penso que as Filosofias interculturais se constituem desde a escuta profunda ao Outro. Vamos re-aprendendo (ou desaprendendo, descolonizando) sentidos que não partem de uma definição pré-estabelecida de como devemos pensar ou dialogar: “En el diálogo intercultural sobre la posibilidad y los límites de la comunicación entre distintas formas de filosofía en las diferentes culturas no se puede partir de una definición normativa de filosofía (...). La filosofía es una forma de saber dada dentro de una determinada constelación del saber” (Fornet-Betancourt, 2004, p.21).

A Razão Ocidental – ou parte dela, porque não podemos cair na cilada de narrar a história do ocidente de uma forma hegemônica – impõe uma história

única, como nos lembra Chimamanda Adiche: “Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, que dizer ‘ser maior do que o outro’” (2019, pp.22-23). Narrar a história como se fosse única é sustentar uma estrutura de poder que mata de alguma forma todos aqueles/as que não se enquadram no modelo imposto. O colonialismo como exercício constante de dominação (pois ainda vivemos processos de colonização) e sua relação profunda com o capitalismo, se estrutura e se mantém a partir do racismo, patriarcado, homofobia, capacitismo<sup>5</sup> e toda forma de controle e apagamento das diferenças. É dessa forma que Razão e racionalidade confundem-se à medida que uma racionalidade (a ocidental) é referência de Razão e conseqüentemente, de Humanidade. Contudo, as filosofias interculturais nos mostram que não temos uma única racionalidade, mas diferentes racionalidades.

Falamos de filosofias ameríndias também no plural, porque os povos indígenas representam uma imensa diversidade. No Brasil estima-se que existam mais de 305 etnias e cerca de 270 línguas são faladas. Infelizmente, uma parte considerável desses povos e desses idiomas está sob risco de desaparecer permanentemente, como por exemplo, a língua kaingang. A pandemia decorrente da Covid-19 agravou ainda mais esta situação, pois muitos anciões e anciãs morreram pelo descaso do Governo Federal, o que fez com que a língua e os saberes de seus povos morressem juntos. Tivemos recentemente o triste caso do último ancião do povo Juma<sup>6</sup> (Gortázar, 2021), Araká que veio a falecer em fevereiro de 2021 devido a complicações decorrentes da Covid-19. Com ele morrem saberes, histórias coletivas de um povo que sobreviveu a colonização, mas hoje deixa de existir.

As filosofias ameríndias em sua diversidade nos mostram formas de pensar, viver, sentir o mundo. Por isso ao recuperar a reflexão de Raúl Fornet-Betancourt, falamos de filosofias, em que não podemos trazer um único conceito para defini-la. E mais, ao conceituar, definir estamos dentro de uma concepção de pensamento que se articula a partir da conceituação. Há nas cosmologias indígenas outra dinâmica, em que o *sentirpensar* se constitui desde mitos, simbologias, oralidades. Como comenta Fals-Borda em uma

---

5 Capacitismoé “(...) a ideia de que pessoas com deficiência são inferiores àquelas sem deficiência, tratadas como anormais, incapazes, em comparação com o referencial definido como perfeito” (Neumam, 2021). <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/capacitismo-entenda-o-que-e-e-como-evitar-preconceito-disfarcado-de-brincadeira/>

6 El País. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-02-19/o-ultimo-anciao-juma-morre-de-covid-19-e-leva-para-o-tumulo-a-memoria-de-um-povo-aniquilado-no-brasil.html>

entrevista: “(...) nós acreditamos, na realidade, que atuamos com o *coração*, mas também empregamos a *cabeça*. E quando combinamos as duas coisas, assim somos *sentipensantes*”<sup>7</sup>. O *sentirpensar* é incompreensível para uma tradição que faz do pensar e do sentir dimensões dicotômicas. Do mesmo modo que a escritura se sobrepõe a oralidade, o pensar se sobrepõe ao sentir. Os povos que fazem da oralidade a fonte de seus saberes são considerados, pela tradição ocidental, “analfabetos”, não civilizados. Fornet-Betancourt, contudo nos diz que:

(...) una cultura oral no es analfabeta, una cultura oral sabe leer, interpretar, manejarse. Al contrario, muchas veces encontramos gente que tienen títulos de doctor y se trata de analfabetos contextuales porque son incapaces de interpretar, de leer un contexto, de manejarse en él, a pesar del título. Es lo que yo llamo analfabetismo contextual. Éste se da menos en las culturas orales, ya que son culturas ligadas sustancialmente a los contextos de vida y a sus *relatos* y prácticas (2004, p. 38).

É justamente o que vemos, por exemplo, dentro das Universidades em relação as Políticas Afirmativas. No Brasil, desde 2012, o Governo instituiu as políticas de reservas de vagas à negros, indígenas e pessoas com deficiência nas Universidades públicas. É inegável a importância da política no ingresso dos estudantes que, historicamente, tiveram seu acesso negado ao ensino superior. No entanto, não é suficiente uma política de ingresso sem pensarmos uma política de permanência, de acolhimento. Quando os estudantes indígenas entram na universidade se veem obrigados a deixarem seus saberes no “lado de fora” da Universidade; tudo que carregam de história, conhecimentos, espiritualidade não tem importância. Passam a serem visto por muitos “doutores/as” como *analfabetos*. A Universidade escancara, desse modo, sua face racista e colonizadora.

As filosofias interculturais, no sentido de pensarmos muitas formas de se viver a interculturalidade, nos colocam a tarefa de como produzimos espaços interculturais que não consistam apenas no encontro de diferentes (que muitas vezes são relações de assimetria), mas fundamentalmente, aprendermos outros modos de pensar e existir. Nesta perspectiva, o pensamento ameríndio e negro trazem contribuições importantes, pois pensar a filosofia a partir de outros territórios desconstrói o exercício de uma geopolítica que tem dominado a história do pensamento.

---

7 Tradução nossa. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=mGAy6Pw4qAw>

## América Profunda como experiência de libertação: Lélia Gonzalez

Colocar pensadores em diálogo não é tarefa simples. Isso exige tecer uma conversa com quem não teve a oportunidade de se encontrar frente a frente, diante do rosto na sua densidade de presença, como comenta Emmanuel Lévinas (1971). Lélia Gonzalez infelizmente partiu (1935-1994), mas sua filosofia continua reverberando em nós. Filósofa que nos ajudou a entender as raízes profundas do racismo brasileiro teve recentemente (2020) seus textos compilados. Como muitos intelectuais negros e negras deste país, o pensamento de Lélia ainda é desconhecido e, muitas vezes, negado. Em uma visita de Angela Davis ao Brasil, em 2019, a filósofa comenta o quanto o pensamento de Lélia Gonzalez foi fundamental para ela e que nós no Brasil ainda a desconhecemos. Mas, quem foi Lélia Gonzalez? Quero recuperar um pouco de sua biografia para que possamos compreender a história de luta desta intelectual/ativista, porque Lélia nunca separou estas atuações.

Traduzo Lélia como uma mulher africanamente brasileira. Uma das mais importantes intelectuais brasileiras, mulher negra, feminista; assim se definia “(...) a barra é pesada. Eu sou uma mulher nascida de família pobre. Meu pai era operário, negro. Minha mãe, uma índia analfabeta. Tiveram dezoito filhos, e eu sou a décima sétima” (Gonzalez *apud* Ratts e Rios, 2010, p.21). Lélia representa em si mesma, em seu corpo o que significou a história de nosso país: corpo negro e indígena. Ela conta que sua mãe era ama de leite<sup>8</sup> em Minas Gerais de uma família italiana abastada e que, ao crescer junto com a menina que sua mãe amamentava, teve seus estudos pagos pela família em uma escola particular, estudando assim junto com a filha. Foi este fato que possibilitou Lélia ter acesso ao universo das letras, da escolaridade que todos seus irmãos não tiveram. Outro fato significativo em sua vida foi quando seu irmão mais velho, Jaime de Almeida, jogador de futebol, foi contratado pelo Clube de Regatas Flamengo e toda família se mudou para a cidade do Rio de Janeiro. A década de 30 marca a presença dos negros no futebol brasileiro e Jaime se destaca com um jogador importante, reconhecido nacionalmente. Isto possibilitou que Lélia continuasse seus estudos, realidade rara para a maioria dos negros no país. Contudo, estas possibilidades que foram se abrindo na vida de Lélia aos poucos também trazem a ela reflexões profundas sobre sua vida e do seu povo negro: “Meu relacionamento era sempre uma coisa estranha. Quanto mais você se distancia de sua comunidade em termos

---

8 Como foram muitas mulheres negras que amamentaram filhas de outras mulheres brancas.

ideológicos, mais inseguro você fica e mais você internaliza a questão da ideologia do branqueamento” (Gonzalez, 2020, p. 298)

Lélia formou-se em História e Filosofia, com Mestrado em Comunicação e Doutorado em Antropologia Social, lecionou em escolas e diferentes universidades. Mas será através de seu casamento com Luiz Carlos Gonzalez, um homem branco, que ela se vê instigada a pensar sua negritude. A família de Luiz Carlos não aceita o casamento de seu filho com uma mulher negra, assim Lélia sente de forma única o peso do racismo. A situação torna-se tão insuportável que Luiz Carlos comete suicídio, fato que marcará toda sua trajetória de pensadora, militante, mulher negra: “Luiz Carlos foi muito importante na minha vida (...) ele rompeu com a família, ficou do meu lado e começou a questionar a minha falta de identidade comigo mesma (...) foi a primeira pessoa a me questionar com relação ao meu próprio branqueamento” (Gonzalez *apud* Ratts e Rios, 2010, p.53).

O encontro com a Psicanálise para Lélia foi importante, pois lhe possibilitou um encontro consigo mesma e a descoberta de um aporte teórico para pensar a trajetória do povo negro no Brasil. Ao estudar Psicanálise, mais especificamente Freud e Lacan, ela se apropria de uma série de conceitos como, por exemplo, a compreensão de denegação em que a ordem do inconsciente surge como um elemento importante para pensarmos a história cultural brasileira. Nossas formações inconscientes são exclusivamente europeias, brancas, em que a presença negra é negada. A linguagem é reveladora deste processo de denegação onde mesmo que se tente apagar os traços da ancestralidade negra em Nuestra América Profunda, em nossa Améfrica, como ela se refere, a linguagem traz a marca da África. A linguagem não é apenas a mistura de línguas, de um falar “errado”, mas uma forma de se fazer resistência diante da história de profunda violência que o povo negro viveu (e vive), quando faz uma diáspora forçada da África ao Brasil. Por isso, Lélia fala em *Pretuguês*, de uma africanização do brasileiro, criando assim, mecanismo de re-existência.

Tudo isso levou Lélia a pensar uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro, trazendo uma abordagem interdisciplinar, a *Amefricanidade*: “Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (Gonzalez, 2020, p. 135).

Esta categoria criada por Lélia carrega o pensamento de Molefi Kete Asante (2016) que nos fala sobre afrocentricidade. Para Asante, uma ideologia da libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós, deve ser derivada de nossa experiência histórica e cultural particular. Por isso, o racismo surge como instrumento fundamental para a interiorização da superioridade. Silvia Cusicanqui, quando se refere aos povos originário identifica o mesmo fenômeno, chamando-o de colonialismo interno:

¿Por qué no podemos admitir que tenemos una permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo? esas son cuestiones de *colonialismo interno* y no de *colonialidad*, porque, porque hablar de colonialidad, es hablar de una estructura vaga, ubicua, que describe a un ente externo a nosotros (el estado, el poder). (2015, p. 311).

Esta luta interna se reforça através do mito da branquitude, em que toda imagem de superioridade, beleza, se vê encarnada no homem e mulher branca. É importante destacar que a branquitude não é apenas uma questão de pele, mas é toda a ideologia presente neste corpo e que muitos brancos e brancas nem sequer questionam, pois questionar significa de alguma forma, sair de seu lugar de privilégios.

Lélia se pergunta então, como podemos atingir a consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros “cativos da linguagem racista”? É preciso criar outra linguagem, pois como nos diz Audre Lorde: “(...) as ferramentas do mestre não vão dismantelar a Casa-Grande” (1984, p. 110). A Amefricanidade significa este esforço de encontrar a experiência negra, mas também indígena, de encontrar a América Profunda, a América que nos habita! Lélia tinha consciência que não era voltar à África, mas voltar nosso olhar para a realidade que vivem todos americanos em Nuestra América. Para isso, é preciso desconstruir o racismo presente em nossa sociedade, entranhado nas estruturas, nas subjetividades, na linguagem. A ideologia do branqueamento produziu o mito da superioridade branca e foi tão devastadora a ponto de provocar um processo de branqueamento e (de)negação da própria raça e cultura de negros e indígenas.

Em seu texto *Por um feminismo Afro-latino-americano* (2020), Lélia volta a se apropriar de categorias da psicanálise para compreender de que forma o racismo foi se estruturando na sociedade brasileira. A final, como explicamos um país como Brasil, que é o segundo país do mundo em relação à quantidade



de negros, viver de forma velada e, muitas vezes, escancarada o racismo? Os negros são vistos como infantes, ou seja, como aqueles que não falam, sendo negado o direito de fala. Outros falam pelos negros, apagando sua condição de sujeitos do próprio discurso. Lélia pensa como esta imagem construída do negro torna-se um mecanismo importante de manutenção do racismo. E podemos também verificar esta condição em relação aos indígenas que foram durante muito tempo tutelados de diferentes formas pela política brasileira.

Ao falar de *América*, Lélia recupera a história de resistência dos povos negros e indígenas, pois América é “reinterpretação e criação de novas formas”. Os Quilombos como espaços de resistência na época da escravidão, hoje continuam existindo como uma atitude coletiva de retomar espaços que foram negados, como por exemplo, a própria Universidade. “Aquilombar-se é o ato político de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político” (Souto, 2020, p.141).

Ao pensar a potência de uma categoria como *América Profunda*, quero resgatar a força e importância de narrar a história de povos negros e indígenas desde outras palavras, vivências e biografias. América Profunda fala disso, do que existe de mais profundo, que não está na superfície da terra, mas em suas entranhas. Para que haja narração se faz necessário a escuta, acolhimento do dizer que rompe o tempo da linearidade e circula trazendo as vozes de muitos e muitas. Por isso, pensar a interculturalidade desde perspectivas afrobrasileiras e indígenas, nos arranca do solipsismo moderno-colonizador, que trouxe a violência do apagamento do Outro, para construir diálogos, única possibilidade de garantia do amanhã.

Ao nos colocarmos de frente com *nuestra América Profunda*, mergulhamos na imensidão humana e não humana, de saberes, experiências, vidas múltiplas, palpitando no coração da terra.

## Conclusões

Não tive a pretensão de esgotar (e nem poderia) as ideias de pensadores como Fernet-Betancourt e Lélia Gonzalez. A intenção foi trazer o que, a meu ver, permeia a possibilidade do diálogo entre ambos: o profundo compromisso com a justiça. A luta de Lélia por um mundo sem racismo, em que nossas diferenças pudessem ser riquezas e não fragilidades, também está presente no pensamento de Fernet-Betancourt e em todo seu debate sobre

a interculturalidade. Ambos produzem filosofias profundamente abertas ao Outro e por isso capazes de pensar sempre em diálogo.

A interculturalidade tem aparecido em muitos debates e parece ser o tema do momento. Contudo, é preciso ter cuidado com a disputa de significação em torno da interculturalidade. Não é possível reconhecer que relações de violência sejam interculturais. Onde há violência, barbárie ou choque de culturas, como se costuma chamar o “encontro” do colonizador com os povos ameríndios –não existe interculturalidade. Desse modo, se ainda vivemos relações de exploração, racistas, patriarcais temos justamente, o impedimento de diálogos interculturais. Descolonizar e interculturalizar nosso tempo torna-se um exercício único e urgente!

Fiz a opção política-filosófica (sempre inseparáveis) de trazer territórios e suas gentes, refletindo a inter-relação profunda que ali existe. Por isso, quando falo de *América Profunda*, quero fazer emergir o húmus que brota da terra e que se faz gente. Negros e indígenas viveram processos de expropriação de territórios e de seus corpos. Diante da violência aquilombaram-se, aldearam-se constituindo um espaço comum de resistência; inventaram linguagens para poderem se comunicar, cambiaram experiências espirituais, saberes, afetos. Viveram assim a experiência de uma interculturalidade revolucionária que possibilitou a criação de estratégias para a libertação.

## Referencias

Adichie, C. N. (2009). *O Perigo da única história*. São Paulo: Companhia das Letras.

Asante, M. K. (2016). Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia (R. Noguera, M. Moraes e A. Carmo, Trans.). *Ensaio Filosóficos*, 16, pp.9-18. [http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02\\_ASANTE\\_Ensaio\\_Filosoficos\\_Volume\\_XIV.pdf](http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIV.pdf)

Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Constituição Da República Federativa Do Brasil (Constituição Federal). (2016). Art. 231. 5 de outubro de 1988 (Brasil). [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf)

- Diniz, D. e Gebara, I. (2022). *Esperança Feminista*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Fals Borda, O. (2008). *Sentipensante* (Entrevista). <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo&t=6s>
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). *Mulher e Filosofia no pensamento ibero-americano: momentos de uma relação difícil*. São Leopoldo: Nova Harmonia.
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gortázar, N. G. (2021). *O último ancião Juma morre de covid-19 e leva para o túmulo a memória de um povo aniquilado no Brasil*. EL PAÍS. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-02-19/o-ultimo-anciao-juma-morre-de-covid-19-e-leva-para-o-tumulo-a-memoria-de-um-povo-aniquilado-no-brasil.html>
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series.
- Mera, C. Z. e Remplel, U.K. (2004). *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México: Consorcio Intercultural CEAAL.
- Neumam, C. (2021). *Capacitismo: entenda o que é e como evitar preconceito disfarçado de brincadeira*. CNN Brasil. <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/capacitismo-entenda-o-que-e-e-como-evitar-preconceito-disfarçado-de-brincadeira/>
- Noguera, R. (2014). *O ensino e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

Ratts, A. e Rios, F. (2010). *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro.

Saberes Indígenas Na Escola (2016). *Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)*. <https://www.ufrgs.br/saberesindigenas> de Sousa Santos, B. e Meneses, M. P. (Org.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Souto, S. (2020). Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea. *Revista Metamorfose*, 4 (4), pp.133-144. <https://periodicos.ufba.br/index.php/metamorfose/article/download/34426/21352>

# Características de la autoidentificación histórica de la ‘Filosofía de la Liberación’: el papel de la personalidad intelectual<sup>1</sup>

*Features of the historical self-identification of the ‘Philosophy of Liberation’: the role of the intellectual personality*

**Alexey V. Basmanov<sup>2</sup>**

Peoples’ friendship University of Russia  
Rossiski Universitet Druzhby Narodov, Russia

Recepción: 29 de agosto del 2022

Evaluación: 12 de noviembre del 2022

Aceptación: 15 de noviembre del 2022



1 Este artículo fue escrito como parte de mi investigación científica acerca de la obra de dos filósofos latinoamericanos de la liberación: A. Roig y E. Dussel.

2 Master’s degree in History of Philosophy, Candidate Dr. of the Department of History of Philosophy of Peoples’ friendship University of Russia, teacher of the Department of foreign languages of Peoples’ friendship University of Russia.

ORCID: 0000-0003-2100-9648

Correo electrónico: basmalex1983@mil.ru

## Resumen

Este artículo examina las opiniones de los filósofos latinoamericanos en torno al proceso de formación del sujeto de la historia latinoamericana, sus rasgos característicos, así como el papel del intelectual en este proceso. El objetivo principal de este escrito es mostrar la posición del destacado filósofo argentino A. A. Roig, y comparar dicha posición con la de otro conocido representante de la filosofía de la liberación (E. Dussel). En este trabajo se analizan entonces las obras de Roig dedicadas a la interpretación filosófica del proceso de formación y desarrollo del pensamiento nacional latinoamericano. Se establece que en las obras de este pensador la actividad de los pueblos latinoamericanos aparece como la actividad de un único sujeto colectivo de la historia. A lo largo de este análisis se concluye que ambos filósofos (Roig y Dussel) llegan a la misma idea de manera diferente: la identidad intelectual del sujeto colectivo latinoamericano de la historia se basa en la historia de la interacción entre los pueblos de América Latina y Europa, única en su dramatismo e igual para todo el continente. La obra utiliza principalmente el método histórico y bibliográfico, así como el método de análisis comparativo.

**Palabras clave:** América Latina, dependencia, otredad, pensamiento nacional, filosofía de la liberación.

## Abstract

This article examines the views of Latin American philosophers on the process of formation of the Latin American subject of history, its characteristic features, as well as the role of the intellectual in this process. The main objective of this paper is to demonstrate the position of the prominent Argentine philosopher A. A. Roig, and to compare his position with the position of another well-known representative of the philosophy of liberation (E. Dussel). In this paper therefore, Roig's works devoted to the philosophical interpretation of the process of formation and development of Latin American national thought are analyzed. It is established that in the writings of this thinker the activity of Latin American people appears as the activity of a single collective subject of history. During the study, we conclude that both philosophers (Roig and Dussel), come to the same idea in different ways: the intellectual identity of the Latin American collective subject of history is based on the history of interaction between the people of Latin America and Europe, unique in its dramatic nature and same for the entire continent. The work uses

mainly the historical and bibliographic method, as well as the method of comparative analysis.

**Keywords:** Latin America, dependence, otherness, national thinking, philosophy of liberation.

## Introduction

Latin American philosophy is a special phenomenon of the cultural life of the continent. Its characteristic feature is a sharp demarcation and opposition to the Western European philosophical discourse. It makes a critical rethinking of the foundations of the Western European way of thinking, reveals its focus on enslavement, conquest, use of the 'Other'. The totalitarian intentions of Western European philosophy in relation to the 'Other' have led the intellectual elite of Latin America to the need to rethink the history of philosophy, the role of the center and periphery in it and to show their freedom through the justification and actualization of an original way of thinking.

The 'Philosophy of Liberation' generally deals with a very wide range of problems of Latin American reality. However, in this study we focus on the following problem: how independent and original is the 'philosophy of liberation', which is the successor of the 'theology of liberation', whether the Latin American philosopher is a separate subject of intellectual activity, or he is the "voice of the people" articulating his aspirations and aspirations. During the research, we will rely on the content of such works by Roig as *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (1981a), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981b), *Ethics of Power and Morality of Protest: Latin American Morality in a State of Emergency* (2000). At the same time, Roig's position on the role of the intellectual personality is compared by us with the position of Dussel, as perhaps the most famous "philosopher of liberation" in Russia. Dussel and Roig are the most significant figures of the philosophy of liberation of the late twentieth and early twenty-first centuries, that is why we chose their work. However, unlike Dussel, Roig is extremely little known in Russia. A brief analytical review of his work or mention of him can be found only in a few works of domestic researchers (Demenchonok, 1988, pp. 250-254; Petiaksheva, 2000, p. 68). For these reasons, it seems justified to pay more attention to the analysis of the main ideas of A. Roig, whereas the philosophical views of E. Dussel will be considered only in the context of the comparison of the positions of both Latin American thinkers regarding the peculiarities of the formation of the Latin American subject of history and the role of the intellectual personality in this process.



## A. Roig on the formation of the Latin American subject of history and the role of the intellectual personality in this process

Exploring the ‘philosophy of liberation’, we must inevitably choose as our starting point the socio-political situation that has developed in Latin America and has become the environment of its formation. As a result of the conquest, a part of the population of the South American continent was destroyed, and a part was oppressed, including through deprivation of otherness, reduction to categories understandable to European consciousness. Columbus arrived in America in 1492 and only in 1537 Pope Paul III issued the bull *Sublimus Dei*, recognizing the Indians as people who, however, need to be converted to the Christian faith and show them an example of the right life (Pope Paul III, 1537). This clearly shows that the conquest and colonialism is not just conquest and enslavement, it is the assertion of a “good and righteous life”. Being another manifestation of Eurocentrism, this form of dominance is the main subject of study and overcoming in the ‘philosophy of liberation’ on the one hand. On the other hand, it found its expression in the fact that a corpus/array of human sciences appeared, which stand “(...) in positions of superiority of modernity over all other ways of development and consider the act of bringing all cultures to modernity by acculturation as inevitable (...)” (Tlostanova, 2010, p. 143). Understanding this starting point of the whole ‘philosophy of liberation’ is of great importance for analyzing the views of one of its representatives, such as A. A. Roig.

According to Roig, the historical specificity of Latin America –the conquest and the genocide of the indigenous population– is a key moment and naturally generates national thinking capable of autonomous activity, and therefore claiming independence. Roig calls this process an “anthropological a priori” of the formation of a philosophical subject<sup>3</sup>. In this formation, the philosopher identifies empirical and axiological aspects.

The empirical aspect appears as the disidentification of the subject with the world around him. It enables the subject to assert his own value for himself: “On the basis of the empirical, the subject is established as self-valuable, then it organizes the world into a hierarchy of values, thanks to which experience is only possible (...)” (Roig, 1981b). As Roig notes: “(...) to be a historical subject, it is not necessary to have a great history, you need to have your own history (...)” (2000). Roig calls the specific historical conditions

<sup>3</sup> For more information about the concept of “anthropological a priori”, see Basmanov (2021).

of human life “inevitable and necessary spatial-temporal inclusion” (inevitable y necesaria inserción espacio-temporal). It is thanks to her that a person acquires identity (1981b). Roig sees the beginning of philosophy in the empirical subject in the meaning of a specific historical subject (Zavala, 1997).

The “concreteness” of a subject is the expression in it of the features of its historical formation. For Roig, this characteristic of the subject is extremely important, because it shows that the thinking subject is not a manifestation of any universal Spirit. “Concreteness” characterizes the subject as a product of his personal history and the history of his people.

Considering the axiological aspect, Roig borrows some ideas from Hegel, in particular from the Philosophy of History: “A person considered as finite for himself is at the same time the image of God and the source of infinity in himself; he is an end in himself, has infinite value in himself and is appointed for eternity (...)” (Hegel, 2000, p. 351). That is, any person is, despite his finiteness, absolute value. Therefore, Roig considers the process of his ‘self-affirmation’ (autoafirmación) or ‘self-assessment’ (autovaloración) to be an important stage in the formation of a subject. During this process, the protosubject realizes the “absolute value of his own person” for himself. However, we are talking not only about the act of “establishing one’s own value” (“ponerse a sí mismo como valioso”), but also about “realizing the value of thinking about oneself” (“considera como valioso el pensar sobre sí mismo”) (Roig, 1981b).

The moment of ‘self-affirmation’ of the subject is not only the beginning of the existence of the subject of history. This is also the moment of the emergence of philosophical thinking (comienzo del filosofar). Roig believes that one can speak about the formation of philosophical thinking only when there appears “(...) a person who establishes the value of knowledge about himself, striving for self-knowledge. At the same time, the act of self-affirmation is necessarily based on the methods of reason (...)” (1981a, p. 52). In Greece, such a person was Socrates, in Latin America D. F. Sarmiento and H. B. Alberdi.

The axiological aspect of the “anthropological a priori” also describes the communication moment of intersubjective reality. It is about restoring the historical justice of mutual recognition of the autochthonous value and legitimacy of existence between Western and Latin American subjects. Roig believes

that this valuable knowledge about others and about Latinos themselves opens the way for them to freedom and to ultimate independence (1981b).

So, the subject becomes empirical, distinguishing himself from the surrounding world. Further, in his historical experience and in communication with other subjects, he becomes self-valuable. However, the Latin American historical subject in Roig's interpretation has another important specific characteristic: plurality or collectivity.

One of the basic points of Roig's philosophical concept is the assertion of self-worth by the subject (*el ponerse como valioso para sí*). However, at a certain stage, the becoming subject ceases to be individual (*sujeto individual*) and becomes plural (*sujeto plural*): the formula for describing the process of value formation changes –“affirming our value for ourselves” (“*ponernos a nosotros mismos como valiosos*”) (1981b). Thus, we are talking about the formation of a subject in the person of the people (*pueblo*), and not one person. At the same time, in the case of Latin America, Latin American peoples are meant, they act as a single collective subject of history. Recall that the subject becomes self-valuable largely due to intersubjective communication. For Latin American peoples, it was their tragic history of relations with Europe. In addition, the peoples of the continent are united by a single cultural heritage, primarily language and religion.

The theoretical Latin American collective subject of history appears in practice as “we are Latin Americans” (“*nosotros somos latinoamericanos*”). This subject is aware of himself as different from the Western European subject and alien to his rational spirit. It is assumed that theoretical criticism in the philosophy of liberation is conducted on behalf of the ‘Other’, challenging the experience of the ‘poor’, the people representing the historical subject (Petiaxsheva, 2000, p. 81). This historical subject, in Roig's interpretation, is a collective ‘we’ (*‘nosotros’*), a community whose units have a similar self-identification due to a common ‘heritage’ and a dramatic past. It seems that the spirit of such a community has the character of a single and indivisible entity. It is for this reason that one can speak on behalf of many. The idea of ‘we’ is inextricably linked with the idea of ‘our’ (*‘nuestro’*), p.e., ‘Latin American’. The essence of “our Latin American” comes not only from a negative attitude towards non-Latin American, but also has its own content. “In the question of ‘we’ everything becomes clear if the answer is not accompanied by the addition of “we are Latin Americans” but is given from

‘our’ person” (Roig, 1981b). Adding “we are Latin Americans” does not suit Roig, because it contains a negative relationship with everything that is not ‘ours’. The fundamental thing for the concept of ‘Latin American’ is not the distinction with the different, but the action and thinking of the subject as belonging, participating in the ‘Latin American’.

The concept of ‘involvement’ (‘parcialidad’) helps clarify the concept of ‘identity’. It is ‘belonging’ to a single ‘heritage’ that has transformed and become ‘ours’, ‘Latin American’, that makes it possible for the peoples of Latin America to feel like a single subject. Awareness of a certain ‘involvement’ is awareness of a specific Latin American “a priori”. In many ways, it gives rise to the Latin American ‘we’ –a sense of unity not only with the national, but also with the supranational continental community.

A person speaking on behalf of Latin American peoples speaks as if on behalf of a single entity, p.e., on behalf of ‘we’. In his work “Theory and Criticism of the Latin American Way of Thinking”, Roig tries to convey the feeling of ‘we’. “‘We’ are not windowless monads existing in a pre-established world harmony, but we have the ability to open up, it gives us the opportunity to discover ourselves as an acting subject, open to a certain process in which the historical destroys various ontological theoretical constructions and shows us that we are ‘inserted’ (‘insertos’) into a contradictory and unpredictable world. We are aware of ourselves as ‘creating being’ (‘haciendo el ser’), and for us this being is predominantly social” (1981b). ‘We’ is a state in which a part contains the spirit of the whole, and the spirit of the whole does not differ from the spirit of the part. However, this is a state of openness and activity towards the outside world. This state is opposed to the state of the Western mind, which is also active, but closed, because it sees only an object for processing in the environment and regards only itself as a subject. This expresses his one-sidedness towards the world, which unprofitably distinguishes him from the Latin American mind. Thanks to this, ‘we’, Latin Americans:

(...) “as monads” are “inserted” into the process much deeper than thanks to the myths of liberal individualism (...) From the “windows” of our monads, we are not looking at the world alone. It is not a certain ‘I’ who is watching, but ‘we’ are watching, but not “all people” (“todos los hombres”), also looking at the world at the same time as us, but “some” (algunos) belonging to our “difference” (“diversidad”) and “involvement” (...) (1981b).

Previously, the Latin American “monad” was closed as well as the Western one. Its ‘closeness’ (‘cerrazón’) was not ontological, but ideological, and its ‘discovery’ consists in gaining consciousness, thanks to its ‘insertion’ into historical and social processes (1981b). By ideology, Roig means the Western European Logo, which was brought to the continent by many generations of European colonizers. This is the Logos of ‘totality’, in terms of which Latin Americans became slaves, and Europeans became masters; it was he who deprived Latin Americans of their own being and self-consciousness, making them objects.

Thus, the acquisition of self-worth necessary for the formation of a full-fledged subject of thought becomes a collective process for Roig. The subject of history is not an individual, not one national community, but all the peoples of Latin America who have ever been oppressed and who have risen to fight for their own independence and for the independence of the continent. The self-consciousness of the Latin American subject becomes like the self-consciousness of a group, not of an individual. A separate individual, the owner of such self-consciousness, feels himself the creator not only of his personal history, but also of the history of the entire continent. He feels his responsibility and at the same time his strength, because he is a conductor of the will of a huge community of people (2000). As a particle of the collective subject of history, a person acquires historical consciousness, p.e., realizes the importance of his history for his own formation. From this awareness philosophy is born. The personalities who articulate this philosophy speak not on their own behalf, but on behalf of that huge community, of which they are a part of the collective consciousness.

In the construction of his arguments, Roig adheres to Hegelian dialectics. He begins with a separate individual, shows the formation of his self-consciousness first as a subject of individual, purely empirical existence. Further, this individual subject in the process of intersubjective communication acquires awareness of the value of his being and thinking, becomes self-valuable. At the next stage, the individual subject learns a certain content common to each unit of intersubjective reality –cultural and historical heritage–, the collective spirit of Latin American history. Then the Roig returns to the individual again, but at a new level. The individual subject in his external and internal activity expresses and implements the general content of the collective Latin American spirit. At this stage, the juxtaposition of the individual and the general is removed.

## Features of the formation of the Latin American subject of history in the philosophy of E. Dussel

Before proceeding to the comparison of the positions of Roig and Dussel in relation to the formation of the Latin American subject of history, we will briefly characterize the views of the latter, highlighting in them those aspects that are of paramount importance in the context of our consideration.

The position of the Argentine philosopher has been changing throughout the entire period of his work. At first, he was inclined to believe that an intellectual should stand at the head of the masses of the people, explain to them the essence of the ruling system, show with the help of his criticism the injustice of the social structure. The philosopher must go beyond the totality of the existing world order: “Beyond the oligarchic culture of the dominant elites, a national culture can be found (...)” (Dussel, 1985, p. 93). The latter, reflecting the foundations of the life of the people, not only forms the framework of national identity, but also the conditions for the existence of a national oligarchy that ensures the country’s dependence on more developed ones. Dussel calls this layer mass culture, which thus combines both national and global principles. The appeal to the former ensures the movement towards liberation, and to the latter –the existence of a class of oppressors. The intellectual opposes mass culture with the help of his main tool– criticism. Dussel uses the term “organic intellectual”. Such an intellectual is necessary for the people, who “alone cannot free themselves” (p. 93).

However, in his later works, the Argentine philosopher concludes that an intellectual cannot “teach”, “enlighten” or “organize” the oppressed. In a certain sense, he himself becomes a student who diligently reproduces in his works the ideas that he received from the people. Dussel refers to Marx’s ideas about the self-organization of the proletariat (Dussel, 2013, pp. 365-373). In this light, the concept of the “organic intellectual” is seen differently. An intellectual should not try to speak for the people, nor should he distance himself from them. Thanks to his critical position, the intellectual goes beyond the boundaries of repressive institutions and finds himself inside the people. Then the “organic intellectual” is not just a liberator, but also a natural part of those whose voice he appears to be. Dussel argues that the intellectual is part of the cultural and historical space in which his thought is created. For Dussel, the thinker is oppressed in the same way as other social groups. He expresses this situation in words: “I am the Other” (Mahvish, 2013). The

Other, oppressed and excluded, is the subject of his philosophy because he himself, Enrique Dussel, thinks of himself as such.

We consider it important to note that the philosophy of liberation in general and the work of these two philosophers can be read within the framework of the philosophy of the decolonial turn. This is especially true of Dussel's work. A few representatives of the philosophy of the decolonial turn interpret and develop his ideas in a certain way. For example, Lewis Gordon believes that the consciousness of the indigenous population of the colonized territories cannot be characterized as either pre-modern or post-modern, but only as "thoroughly modern" (Gordon, 2013, p. 69). For Walter Dignolo, the term borrowed from Dussel turns out to be important – "the geopolitics of knowledge". Based on it, he builds his theory representing the global geopolitical situation as the interaction of central and peripheral groups, where central groups create knowledge, classifications and hierarchy, and manage them, placing themselves at the top of the hierarchy, and peripheral groups perceive this knowledge as the basis of worldview and cognition, and are also classified and integrated into the hierarchy created by the first (Dignolo, 2000, p. 29). Another thinker, Nelson Maldonado-Torres, questions the need for Dussel to apply Levinas' categories in the field of social relations (Maldonado-Torres, 2008, p. 187), but borrows from him the concept of "trans-modernity" (p. 226). It is also worth mentioning Ramon Grosfogel (2009), who draws attention to the problem of the decolonization of knowledge and power, as well as to the political and economic characteristics of the world system. This development of the ideas of the philosophy of liberation can be characterized as epistemological decolonization, but we interpret this development rather as the radicalization of the thought of Enrique Dussel and the philosophy of liberation. In our view of the philosophy of liberation, we adhere more to the views of Raúl Fornet-Betancourt, a well-known representative and researcher of the philosophy of liberation. His position is that the philosophy of liberation should be read as an anti-imperialist discourse, historically developed as anti-imperialist thinking and theory (*pensamiento y teoría antiimperialista*). For him, the ideas of the decolonial turn are a tribute to the *Zeitgeist* dominant in the West (*Zeitgeist dominante*), which do not provide answers to the challenges of modernity facing the peoples of Latin America, while the philosophy of liberation appeared thanks to these challenges and works with them (Fornet-Betancourt, 2017, p. 118).

## Conclusion

As a result of the research, we found that both philosophers see the role of an intellectual in being a part, the voice of an oppressed people. The philosopher of liberation in their understanding speaks not on his own behalf, but on behalf of that huge community, of which he is a part of the collective consciousness. Roig and Dussel come to this idea in different ways. Dussel initially saw the Latin American thinker as a separate active subject of the “philosophy of liberation”, but later changed his position. Dussel concluded that the intellectual is oppressed, as well as the people on whose behalf he conducts his narrative. Awareness of this moment is the starting point in the struggle against the totality of the Western European Logos. Roig, on the other hand, describes the genesis of the Latin American collective subject of history as the process of an individual gaining awareness of an indissoluble connection with his own history, awareness of his own uniqueness and the value of his being. Thus, in his opinion, a person acquires the consciousness and mind of a philosopher.

## References

- Basmanov, A. (2021). Osobennosti genezisa latinoamerikanskoy filosofii osvobodzheniya: stanovlenie samobitnogo filosofskogo soznania. *Sociologia*, 4, pp. 236-240. <https://doi.org/10.24412/1812-9226-2021-4-236-240>
- Demenchonok, E. (1988). Filosofía «osvobodzheniya». *Iz istorii filosofii Latinskoj Ameriki XX veka* (pp. 236-266). Moscow: Nauka.
- Dussel, E. (1985). *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis Books.
- Dussel, E. (2013). *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham: Duke University Press.
- Fornet-Betancourt, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Aachen: Verlag Mainz.
- Gordon, L. (2013). Thoughts on Dussel’s Anti-Cartesian Meditation’s. *Human Architecture: Journal of the Sociology of SelfKnowledge*, 11 (1), pp. 67-71. <https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/7/>



- Grosfoguel, R. (2009). Decolonizacia zapadnih universalizmov: decolonialniy pluriversalizm ot E. Sereza do sapatistas. *Lichnost'. Kultura. Obshestvo, Tom XI, 3 (50)*, pp. 201-216. <http://www.ram-wan.net/re-strepo/decolonial/15-grosfoguel-la%20descolonizacion.pdf>
- Hegel, W. (2000). *Lectures on the philosophy of history*. Moscow: Nauka.
- Mahvish, A. (2013). The Philosophy of Liberation: An Interview with Enrique Dussel (Part I). *The Naked Punch*. <http://nakedpunch.com/articles/186>
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham / London: Duke University Press.
- Mignolo, W. (2000). Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and Geopolitics of Knowledge. L. M. Alcoff and E. Mendieta (Eds.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* (pp. 27-50). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Petiaksheva, N. (2000). *Latinoamerikanskaja «filosofia osvobozhdenia» v kontekste komparativistiki*. Moscow: Unikum-Center.
- Pope Paul III. (1537). Sublimus Dei. *Papal Encyclicals Online*. <http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>
- Roig, A. (1981a). *Filosofia, Universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.
- Roig, A. (1981b). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. *Proyecto Ensayo Hispánico*. <https://ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/introduccion.htm>
- Roig, A. (2000). Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia. *Proyecto Ensayo Hispánico*. <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica22.htm>
- Tlostanova, M. (2010). Mnozhestvennaja identichnost' v kontekste koncepcii transculturacii. *Lichnost'. Kultura. Obshestvo, 4 (59-60)*, pp.142-156. [https://www.elibrary.ru/download/elibrary\\_15627713\\_74559457.pdf](https://www.elibrary.ru/download/elibrary_15627713_74559457.pdf)
- Zavala, C. (1997). *Arturo A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto / ICALA. <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/introd.htm>



**Gaetano Chiurazzi<sup>1</sup> (2021). *Más alta que la realidad está la posibilidad: dynamis y enérgeia en Heidegger*<sup>2</sup>**

*Higher than reality is possibility: dynamis and enérgeia in Heidegger*

**Alfredo Rocha de la Torre**

Pedagogical and Technological University of Colombia  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

**Iván Darío Muñoz Manrique**

Pedagogical and Technological University of Colombia  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia



1 Filósofo por la University of Turin (Università degli studi di Torino, Italia) y Doctor de la misma universidad con una disertación (*summa cum laude*) dirigida por Gianni Vattimo, acerca de la relación entre lenguaje y ontología en Hegel y Heidegger.

2 Traducción del italiano al español por Alfredo Rocha de la Torre e Iván Darío Muñoz Manrique, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

## El ser se dice de muchas maneras

Desde los años 20 Heidegger ha mostrado con toda claridad un profundo interés por Aristóteles, tal como se evidencia ampliamente en diversos títulos y temas de sus cursos universitarios realizados en Friburgo y en Marburgo (Volpi, 1984a, 1984b; Brogan, 1994). El trasfondo aristotélico de la filosofía heideggeriana es evidente, ante todo en el modo en el que se plantea la pregunta por el ser, en la que se percibe la influencia del tratado de Brentano, que el mismo Heidegger ha definido como fundamental para su formación: *Sobre los múltiples significados del ser según Aristóteles* (Heidegger, 2007, p. 93; 1980, p. 189)<sup>3</sup>. La pregunta por el sentido del ser –que ahora es considerada en sus *Contribuciones a la filosofía* como “La pregunta de todas las preguntas” (GA 65, 1994, p. 11; 2007, p. 40)– resguarda la unidad de los múltiples *modos* con los que el ser es dicho en sus múltiples significados. En esta pregunta está implícita la cuestión –ya problemática en la *Metafísica* de Aristóteles– de la posible reducción de los múltiples sentidos del ser a lo categorial, ahora sostenido, por ejemplo, por Aubenque<sup>4</sup>. Heidegger se opone a ello, a favor de una perspectiva que percibe la diversificación modal –es decir, los múltiples sentidos del ser– como más general que la significación sustancial y categorial. Así escribe, de hecho –polemizando contra la inclusión que Kant hace de la posibilidad y de la realidad en las categorías– en uno de los cursos, posterior a los años treinta, en que se vuelve a dedicar al estagirita –no por casualidad ocupado en el Libro IX de la *Metafísica*, en el que Aristóteles trata los conceptos de *dynamis* y *enérgεια*:

Sobre todo para Kant, y a partir de Kant, (...) la “posibilidad” y la “realidad” (*Wirklichkeit*) unidas en la “necesidad”, hacen parte de las categorías, constituyendo el grupo de las categorías de la “modalidad”. Dicho brevemente, son la modalidad. Sin embargo, en ninguna de las enumeraciones de las categorías realizadas por Aristóteles se encuentran los términos *dynamis* y *enérgεια*. *Para Aristóteles la pregunta por la dynamis y la enérgεια, por la posibilidad y la realidad, no abarca la pregunta acerca de las categorías*. Sobre este punto, no obstante todas las tentativas de ofrecer una interpretación opuesta, no debe haber dudas (Heidegger, GA 33, 1981, p. 9; 1992, pp. 12-13).

3 Para la comparación Heidegger-Brentano véase Volpi (1976).

4 “Los distintos sentidos del ser, en conclusión, se reducen a los diversos modos de la predicación (...): la distinción entre acto y potencia como entre ser en sí y ser por accidente expresaba la posibilidad de una multiplicidad de significados, más que constituir una primera exposición de estas significaciones (...) De esta manera es posible reconducir la teoría de los significados del ser a la teoría de las categorías y definir las categorías como los significados del ser en cuanto se constituyen en el discurso predicativo” (Aubenque, 1962, p. 170).

*Dynamis* y *enérgeia* no son categorías, sino modos del ser. Al decir que “el ser se dice de muchas maneras”, Aristóteles no pretendía aludir simplemente a la multiplicidad de los predicados posibles de la *ousía*, sino, como escribe en el libro VI de la *Metafísica*, a modos que son *añadidos* e irreductibles a ella:

El ser, en general, tiene múltiples significados: uno de estos (...) es por accidente; un segundo es como verdadero, y el no-ser como falso; asimismo están las figuras (*schémata*) de las categorías (por ejemplo, la esencia, la cualidad, la cantidad, el dónde, el cuándo y todas las restantes); y, aún, además de todas estas, está como potencia y acto (*Met.* VI 2, 1026a33-b2).

Todo el camino filosófico de Heidegger puede ser definido como un intento de explorar la articulación y modalización fundamental del ser. Lo ha notado agudamente Franco Volpi, sosteniendo que en el fondo Heidegger intenta constantemente releer a Aristóteles probando “(...) ocasionalmente, considerar de forma determinante cada uno de los diversos significados, quizás inicialmente el de sustancia, luego el de lo verdadero y, por último, el de la *enérgeia* (...)” (1984a, p. 187). Después de la *Kehre* Heidegger se concentra ante todo, en particular, en los conceptos de *dynamis* y *enérgeia*, mostrando un creciente y paralelo interés hacia la *physis*, término con el cual llega a designar *el* “ente en general”, la “totalidad del ente”, como era de esperar ante todo de los presocráticos. Pero estos conceptos son en el fondo ya determinantes y centrales en *Ser y tiempo*, en la concepción de la existencia, en la relación entre la comprensión (como apertura a la posibilidad) y la interpretación (como articulación actualizante de una posibilidad), y así sucesivamente. Tal centralidad es debida al hecho de que a través de estos conceptos, Aristóteles buscó explicar uno de los términos más enigmáticos de la ontología antigua: el de ‘movimiento’, que para Heidegger es uno de los rasgos principales de la existencia y, podemos decirlo, del ser en cuanto fundamentalmente temporal.

### **El movimiento y la fundamentalidad de lo posible**

Según palabras de Gadamer, el texto fundamental del pensamiento aristotélico era para Heidegger la Física (Gadamer, 1989; 1990). Más explícita al respecto es la afirmación directa de Heidegger: “La Física aristotélica es el libro fundamental de la filosofía occidental; un libro oculto y, por tanto, nunca pensado suficientemente a profundidad” (1976, GA 9, p. 242; 1987, p. 196). La importancia de la Física es debido al hecho de que su objeto es el devenir, el movimiento, el cambio, esto es, el estar sujeto a las condiciones del tiempo. Y el movimiento (*kínesis*) es, así lo afirma Heidegger en el

Natorp-Bericht, el “motivo originario de la ontología aristotélica” (1989, p. 27; 1990, p. 515). Si la Física ha quedado como un libro tanto tiempo oculto e incomprensido es debido al hecho de que el movimiento, como Heidegger escribe en su comentario al libro II, nota 1 de la Física, es “en absoluto la cosa más difícil que debió haber sido pensada en la metafísica occidental” (1976, GA 9, p. 283; 1987, p. 237). De hecho, la metafísica se caracteriza por su incapacidad de pensar verdaderamente el tiempo.

Como prueba de la centralidad del movimiento en la ontología que Heidegger viene delineando basado en Aristóteles, está el hecho de que ya en su curso de verano del 1923, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, consideraba como constitutiva de la vida fáctica la *Bewegtheit* (la motilitàà), concebida como el carácter propio de los entes finitos y temporales. Estos son tales porque tienden hacia algo ausente, algo que les falta (Met. IX 8, 1050a 7-9). La movilidad del Dasein es de hecho debida a una ausencia constitutiva, que “anticipa” su posible completud o totalidad.

Para Aristóteles la ausencia (la *stéresis*) “modaliza” la sustancia volviéndola una *posibilidad*. Ésta, afirma Heidegger siempre en su comentario al libro II, 1 de la *Física*, no es una simple “privación” o una ausencia (*privatio o negatio*), sino un modo constitutivo de estar presente (‘*da*’) del ausentarse, un *eî-dos pos*, “una cierta especie de aspecto y de presencia”, que confiere una forma determinada (*Phys.*, 193b 18-21). Esta precisión recuerda aquella forma de “ausencia” que permitía distinguir en *Ser y tiempo* la particular carencia del hombre (la muerte), desde otras formas de incompletud o inacabamiento, como aquella –objetiva– de algo a lo cual le falta una parte o, como aquella –subjetiva– de una momentánea imposibilidad de ver una parte de la Luna. La carencia que caracteriza la existencia del hombre es, en cambio, *real*, en el sentido que opera positivamente al constituirlo en cierto modo como un ente finito y mortal, es decir, como un ente *posible*. No hay posibilidad sin este tipo de carencia, sin esta particular forma de incompletud e inacabamiento: al punto que, como observa Heidegger refiriéndose a la doctrina aristotélica, “(...) la *dynamis* está en un sentido preeminente a merced de la *stéresis* y está aprisionada por ella (...)” (GA 33, 1981, p. 112; 1992, p. 81)<sup>5</sup>. Lejos de presentarse como un estado de plenitud desbordante, excedente –una *potencia*, es decir, un tipo de *Wille zur Macht* que constituye un excedente de lo real, y que tiende a imponerse también sobre él de manera violenta– la *dynamis* es,

<sup>5</sup> En torno al concepto de *stéresis*, véase Heidegger (GA 9, 1976, pp. 294-298; 1987, pp. 248-52). Sobre la recuperación heideggeriana de la doctrina modal de Aristóteles, véase Volpi (1990).

en cambio, definida a partir de una carencia: hay *dynamis* porque no hay nunca un estado de total completud, de total definición. *Dynamis* e incompletitud –es decir no-totalidad, indefinición– son términos correlativos: es esta la idea central que hace colapsar el parmenidismo, y que está a la base de toda una serie de descubrimientos y de nuevas perspectivas abiertas a la comparación que ya Platón sostiene con Parménides en sus últimos diálogos, a quien –esta es una tesis mía que aquí solamente me limito a mencionar– no es extraña una investigación alrededor del tema de los números irracionales, porque el estatus del ente de algún modo “carente”, incompleto y, entonces, posible, es un estatus intermedio entre el ser y la nada, similar al de los números irracionales (Aristóteles, *Met.* IX 2, 1046b 5 sgg)<sup>6</sup> o, para añadir otro término de comparación (esta vez de tipo gramatical), similar a los *sincategoremi*: los cuales son, en efecto, formalmente definidos como necesitados de un sentido acabado, por ende, carentes e incompletos.

La analítica existencial realizada en *Ser y tiempo* muestra ampliamente cuál es el papel constitutivo de la carencia (de aquella forma específica de “carencia” que es la muerte, que *domina* constantemente al *Dasein*) (Heidegger, 1927, p. 250; 1986, p. 377) en el paso de la definición del hombre como sustancia a su definición en términos modales, es decir, como existencia. La existencia es para Heidegger una condición “oximórica” similar al movimiento, que Aristóteles define como “*energía tes dynameos*”, acto de una potencia: la existencia es, en efecto, una posibilidad, *real*, efectiva, distinta a la *posibilidad lógica* definida desde el simple principio de no contradicción. Esta caracterización dinámica de la existencia y de lo real –que lleva a Heidegger a delinear una *pandinámica* verdadera y propia del ser en general (*Pandynamik des Seins überhaupt*), en que el movimiento aparece como un rasgo fundamental del ser mismo (GA 22, 1993, p. 170)– es un punto central de su ontología, nunca puesta suficientemente en el relieve del cual depende su misma caracterización *hermenéutica*: el hecho de conferir un rol fundamental a la comprensión de la cual la interpretación, recordémoslo, es solo una articulación. La comprensión, como se afirma en el §31 de *Ser y tiempo*, es apertura a la posibilidad, y no podría haber interpretación alguna (es decir, alguna *realización* del sentido, vale decir, ningún significado) si no hay comprensión. La relación entre comprensión e interpretación corresponde a la relación entre lo posible y lo real: la interpretación es la actualización

---

6 Acerca de esto me permito referir a mi *Relativism and Incommensurability*, que será próximamente publicado.

de una posibilidad abierta desde la comprensión. En resumen, está en juego aquí la superación del positivismo eleático, que concibe como real –o, mejor, como ser– solo aquello que está presente: la polémica contra la metafísica de la presencia, es decir, la introducción de un cierto no-ser al interior de la ontología, se hace posible precisamente desde el concepto de *dynamis*. La posibilidad es la afirmación de la idea de que el no-ser, de cualquier modo, es.

Todo esto puede ser observado muy claramente en la comparación de Aristóteles con los Megarenses. Los Megarenses, en efecto, identificaban completamente la *dynamis* con la *enérgeia*, basados en el hecho de que el único modo de acceso a la *dynamis*, el único modo de refrendarla, era su puesta en marcha, su realización. Para Aristóteles, en cambio, la *dynamis* es esencialmente independiente de su realización: puede haber *dynamis* también sin su expresión actual. Heidegger sintetiza de tal manera esta contraposición en las lecciones celebradas en Friburgo en 1931, entorno a los capítulos 1-3 del libro IX de la *Metafísica*:

Justo porque esta realidad no puede ser nada más que la realización en acto, los Megarenses niegan la determinación de la esencia postulada por Aristóteles. Las dos concepciones están una frente a la otra: *con base en la determinación de la esencia de la dynamis, Aristóteles considera decidida la pregunta por el ser-accesible de la dynamis misma; los megarenses, sirviéndose del único modo en el que una dynamis puede ser accesible, negaron en el fondo la esencia* (GA 33, 1981, pp. 174-175; 1992, p. 122).

Estas distinciones pueden ser explicitadas como diferencias entre varias formas de ausencia o presencia de la posibilidad, es decir, como: 1) total ausencia de una capacidad o de una posibilidad; 2) simple capacidad o posibilidad, 3) puesta en marcha de una capacidad como realización de la posibilidad.

Se trata de la naturaleza ontológica de la posibilidad, suspendida entre el ser y el ‘no-ser’. Los Megarenses niegan la posibilidad porque reducen todo lo real a lo actual, a la simple presencia (si estoy sentado, estoy simplemente sentado: no tengo la posibilidad de levantarme) (Aristóteles, *Met.* IX 3, 1047a 15 sgg). El principio de identidad eleático –que para los Megarenses reducía toda predicación a la pura tautología– adquiere aquí un claro significado ontológico que lleva a excluir, incluso antes que la diferencia, la idea misma de lo posible que se funda en todo cambio, mutación, diversidad. Aristóteles, por el contrario, mantiene la posibilidad en un nivel intermedio entre ausencia y presencia, como una capacidad que se posee, aunque no pueda ser



actualmente ejercitada. Aquello que Heidegger caracteriza como “metafísica de la presencia” y que implica la identificación de las condiciones de la verdad con la positivización del ente, con la dimensión óntica, no es otra cosa que la supresión de este nivel intermedio. Con base en estas distinciones se comprende, finalmente, la diferenciación ontológica en la que se estructura la ontología de *Ser y tiempo*, y que implica una diferencia entre: 1) ausencia (muerte, imposibilidad radical), 2) capacidad (existencia, posibilidad real), 3) presencia (positividad, posibilidad realizada).

El ámbito del devenir, del movimiento, del cambio, es decir, el ámbito de la *physis* –la palabra que Heidegger considerará un sinónimo de ‘ser’, aprovechando la derivación etimológica de algunas formas verbales alemanas del *sein*, del indoeuropeo \**bhu*, que significa ‘abrirse, brotar’, y del cual deriva el término griego *physis*–, es lo intermedio entre ausencia y presencia a la que pertenece la *dynamis*: en resumen, es el horizonte ontológico del ser en tanto tiempo.

### 3. El tiempo o la suspensión de lo real

La ontología dinámica que Heidegger me parece, entonces, delinear, es una ontología de la que “pende” todo lo real hacia lo posible y hacia la posibilidad del ser, es decir, hacia su acontecer. La definiría, entonces, como una “suspensión” de lo real, queriendo expresar esencialmente con ello dos cosas:

1) Ante todo, la idea de que lo real está referido a una condición de “irrealidad”, a algo que está más alto, precisamente, en la posibilidad: “más alta que la realidad (*Wirklichkeit*) se encuentra la posibilidad”, escribe Heidegger en *Ser y tiempo* (1927, p. 38; 1986, p. 100). Con esta revalorización o, mejor, con este primado de la posibilidad, se realiza la verdadera superación de la filosofía parmenídea, e incluso de aquel residuo del parmenidismo que se encuentra en la ontología aristotélica, precisamente allí donde Aristóteles, en el capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*, afirma el primado de la *enérgeia* sobre la *dynamis* (*Met.* IX 8, 1049b 5): una cuestión que ha dado lugar a muchas dificultades interpretativas y que de otra parte ha apoyado la interpretación de Aubenque respecto al primado de la sustancia sobre toda otra modalidad del ser. Como sostiene R. Giusti, Heidegger elabora, por el contrario, una verdadera “deconstrucción de la *enérgeia* en dirección a la *dynamis*”, radicalizando además la dimensión *física*, por la que ella es también siempre un “poder no-ser”, es decir, la expresión de un límite (*pâsa dynamis adynamía*; toda posibilidad es siempre también una imposibilidad) (*Met.* IX

2, 1046a 30-31), y cuestionando la subordinación metafísica a la *enérgeia*. De tal modo, toda la existencia y, de hecho, toda la realidad, la *Wirklichkeit*, (como ha sido mostrado desde la pregunta metafísica por excelencia: “¿por-que existe algo y no la nada?”) está dependiendo de esta manera, o está dominada por la posibilidad.

2) En segundo lugar, con “suspensión de lo real” me refiero a la idea de una superación de la metafísica como superación del fundamento: lo posible no *funda* lo real, lo suspende, porque lo muestra como cambiante, variable, accidental. ‘Estremecer’ (*erzittern*), ‘oscilar’ (*erschwingen*), son términos que recorren ampliamente el segundo Heidegger, ante todo en las *Contribuciones a la filosofía*, para indicar este estado de “suspensión”, vuelto posible desde la posibilidad del ser.

Esta “suspensión de lo real” introduce una perspectiva diferente en la investigación ontológica, con importantes consecuencias teóricas: no de abajo hacia arriba, como en el proceso fundacional, sino de arriba hacia abajo. Esto permite definir, por ejemplo, las líneas de una “semántica hermenéutica” en la que se elabora una verdadera y auténtica inversión respecto a la semántica metafísica, que tiene en la *ousía*, comprendida como aquello que permanece atemporalmente idéntico, y en el *hypokeimenon*, lo que subyace, el fundamento, su piedra angular. Si el proceder propio de la ontología tradicional consiste en hacer de la *ousía* el fundamento de posibles predicaciones, el recorrido contrario que dirige la reflexión de Heidegger consiste más bien en hacer depender la *ousía* de lo posible.

Todos los modos del ser que Aristóteles enumeraba terminan, entonces, con la obtención de una jerarquización distinta basada en este estado de suspensión generado por lo posible. Se configura, en consecuencia, una transformación fundamental de la ontología metafísica en ontología hermenéutica, es decir, de la ontología concebida a partir de un fundamento atemporal (la *ousía*), en una ontología concebida a partir de la apertura al sentido, con otras palabras, al fenómeno de la comprensión, que es siempre, en su dimensión radical, comprensión de la diferencia del ser del ente. El sentido –que expresa la idea de un “más allá” de lo real, una posibilidad, un *können* (Heidegger, 1927, p. 143; 1986, p. 237)– es la apertura de la ontología. Sobre la base de estas consideraciones, lo real se muestra como posible y, por ello, accidental, eventual. Que el ser y la verdad sean *evento* significa, por consiguiente, que son pensados como posibles a partir de su radical accidentalidad, como algo que es, pero *podría* ‘no-ser’ o, viceversa, como algo que no es, pero *podría*

*ser*: Una vez más es Parménides el término de confrontación para tal ontología: si para Parménides, de hecho, el ser es y *no puede* no-ser, para Heidegger el ser es y *puede no ser*. Un simple desplazamiento de la negación transforma la necesidad del ser en posibilidad. Esta comprensión –porque se trata precisamente de una comprensión de un fenómeno eminente de comprensión, en cuanto tiene como objeto propio la pura posibilidad y nada más– se expresa en lo que Heidegger considera la pregunta fundamental de la metafísica: ¿por qué hay ser y no nada? El ‘no’ que esto permite pensar –inaccesible para la ciencia y para toda forma de pensamiento positivo, que para Heidegger no es propiamente un ‘pensar’ (si la ciencia no piensa, es porque no toma en consideración, por otra parte, *justamente* porque ésta no es su tarea, la posibilidad del ‘no ser’, es decir la posibilidad *tout court*)– es la fuente de aquella maravilla que en la época del olvido del ser se presenta como un especular en aquello con lo que Aristóteles abría el primer libro de la *Metafísica*: no la maravilla de cara a aquello que es en cuanto que es, sino la maravilla por aquello que es en cuanto que podría no ser. Maravilla que, por tanto, puede fácilmente transformarse en angustia. Este ‘no-ser’ es el ocultamiento que pertenece al ser como su más propia posibilidad, como su determinación temporal.

### **La diferencia ontológica: ¿Parménides o Platón?**

El primado de lo posible sobre lo real representa en la historia de la filosofía un punto de inflexión que no puede ser subestimado. Como ha escrito Gwenaëlle Aubry, la introducción del concepto de *dynamis* inaugura una ontología radicalmente antiparmenídea. Indudablemente Aristóteles ha sido el creador de una primera teoría de la relación entre *dynamis* y *enérgeia*. Esta última palabra parece haber sido inventada por el mismo Aristóteles. Sin embargo, la primera introducción de este concepto en filosofía es debida a Platón, quien en un famoso pasaje del *Sofista* define al ser mismo como *dynamis*. Esta definición aparece ciertamente como una novedad, y muchos estudiosos han subrayado su importancia para las elaboraciones teóricas del Sofista. En efecto, la respuesta al problema que ocupa los últimos diálogos de Platón, la confrontación con Parménides, tanto con su prohibición de hablar como también de concebir el ‘no-ser’: la *dynamis* es la forma que el ‘no-ser’ asume una vez superada esta prohibición; esa nada que *de alguna manera* es y que es necesario admitir para justificar la posibilidad de lo falso. Para que lo falso sea posible requiere, en resumidas cuentas, que lo posible sea posible.

Ciertamente Heidegger advirtió esta problemática y el eco del *Sofista* atraviesa toda su producción de juventud llegando hasta *Ser y tiempo*, cuyo prolegómeno es tratado propiamente desde el diálogo platónico. Mi tesis es que este tema recorre, no obstante, toda la filosofía heideggeriana –no solo su fase existencial, sino también la subsiguiente–, que puede ser entendida como un intento de afirmar el primado de la *dynamis* sobre la *enérgeia*. Algunos pasos, por ejemplo, de *Tiempo y ser* lo muestran muy claramente. De hecho, Heidegger, pensando el evento como un *es gibt* (un “dar”), sostiene que éste está fundado en un *Vermögen*, en un “ser capaz”; en otras palabras, en algo que no es un ente, es decir, que no es una presencia. Ir más allá de la metafísica de la presencia implica que se piense el *Es* del *es gibt* precisamente como un *Vermögen*, como un “ser capaz” y no como una presencia o como un ser presente (*actuale*). En una de sus proyecciones teóricas que pueden parecer muy discutibles, Heidegger entreve esta idea incluso en la sentencia de Parménides:

El ἔστι acentuado en la sentencia de Parménides no puede representar al ser, al que nombra, como algo ente. El ἔστι que literalmente traducido significa, ciertamente, ‘él es’. Pero en esta acentuación resuena en el ἔστι aquello que ya los griegos pensaban en él de esta manera acentuada, y que nosotros podemos transcribir a través de “puede, es capaz (*Es vermag*)”. Sin embargo, el sentido de este poder, “ser capaz” (*Vermögen*), permanece entonces impensado asimismo en el “*Es*” que “puede” ser (*Sein vermag*), que “es capaz de ser”. Poder ser (*Sein vermögen*) significa: “aportar y dar” (*ergeben und geben*) “ser”. En el ἔστι se oculta el *Es gibt* (1980, p. 106).

No estoy totalmente de acuerdo que el ser haya sido pensado por Parménides –el sujeto del dar– como un *Vermögen*: me parece que tal idea comienza a presentarse más adelante propiamente con Platón, quien por primera vez ha buscado contravenir la prohibición parmenídea de pensar el ‘no-ser’, justamente introduciendo la *dynamis* como un modo del ‘no-ser’ y asumiéndola como definición del ser mismo. Pero más allá de este problema exegético, que me parece teóricamente relevante, está el hecho de que todas las determinaciones del ser y del tiempo que Heidegger toma en consideración – que son todas determinaciones de la *Anwesenheit*, es decir, de la presencia– terminan siendo determinaciones del ‘dar’, de aquello que es donado (*Gabe*) pero no del *Es* que dona (pp. 117-118). Ellas afectan –para usar un lenguaje que reclama la pregunta por la diferencia ontológica– a lo óntico, mientras el *Es* –podríamos decir, el ser– es pensado como un *Vermögen*, una capacidad que, por lo demás, es excéntrica respecto a lo dado. Él “se retrae (*sich entzieht*)”

(p. 106)<sup>7</sup>, o podríamos decir, se sustrae, hace diferencia<sup>8</sup>. La cuestión de la modalización del ser y la introducción de la *dynamis* son, por ende, un primer resplandecer de la diferencia ontológica. Si es así, entonces, concluyendo pregunto: ¿debemos verdaderamente pensar que fue Platón el primero en haber producido el olvido de esta diferencia? ¿No es quizás, por el contrario, Platón –y no Parménides, como querría Heidegger– el que advirtió su fuerza disruptiva? Dicho en otras palabras: ¿es posible pensar lo posible, la *dynamis*, el *Vermögen*, la capacidad, sin introducir un cierto ‘no-ser’, una diferencia, cuestión que Parménides nunca habría podido tolerar?

## Referencias

Aristóteles (1990). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: P.U.F.

Brogan, W. (1994). The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology. T. Kisiel and J. van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought* (pp. 213-227). New York: State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1989). Heideggers „Theologische“ Jugendschrift. *Dilthey-Jahrbuch 6* (pp. 228-234). [(1990). *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger. Filosofia e teologia, IV*].

Giusti, R. (2000). *La potenza all'origine. Heidegger interprete di Aristotele*. Napoli: La Città del Sole.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. [Chiodi, P. (1986). *Essere e tempo*. Torino: Utet].

---

7 Heidegger formula este concepto aún más explícitamente con las siguientes palabras: “Esto que ahora ha sido dicho: mantenerse-en-sí como suspendido, renegación, retención, muestra algo así como un retraerse (*ein Sich-entziehen*); dicho de manera sintética: el retraerse (*den Entzug*). Pero en la medida en que los modos del ‘dar’, determinados desde esto, reposan en el apropiar im-propiante (*im Ereignen*), el retirarse debe pertenecer a lo que es propio y peculiar del *Ereignis* (...) El destinar en el “envío” del ser, que es el destino, ha sido descrito como un ‘dar’, en el que aquello mismo que destina (*das Schickende*) se retira y se retiene, y en este mantener-se-en-sí, en esta suspensión, se retrae al desocultamiento (*Entbergung*)” (1980, p. 123).

8 Le Moli (1998, p. 197) subraya el nexo entre la palabra *Differenz*, que señala el resultado de la operación matemática de sustracción, y el *Entzug*, la sustracción del ser, que se presenta siempre como un “resto” respecto a cualquier intento de vinculación al ente.

- Heidegger, M. (1976). Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles, Physik B, 1. *Wegmarken* (GA 9), (pp. 239-301). (F.-W. von Herrmann, Hrsg.). [Volpi, F. (Trad.). (1987). *Segnavia*. Milano: Adelphi].
- Heidegger, M. (1981). *Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33). (H. Hüni, Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [Ugazio, U. M. (Trad.) (1992). *Aristotele, Metafisica IX 1-3*. Milano: Mursia].
- Heidegger, M. (1989). Natorp-Bericht. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). H. U. Lessing, (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch 6* (pp. 237-274). [V. Vitiello e G. Cammarota (Trads.) (1990). Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. *Filosofia e teologia*, 4 (3), pp. 489-532].
- Heidegger, M. (1993). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a. M.: Klostermann. [Volpi, F. e Iadicicco, A. (2007). *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*. Milano: Adelphi].
- Heidegger, M. (2007). Mein Weg in die Phänomenologie. *Zur Sache des Denkens* (GA 14), pp. 91-102. Tübingen: Niemeyer. [Mazzarella, E. (Trad.) (1980). *Tempo ed essere*. Napoli: Guida].
- Le Moli, A. (1998). Physis come Ereignis. *Giornale di Metafisica*, 20, pp. 185-222.
- Volpi, F. (1976). *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Heidegger*. Padova: Cedam.
- Volpi, F. (1984a). *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.
- Volpi, F. (1984b). Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles. *Philosophischer Literaturanzeiger*, 37 (2).
- Volpi, F. (1990). La riabilitazione della dynamis e dell'énérgieia in Heidegger. *Aquinas*, 33, pp. 3-28.

## Fabris, A. (2021). *El amor ambiguo*. Bogotá: Editorial Favila

**David Hernando Balbuena<sup>1</sup>**

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia



---

<sup>1</sup> Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Miembro del grupo de apoyo del Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic) y del grupo de Investigación EREIGNIS.

Correo electrónico: david.balbuena@uptc.edu.co

El escrito del reconocido filósofo italiano está dividido en ocho capítulos: 1) Del amor, 2) La manifestación del amor, 3) El amor y las neurociencias, 4) La explicación del amor, 5) La interpretación del amor, 6) El amor y el odio, 7) El amor de Don Juan, y 8) *El amor en los tiempos del cólera*.

## **Del amor**

El libro inicia remitiéndose a una cuestión fundamental, en este caso, a la pregunta por el amor, y más específicamente por cómo se manifiesta éste: ¿acaso se presenta como un conjunto de estados de ánimo?, ¿sus causas serán algunos procesos fisiológicos? o, tal vez, ¿es una función que otorga sentido a nuestras relaciones con otros seres humanos? La importancia de estas preguntas radica en la misma ambigüedad del amor, que se extiende a una variedad de fenómenos tales como el odio, el deseo y la tristeza, entre otros. Para no extender la lista de conceptos antes mencionados, el autor abordará la pregunta inicial describiendo el amor como aquello que se intenta recibir de otra persona, pero que a su vez motiva a entregarse a ella.

## **La manifestación del amor**

Ya definido que el amor está bajo la modalidad (generalmente) de las pasiones, las emociones y los afectos, surgirá la pregunta clave en el desarrollo de este capítulo: ¿puede realmente la filosofía abordar adecuadamente la forma en la cual se manifiesta el amor? Se sostiene que es un presupuesto general considerar que al abordar el amor desde el método de investigación característico de la filosofía se corre el riesgo de que las pasiones, las emociones y los afectos, que son bases fundamentales del amor, queden olvidados. El autor enfatiza, sin embargo, que al preguntarnos por el origen mismo de la filosofía constatamos inmediatamente que ésta tiene que ver directamente con todo lo anteriormente mencionado, pues ella misma es pasión, emoción y afecto: es la pasión por la sabiduría.

Respondiendo a la anterior pregunta, el autor se enfocará en la problemática planteada en el primer capítulo: ¿cómo se manifiesta el amor?, ¿a través de estados de ánimo? o ¿mediante procesos fisiológicos?, dado que al hacer frente a la manifestación del amor no nos encontramos con algo fijo o estático, ni con estados de ánimo, sino más bien con impulsos que alteran nuestro estado de ánimo y modifican el comportamiento.



## El amor y las neurociencias

El amor no ha sido exclusivamente abordado e interpretado por la reflexión filosófica. En sus investigaciones la ciencia ha remitido el amor a sus inicios biológicos estudiados en las neurociencias. Aplicando la metodología científica, y centradas en el estudio del cerebro mediante tomografías y radiografías, la medicina y la neurociencia han llegado a la conclusión de que ciertos bioquímicos –en especial la oxitocina– son liberados en el proceso de satisfacción de nuestros placeres, generando de esta manera la idea de que el desarrollo de medicamentos que contengan esta sustancia producida en la experiencia del amor, permitirá ejercer un control sobre éste.

## La explicación del amor

La definición científica eliminaría, entonces, las ambigüedades del amor y postularía a las neurociencias como las únicas capaces de tratar adecuadamente fenómenos concomitantes al amor como el odio, el deseo y la tristeza, y las emociones en general. La ciencia dejaría entonces de lado el estilo como la filosofía, la poesía, la literatura y la pintura han abordado el fenómeno del amor.

Entendemos, por tanto, que los procesos llevados a cabo por las neurociencias tienen claro el objeto de su búsqueda: crear los medios más eficientes para poder dominar el amor a través de procesos médicos (como el escáner de cerebro, las resonancias, etc.), que al proceder sinérgicamente con la neurociencia lograrían controlarlo, generando de esta forma que todas las ambigüedades propias de una reflexión no científica en torno al amor sean superadas.

## La interpretación del amor

La investigación acerca de la historia de la idea de amor, así como los cambios que han surgido en el tiempo en torno a éste, nos conducen en un primer momento a los griegos y a su interpretación del amor en términos de ‘deseo’. Otra aproximación al fenómeno del amor tratada en el escrito hace referencia al cristianismo y su perspectiva de éste como expresión de un mandato divino.

Al revisar el esquema de *Anders Nygren (Eros y ágape)*, se constata cómo en los griegos el amor consistía en un deseo de posesión, mientras que para los cristianos significa la disponibilidad o don hacia el prójimo (expresado en el término ‘ágape’). Esto conlleva a que entre *eros* y *ágape* exista una

imposible relación. El autor resalta, sin embargo, que así como se evidencia una mutua repulsión entre estas dos tendencias, también es posible observar la unión del deseo y el don, ya que éste puede convertirse en pretensión y el deseo en oferta, evidenciando de esta manera uno de los muchos casos de ambigüedad expuestos en este capítulo.

## **El amor y el odio**

Hablar del odio en relación al amor puede resultar extraño puesto que parecen estar muy distantes uno del otro: mientras el amor busca la unión, el odio causa división y tiende a ser muy amplio, ya que podemos encontrar diversas expresiones de éste en el odio hacia alguien, en el odio de agresión e incluso en el odio hacia el mal, que siendo odiado da como resultado la victoria del bien. Muchas ambigüedades son inherentes al odio (igual que en el amor), ya que al odiar ambiguamente se puede crear también una relación con el propio objeto que se odia, lo que produce que se desee destruir o repeler este objeto odiado, generando así su destrucción y de esta forma la de la relación ambigua. Es por esta razón que al odiar se requiere amar y conocer al objeto odiado, y algunas veces quien ama debe mantener distancia de quien quiere atarlo para ser correspondido.

## **El amor de Don Juan**

Qué mejor ejemplo para demostrar la relación de amor y odio que la idea de Don Juan, quien impulsado por el deseo está dedicado a buscar permanentemente nuevas relaciones amorosas, que sin embargo parecen tener finalmente el objetivo de ser destruidas, ya que aunque él se conciba como el gran ganador de este tipo de relaciones, es finalmente quien termina derrotado por su incapacidad para poder *gobernar* el vínculo ambiguo que existe entre el amor y el odio.

## ***El amor en los tiempos del cólera***

Basándose en la obra del mismo nombre, escrita por Gabriel García Márquez, Adriano Fabris hace referencia a la importancia de la fidelidad, basado en la historia de amor entre Florentino Ariza y Fermina Daza, relato literario en el que veremos las ambigüedades del amor ya señaladas y la forma en que éstas pueden ser regidas. En el último capítulo del escrito de Fabris se desarrolla, entonces, la idea fundamental tanto del *Amor ambiguo* como de *El amor en*

*los tiempos de cólera*, ya que revisando la historia de amor descrita en la novela de García Márquez nos encontramos con el núcleo de la obra: la fidelidad de Florentino hacia Fermina; el gran respeto y cariño que éste mantuvo hacia ella a pesar de la distancia en tiempos de pandemia. En este contexto, se corrobora que la fidelidad no es una idea testaruda arraigada en una sola persona, sino, finalmente, la entrega a sí mismo.

Como conclusión, el autor explica las diversas ambigüedades filosóficas en las que se manifiesta el amor, incluyendo definiciones e investigaciones que llevan a cabo las ciencias, y explicando relaciones que a primera vista no vislumbramos (relación amor-odio, por ejemplo), destacando la influencia positiva que tiene la fidelidad sobre todas las ambigüedades del amor.

Esta revista se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2022 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.