FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL
VIGENCIA, INTERCULTURAL, ÉTICA Y ANALÓGICA

JOHN FREDY MURILLO HERRERA
ADRIANA MARÍA RESTREPO BEDOYA
JAIME ALBERTO ROJAS RODRÍGUEZ

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN CIENCIAS FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.
2015

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL
VIGENCIA INTERCULTURAL, ÉTICA Y ANALÓGICA

JOHN FREDY MURILLO HERRERA
ADRIANA MARÍA RESTREPO BEDOYA
JAIME ALBERTO ROJAS RODRÍGUEZ

Profesor
Juan Cepeda H.
Magister en Filosofía Latinoamericana
Asesor

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN CIENCIAS FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.
2015

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, D.C. 09 de febrero de 2015

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	05
1. POR LOS CAMINOS DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA INTERCULTURAL, CRÍTICA Y LIBERADORA	11
1.1. Introducción	11
1.2 Fundamentos de la filosofía intercultural	11
1.3. La filosofía intercultural diálogo con los estudios postcoloniales	16
1.4. La filosofía intercultural, en diálogo con la filosofía de la liberación	25
1.5. A modo de conclusión	31
1.6. Referencias bibliográficas	33
2. EL PENSAMIENTO PROPIO: LA AUTÉNTICA LIBERACIÓN	35
2.1 Referencias bibliográfica	51
3. EVIDENCIAS DE INTERPRETACIÓN EN LA NOCIÓN DE VÍCTIMA	52
3.1. Hermenéutica	53
3.2 Analogía	55
3.3. Hermenéutica Analógica	56
3. 4. Víctima como sacrificio	59
3.4. Víctima como objeto de la ciencia	61
3.5. A manera de conclusión	64
3.6. Referencias bibliográficas	71

INTRODUCCIÓN

El gran principio epistémico que alguna vez Paulo Freire le transmitió a Ivo, un sencillo cultivador de uvas brasileño a partir de la sentencia: “la cabeza piensa, donde los pies pisan”, no es cosa distinta que una forma de vindicar el sentir, el desear, el apasionar, el oler, el ver, el oír, el gustar, el percibir, el gozar y un largo etcétera de sensaciones, con las que los latinoamericanos enriquecemos, vivenciamos y evidenciamos el pensamiento del ser; de ese ser latinoamericano cercano al *mithos*, que siente, inquiere, reflexiona, piensa, decide y vive de manera distinta a como lo hace la visión –tradición– filosófica europea-occidental-moderna vinculada al *logos*.

Porque cuando unos pies latinoamericanos pisan en un “donde”, -el contexto-, se produce en el dueño de esos pies, además de la sensación, del recuerdo, de la nostalgia y de la evocación, un encuentro ritual comprometido con la sabiduría. Ahora bien, esa sabiduría ¿es mito, es pensamiento o es filosofía? O ¿son las tres? Para el pensamiento occidental, ni lo uno ni lo otro; y para refrendar esta negación, optó por el desconocimiento y la intriga, con lo cual arrasó también la existencia; es decir, negó también el ser latinoamericano, la forma más despreciable de deshumanización, y sembró la desconfianza. Para lo latinoamericano, en cambio, esta sabiduría, tiene por eje el mito; por él transita el pensamiento y ese pensamiento es interpretación y es comprensión del mundo.

A partir de la reflexión sobre esta interpretación y comprensión del mundo, se ha llegado a elaborar una “filosofía latinoamericana”, según la enunciación hecha por el argentino Juan Bautista Alberdi hacia el año de 1842, desde la que han retoñado diversas tendencias reflexivas e interpretativas, tales como: ética de la liberación, hermenéutica analógica, filosofía intercultural, filosofía indígena, filosofía de la liberación, filosofía andina, entre otras, ejercicios que han hecho aportes muy interesantes a la comprensión del mundo del y para el hombre latinoamericano y que hoy, por iniciativa académica de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, se intentan retomar, releer, repensar, mediante una propuesta académica intitulada “*Filosofía Latinoamericana actual*”, cuyo propósito general es el de configurar un estado de la cuestión de la tradición filosófica latinoamericana, a partir del rastreo de las propuestas de algunos autores cuya vigencia académica productiva se mantiene en el campo de la filosofía latinoamericana.

En tal sentido, desde la dirección de la Maestría se convocó a una veintena de estudiantes egresados, candidatos a Magister en Filosofía Latinoamericana, entre quienes se encuentran los tres autores de los ensayos que siguen a esta introducción. Todos los candidatos a Magister, siguiendo la metodología del proyecto, revisaron los textos “clásicos” de fuentes directas de la señalada producción filosófica latinoamericana, a partir de la metodología de la Hermenéutica textual, que para el caso particular son los siguientes: “*Transformación Intercultural de la Filosofía*” de Raúl Fornet-Betancourt, examinado por John Fredy Murillo Herrera, *El pensamiento propio: la auténtica liberación*, realizado por Adriana María Restrepo Bedoya; y “*Tratado de Hermenéutica Analógica. Aplicaciones en América Latina*”, trabajado por Jaime Alberto Rojas Rodríguez. A partir de cada uno de estos textos se realizó por parte de todos los participantes de este proyecto de “*Filosofía Latinoamericana actual*”, un ejercicio propositivo de reflexión, interpretación y

explicación que, de nuevo para el caso particular, trató sobre: la filosofía intercultural, la ética de la liberación y la hermenéutica analógica, de los cuales resultaron los documentos intitulados: *“Por los caminos de una filosofía latinoamericana, intercultural, crítica y liberadora”*; *El pensamiento propio: la auténtica liberación*; y *“evidencias de interpretación analógica en la noción de víctima”*, de los ya mencionados Murillo, Restrepo y Rojas, respectivamente. La pregunta que se intentó responder en los tres ensayos subsiguientes, recogiendo los objetivos del proyecto: *“La Filosofía Latinoamericana actual”*, fue: ¿cuál es la evidencia -o evidencias- que permiten la vigencia de las filosofías: intercultural, ética y hermenéutica analógica, en el contexto latinoamericano?

Evidencias y vigencias de la filosofía intercultural

La crítica a la tradición filosófica, a partir del diálogo con las culturas indígenas y afroamericanas, es el punto de partida del quehacer filosófico desde América Latina, que posibilita la alteridad y un tipo de pensar global; a este ejercicio se ha denominado filosofía intercultural, cuya finalidad “convoca a la transformación de los ejercicios del pensamiento”. Pero, ¿cuáles son los elementos de ese diálogo intercultural? ¿Cuál es la riqueza que constituyen las distintas formas de pensamiento tradicional de las culturas latinoamericanas? ¿De qué manera la interdisciplinariedad puede ampliar el horizonte interpretativo de la filosofía latinoamericana?

Cuando se reflexiona sobre aquella forma de pensar denominada filosofía latinoamericana, surgen múltiples interrogantes sobre sus orígenes, perspectivas y posturas, entre otros, los cuales apenas son comprensibles desde la tradición en la formación filosófica en América Latina, basada en textos escritos que, desde una perspectiva eurocentrista, intentan la explicación del mundo. Sin embargo, como lo señala Murillo en su ensayo, “no obstante es importante mencionar el aporte de las filosofías amerindias, de la filosofía de la liberación, o de la filosofía de la vida, el sentipensar ontológico y la hermenéutica analógica, que cimentadas desde referentes filosóficos propios, robustecen el pensamiento latinoamericano desde sus contextualidades”. Dicho de otra manera: es a partir del pensamiento autóctono – y autónomo-, de la diversidad de saberes, de la gran variedad de culturas en la subregión, desde donde se debe hacer el tránsito de la filosofía monocultural a la intercultural, con un instrumento insustituible, un “elemento vital”: el diálogo intercultural -el diálogo con el Otro para la construcción de conocimiento-, que coadyuve a hacerle frente a la “cultura hegemónica de la globalización”, con voz propia -la de los oprimidos, la de las víctimas-, siempre interpelando y ejerciendo el derecho de crítica con el máximo de conciencia posible.

En este sentido, entonces, la filosofía intercultural, se constituye en propuesta crítica de liberación -desde la diversidad de saberes-, para y con los oprimidos por la cultura hegemónica, que posibilite además el reencuentro con procesos de visibilización, inclusión, vindicación y reivindicación de derechos, así como el reconocimiento del otro y de todos aquellos otros procesos extraviados por causa del colonialismo, antes, y por la expansión del capitalismo –y su cara más aberrante: el neoliberalismo-, ahora. Igualmente de la mano de la filosofía intercultural, se debe entender que en el trasfondo de las vejaciones – epistemológicas, corporales, económicas, etc.,- europeas en América Latina, hay un

proyecto de dominación al cual se debe continuar haciendo frente; esto es, generando, construyendo resistencia –como garantía de continuidad del ser y del sentir latinoamericano-; originando procesos interpretativos “desde la simultaneidad de visiones y voces, dados en su contextualidad”, como lo afirma Murillo.

El mero diálogo intercultural es una propuesta de transformación, toda vez que propone un intercambio de saberes con un Otro como coequipero, como componedor de la misma cultura, es decir, reconociéndolo como Otro y como artífice del pluralismo cultural. “Pensar desde la interculturalidad significa ser crítico frente a la forma como se ha subvalorado la diversidad cultural”, sostiene Murillo. Este tipo de filosofía, por tanto, es transformadora, - dado que su objeto ya no es el de la tradición, es distinto, es la alteridad-; y liberadora, pues rescata al Otro –al diferente, al débil, a la víctima- del silencio, para devolverle la palabra.

Con base en lo anterior, la tarea para los pensadores latinoamericanos es, pues, propiciar el diálogo intercultural a partir de la interacción interdisciplinar de los saberes latinoamericanos que permitan liberar de la filosofía en nuestro continente la hegemonía disciplinar eurocentrista; esto es hacer una filosofía por fuera del eurocentrismo que signifique a la vez una “liberación epistémica”, para rebasar metodologías, tradiciones, formas de pensar coloniales, y demás talanqueras foráneas y posibilitar, por el contrario, abrir caminos plurales de diálogo y de pensamiento. Dicho de otro modo, es descentrar el pensamiento filosófico latinoamericano de la tradición filosófica europea para comprender la riqueza cultural latinoamericana y brindar posibilidad de apertura a otras disciplinas del conocimiento teniendo en cuenta, obviamente, que cada una de ellas maneja racionalidades y productos epistémicos diversos, que pueden generar proyección al desafío intercultural. Con ello, la filosofía intercultural tiene un “propósito de liberación” porque escucha la voz de los oprimidos –las víctimas - y propicia el diálogo cara a cara y en igualdad de condiciones. Liberar no tiene sentido si no hay un objetivo de liberar al otro; dicho de otro modo, un proyecto de liberación se articula desde el otro como Otro, sin que medien intereses egoístas. De ahí surge también la universalidad de la filosofía intercultural o de liberación, porque al Otro lo constituyen también sus universos culturales.

Pero no es fácil repensarse desde la interculturalidad, pues como antes se ha señalado, se debe partir del pluralismo que la constituye con diversos saberes y voces; tantos como cuantas culturas existen en América Latina: todo un universo de subjetividades. Entonces repensarse desde la interculturalidad debe constituirse en una verdadera revolución el hecho de reconocer al otro en cuanto a las coincidencias, pero sobre todo en cuanto a las diferencias. Si se comprende que este es un mundo globalizado, también se debe comprender que la inclusión, para nuestra filosofía, en este mismo mundo globalizado, debe ser el puntal que permita abrir nuevas relaciones y nuevos caminos para las mayorías, sin perder la multiplicidad cultural. Y es ante este reto donde aparece la ética, que permitirá la consolidación solidaria entre las culturas; es decir, el reconocimiento del Otro como Otro desde la justicia y desde la episteme. Así lo global y lo local, mediados por la ética se comunican y “supera el paradigma metodológico y teórico monocultural, para entrar en un plano de polifonía cultural, que se enriquece con el intercambio entre culturas”, puntualiza Murillo.

Evidencias y vigencias de la ética de la liberación en prospectiva pedagógica

Enrique Dussel en su obra *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* nos conduce a un encuentro con el diálogo filosófico y señala los términos de liberación, conocimiento autónomo, y transformación, como categorías determinantes en el filosofar contemporáneo. Inicialmente, en el contexto de su origen alimenta una fructífera discusión, con base en sus postulados, en las rupturas que plantea y en lo que se desprende como legado profundo y como aporte fundamental a la inconmensurable tarea de construir un filosofar propio desde y hacia cada comunidad. Este emprendimiento que puede parecer, acaso, un imposible o un desmedido propósito, es el aporte necesario que la deconstrucción de la sociedad posmoderna espera de una filosofía cierta y consecuente. Por ello es necesario avanzar del contexto al contenido de uno y otro filosofar, para descubrirle de manera particular elementos de su esencia que viven transformándose en la cotidianidad del mundo de la vida, y a la luz de la dialéctica descubrir como emergen, a manera de síntesis, los intentos de hallar posibles orígenes de una Filosofía Latinoamericana.

El escrito en forma de ensayo «El pensamiento propio: la auténtica liberación» intenta construir un puente argumentativo entre la propuesta, en ocasiones un tanto radical, de Enrique Dussel frente a la liberación, y el pensamiento global de marcado origen europeo que impera en el mundo, procurando encontrar las razones de la liberación y los propósitos de la misma. En ese orden de ideas, el escrito se aferra desde un principio en una idea: la verdadera liberación se encuentra en el pensamiento auténtico, que no inamovible, de los pueblos, y se hace tal salvedad pues es una cuestión que tiende a confundirse con facilidad. En muchas ocasiones se considera auténtico lo que se ha mantenido sin modificaciones lo cual no puede aplicarse al pensamiento. Emprende entonces el escrito un recorrido sobre algunos de los postulados de Dussel, en la citada obra, señalando en algunos casos, la profunda cercanía con el autor en temas como la necesidad de autodeterminarse y sobre todo en el empeño indiscutible que debe asumirse frente a lograr un desarrollo o crecimiento más homogéneo o al menos más incluyente en el mundo. Así mismo se formulan distancias en algunos temas en que Dussel, con exagerada vehemencia, acude a la descalificación del eurocentrismo como gestor de la modernidad y como profundamente influyente en la vida de latinoamérica y de sus culturas, porque si se acepta la idea del pensamiento autónomo, ello implica aceptar las realidades históricas vividas a través del tiempo asumiéndolas como los elementos fundantes y generadores del hoy de las culturas americanas. Es precisamente esta claridad la que debiera permitir el formular un pensamiento propio, pues si se parte de descalificar al pasado, como solamente perverso y destructivo, no podría reconocerse ni aceptarse la identidad de la cultura actual.

En el este último capítulo, Adriana Restrepo plantea algunos conceptos que Dussel describe como determinantes en el recorrido histórico que hace sobre el pensamiento humano y sus más influyentes actores para apropiarse el tema de la transformación como una meta urgente de los pueblos americanos, si se espera al menos modificar en algo la cruda realidad que padecen; y así se acude a la educación como proceso social y político que está llamado a sembrar la reflexión y el análisis en las nuevas generaciones de americanos para que estos desde una postura crítica aborden el reto que Enrique Dussel plantea, en el sentido de

abandonar la periferia en que el sistema los ubica y convertirse en comunidades autodeterminadas y libres que formulen respuestas a sus propias preguntas sin separarse del sistema-mundo ni desconocer su pasado, es decir, afianzar la idea del pensamiento propio como un atributo auténtico de los seres libres.

De igual manera Dussel, propende por la formulación de una cultura propia, que sea capaz de desprenderse de la influencia europea y que, de alguna manera, regrese a los orígenes que estas sociedades tuvieron, antes de su invasión y que cercenó hasta desaparecer las manifestaciones colectivas, propias, que constituían la cultura de lo que hoy llamamos América Latina. Abordar la lectura de Enrique Dussel implica adentrarse en un universo complejo de ruptura y abandono de posturas tradicionales. Más allá de estar de acuerdo o no con él, es indispensable empezar por reconocer su enorme esfuerzo por desatender el determinismo que implica el apego al helenismo y la decisión de abordar un filosofar auténtico, propio, autónomo, si se quiere, donde se refleje el verdadero desarrollo de un pueblo de una cultura, sin las interferencias de las dominaciones y los colonialismos.

Evidencias y vigencias de la hermenéutica analógica

La analogía es proporción o razón de proporcionalidad; y como tal se refiere a cosas (nombres, términos). La proporcionalidad que sugiere la analogía, apunta a una manera de hablar: a un modo llamado: hablar analógico. Esto es, a una forma de hablar proporcional, pues hay otras, no proporcionales, de extremo como las del hablar unívoco; es decir, cuando un término o nombre se predica en sentido totalmente semejante o idéntico. Y del hablar equívoco, cuando el término o nombre se predica en sentido completamente distinto. Pero los términos o nombres pueden ir más allá de la palabra y del enunciado; esto es, que se convierten en frases y estas en textos y los textos en objetos de un ejercicio: el de la interpretación, el de la hermenéutica, en la cual subyacen tanto la univocidad como la equivocidad, en su forma tradicional extrema.

Una propuesta alternativa que coloca la interpretación en un punto medio, proporcional, entre la univocidad y la equivocidad, se ha abierto camino desde Latinoamérica en los últimos años. Ella es la hermenéutica analógica, un instrumento cognoscitivo para abordar un problema, así como la historia del mismo. Es un instrumento interpretativo, una hermenéutica conceptual para la interpretación de textos y contextos de cualquier tipo. Como analógica, esta hermenéutica busca superar la equivocidad y la univocidad de la interpretación que se da en otras hermenéuticas; posee unas características estructurales y funcionales que se interconectan y dependen, de manera estrecha, la una de la otra y por ello, permite ir tras sus vestigios, tras sus huellas, con el propósito de evidenciar la coherencia del pensar, del actuar y del producir interpretativo analógico.

En este orden de ideas, este trabajo busca interpretar desde la analogía, la noción de víctima, en: el sacrificio; como objeto de estudio de una ciencia; y como sujeto de derecho, dado que en los tres casos, la noción de víctima, como dice García (2007) de lo análogo, es “en parte semejante y en parte disemejante en cada caso, o sea, con significaciones que son simplemente semejantes pero no iguales y por ello entrañan también disemejanzas o diferencias” (p. 196). La víctima sacrificial, no tiene la misma significación que la víctima

como objeto de estudio de una ciencia, como tampoco la misma que la noción en los sujetos reconocidos como tales, por el derecho. En la Biblia tiene un sentido de ofrecimiento al templo, primero, y luego un concepto de persona que sufre a causa de los actos cometidos por un agresor, como relata el libro del Génesis con el episodio de la muerte de Abel a manos de su hermano Caín. También en la Biblia se encuentra que el concepto de sacrificio, está asociado con el de víctima, pues éste supone castigo del cielo, tentación o sometimiento a la prueba de fe en el hombre. El ejemplo es Job, que encarna todo lo que por estas razones, puede constituir una víctima. También en la Biblia, en el Antiguo Testamento, se da cuenta del sacrificio de un humano, ofrecido como víctima: el de Isaac.

En el mundo moderno existen otras definiciones de víctima con sentidos absolutamente diversos a los de la antigüedad. Pero la “definición científica de la víctima no debe apartarse de la realidad. Además de la víctima de un delito o, en sentido más general, víctima de factores exógenos, existe la víctima de factores endógenos, o sea de factores independientes del mundo exterior, relacionados con la personalidad de la víctima. Estos factores provocan perjuicios a la víctima e indirectamente, a la sociedad”, sostiene Rojas en su ensayo. Y otro tipo de definiciones, equívocas como las anteriores, que examina el autor en su ensayo, tienen que ver con el sufrimiento y con la enfermedad, pues no todo el que sufre es víctima, ni todo enfermo lo es, así sufra por su enfermedad.

Otro tipo de víctimas, son aquellas ultrajadas por el abuso del poder, las cuales son contempladas en la legislación internacional, como lo señala Rojas en su ensayo, como aquellas personas naturales que hayan sufrido un daño como consecuencia de la comisión de algún crimen de la competencia de la Corte, a quienes corresponden tres derechos: el derecho a la verdad, el derecho a la justicia y el derecho a la reparación. Pero también como víctimas podrán considerarse a las organizaciones o instituciones que hayan sufrido daños directos en alguno de sus bienes que esté dedicado a la religión, a la instrucción, a las artes, a las ciencias o a la beneficencia y a sus monumentos históricos, hospitales y otros lugares y objetos que tengan fines humanitarios. A estas víctimas les corresponden dos derechos: el derecho a la participación y el derecho a la protección.

Por ello, la propuesta de este ejercicio intenta dilucidar, desde la interpretación analógica la pregunta: ¿cuál es la evidencia de la noción de víctima como sacrificio, como objeto de estudio de una ciencia y como sujeto reconocido como tal por el derecho?

Este trabajo tiene que ver con la interpretación desde la analogía, esto es, identificando lo unívoco, lo equivoco, para quedar con lo análogo para cada caso. Para realizar este recorrido, se tomará, a partir de una interpretación textual, el tratado del filósofo mexicano Mauricio Beuchot sobre hermenéutica analógica. Por ello, en la primera parte, se abordan los conceptos para la comprensión de la Hermenéutica Analógica: hermenéutica, analogía, hermenéutica analógica y noción de víctima; en la segunda parte, se presentará: la noción de víctima y los casos propiamente dichos de dicha noción: en el sacrificio, como objeto de estudio de una ciencia y como sujeto reconocido de derecho. La tercera y última parte, la conclusión. Con esta construcción, se espera encontrar también, vigencias y evidencias de la filosofía latinoamericana hoy.

POR LOS CAMINOS DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA INTERCULTURAL, CRÍTICA Y LIBERADORA

John Fredy Murillo Herrera*
fredymurillo21@gmail.com

“Interculturalizar la razón y la palabra es el camino por el que quisiera andar, no para asimilar, no para contemplar la esencia identitaria del otro/a, no para usufructuar su presencia y su acción; Interculturalizar la razón y la palabra como camino de vida desde la confrontación, la crítica, el aprendizaje y la crisis”.

(Fernando Garcés)

Introducción

El recorrido por los pilares de la filosofía intercultural parte de la crítica a la tradición filosófica eurocentrista, para formular una alternativa concreta al quehacer filosófico latinoamericano, basado en el diálogo con las culturas indígenas y afroamericanas, que permiten ampliar el marco conceptual y teórico de la filosofía latinoamericana, teniendo como hilo conductor la perspectiva de la interculturalidad, tomada como el vehículo para transitar por la venas del pensamiento construido desde las distintas contextualidades, con el propósito hacer una filosofía que dé cuenta de los problemas y los desafíos propios de nuestras culturas en el marco de la globalización, pensándose en y desde latinoamérica, para finalmente navegar por los caminos de la pluriversalidad de saberes y conocimientos que emergen desde sus profundidades y que la filosofía intercultural convoca para transformar los ejercicios del pensamiento latinoamericano.

En esta propuesta el primer apartado expone los fundamentos de la filosofía intercultural, teniendo como referencia tres pilares: el diálogo intercultural, la contextualidad y la interdisciplinariedad. El segundo apartado nutre los postulados de la filosofía intercultural con algunos elementos de los estudios poscoloniales, con el fin ampliar la postura crítica del quehacer filosófico. El tercer apartado identifica algunas cercanías de la filosofía intercultural con la filosofía de la liberación, con el propósito establecer alternativas frente al proceso de homogenización propia del contexto de la globalización.

Fundamentos de la filosofía intercultural

En el ejercicio de pensar la filosofía latinoamericana, respecto a sus métodos y referentes teóricos, asaltan algunas dudas tales como: ¿realmente nuestra filosofía es hecha en y desde América Latina?, ¿desde qué perspectiva cultural se hace dicha filosofía?, ¿cuáles son las alternativas frente a la imposición monocultural venida de la globalización? Esto debido a que una buena parte de la formación filosófica latinoamericana obedece a los cánones establecidos por la filosofía occidental, en donde la tradición escrita es la principal fuente de estudio, para dar cuenta a través de conceptos y postulados teóricos acerca del acontecer del mundo, y con la certeza de hablar desde un patrón cultural eurocentrista. No obstante,

es preciso reconocer posturas filosóficas propias como las filosofías amerindias, la filosofía de la liberación latinoamericana, la metafísica latinoamericana, el sentí-pensar ontológico, y la hermenéutica analógica, entre otras, cimentadas desde referentes filosóficos propios de sus contextualidades.

Por consiguiente esta propuesta guía la filosofía latinoamericana por los caminos de la filosofía intercultural, partiendo de la tesis que establece la necesidad de la transformación de la filosofía monocultural, hacia una filosofía intercultural, crítica y liberadora, consiente de la diversidad de saberes propios existentes en la amplia gama de culturas latinoamericanas, teniendo como principal herramienta el diálogo intercultural, para hacer una filosofía desde la contextualidad, confrontando distintas racionalidades, con historias propias que se deben transmitir una a la otra en un plano interdisciplinar, ampliando el nivel hermenéutico tradicionalmente ejercido en la tradición filosófica.

Por ende la filosofía intercultural destaca la necesidad de transformar la filosofía teniendo como primer fundamento el diálogo intercultural, donde se confrontan distintas racionalidades, con historias propias que se deben transmitir una a la otra, ampliando el nivel hermenéutico tradicionalmente aplicado. Así, esta nueva forma de filosofía es una alternativa para «el final en la que la filosofía europea fungía como el sujeto que buscaba en América Latina simplemente el eco del despliegue de su propia voz» (Fornet-Betancourt, 2001, 37). Por tanto el dialogo intercultural establece la polifonía cultural, como nueva relación entre la filosofía europea y la latinoamericana, entre sujetos que se interpelan en relaciones de igualdad siendo los sujetos, más que un objeto de estudio para convertirse en parte activa del proceso de pensamiento.

En esta transformación intercultural de la filosofía, se destaca el diálogo con el otro, como elemento vital en la construcción de conocimiento «el otro aún en su historia de opresión es siempre una perspectiva original de discurso que sacude mis seguridades y certezas» (Fornet-Betancourt, 2001, 41). Comprendiendo la necesidad del desmonte teórico unilateral, hacia la transformación de los modos de pensar vigentes desde la perspectiva de la interculturalidad.

Así, el propósito de transformar la filosofía desde una perspectiva intercultural, plantea la necesidad de revolucionar el propio modo de pensar, direccionado por la monoculturalidad, para pensarse desde la polifonía de voces dadas en nuestras culturas, apostando al diálogo intercultural, de hecho, reaprender a pensar significa:

Abierto, primero, hacia sí mismo; percibiéndose en sus relaciones o referencias internas y explicitando su procedencia cultural de...así como su estar anclado en...por esa apertura hacia dentro el pensar aprende a pasar por su tradición y se prepara para el posible traspaso de la misma. Y abierto, segundo hacia afuera, hacia el plan de fundar la con-vivencia comunicativa con los otros sujetos a partir de la con-vocación de voces. (Fornet-Betancourt, 2001, 99).

De manera que, el diálogo intercultural promueve una transformación hacia el modo de pensar, donde nos conocemos, en el intercambio de saberes con el Otro, y en adelante el

diálogo permite conocerse y conocer al Otro en un proceso de constante encuentro. En efecto, la filosofía intercultural propone una transformación de la historia del pensamiento, desde la simultaneidad de visiones y voces, que permiten interpretar la historia y el pensamiento con su propia realidad y su contextualidad, apuntando a superar esta uniformidad, Fornet-Betancourt expresa «la filosofía iberoamericana se presentaría como una confederación de figuras filosóficas o de figuras de la filosofía, constitutiva en este nivel sería, además la contracción con que se presenta cada una de esas figuras de la filosofía» (Fornet-Betancourt, 2001, 106). Demandando la necesidad de validar la pluriversidad de saberes y conocimientos, que en la filosofía intercultural pueden confluir.

En esta dirección la filosofía intercultural despliega que «el diálogo intercultural representa el proyecto o programa para articular una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta cultura mundial monoculturalmente determinada» (Fornet-Betancourt, 2006), se conviene entonces que la universalidad se alcanza en la medida que se establezcan lazos de comunicación entre los distintos universos culturales:

El diálogo intercultural se caracteriza por ser un proyecto que aspira a la reestructuración de las relaciones entre las personas y sus culturas optando por la universalización de los principios de co-autonomía y co-soberanía como modos de vida que se concretizan y realizan en el plan de la libertad de todos y para todos. (Fornet-Betancourt, 2001, 208).

Esta co-autonomía de las personas y co-soberanía de las culturas, implica estructurar una universalidad, desde la multiplicidad de culturas. Estableciendo que los supuestos filosóficos del diálogo intercultural; parten del supuesto que el ser humano es universal singular, «todo universo cultural específico está agujereado originariamente por el escándalo de la subjetividad humana que no puede realizar su situación cultural sin singularizarla, sin rehacer el sentido que le transmite o, dado el caso sin imprimir un nuevo sentido» (Fornet-Betancourt, 2001, 212).

Lo cual da la entrada al supuesto de la “reflexión subjetiva” que le permite apropiarse de su universo cultural, e incluso le lleva a otros universos, abriéndose hacia el otro. Un nuevo supuesto tiene que ver con “la libertad” «es la condición para que, en cualquier universo cultural específico, cualquier universal singular pueda decir que tiene derecho a revelarse y buscar, más allá de la acción cultural» (Fornet-Betancourt, 2001, 215), asegurando la búsqueda de la identidad cultural de manera abierta. Finalmente está el supuesto de “la racionalidad” «si el ser humano es libre, está obligado a ser racional, es decir, a dar razón ante sí mismo y el otro, de las razones que tiene para su modo de comprender, de vivir de actuar, de querer.», teniendo claro que un ejercicio juicioso de la racionalidad asegura la responsabilidad del sujeto con su propia cultura.

Un segundo fundamento de la filosofía intercultural se relaciona con la contextualidad, así, Fornet-Betancourt hace un llamado al quehacer filosófico, en tanto que la filosofía académica no debe estar al margen de las culturas en lo referente a sus problemas y

preocupaciones, por el contrario estos deberían ser su fuente de reflexión, es decir un tipo de filosofía que esté al servicio público:

Para este tipo de filosofía, “publicidad” significa más bien la calidad humana que obtiene su reflexión, desde uno de sus núcleos fundamentales, cuando sabe articularse en términos de reflexión contextual que se hace cargo de las cuestiones actuales que le plantea su tiempo así como de las preocupaciones que amargan la vida de sus contemporáneos. (Fornet-Betancourt, 2001, 221).

Con esto, edificar una filosofía desde las contextualidades en las que viven los seres humanos sus culturas, demanda una labor práctica que se ocupe de los problemas, asumiendo responsabilidades, es una filosofía que actúa para el interés público. En este sentido la tensión entre la tradición e innovación cultural es algo inherente al transcurrir de las mismas «las culturas constituyen horizontes prácticos e históricos de comprensión y de acción que deben ser continuamente realizados, puestos a prueba en la vida cotidiana por seres humanos concretos» (Fornet-Betancourt, 2001, 224), resaltando que no todos los seres humanos comprenden su cultura de la misma manera, ni la practican de la misma forma. Como consecuencia es necesario crear las condiciones para que los miembros de una cultura puedan cuestionarse acerca de sus tradiciones «en el fondo lo que sus miembros quieren saber es el estado o situación en que se encuentra su cultura, y ver si tiene o no fuerzas para seguir siendo horizonte generador de la vida de todos los días» (Fornet-Betancourt, 2001, 226).

Por consiguiente, la propuesta de una filosofía contextual desde las culturas, analiza el proceso de globalización y propone, una reformulación de este fenómeno cultural mundial, visto como «la culturización de la globalización es la vía por la que acaso nos será dado conseguir elevarnos a una cultura mundial cualificada realmente por la universalidad» (Fornet-Betancourt, 2001, 230). Es la interculturalidad un camino para integrar todas las culturas, como contrapeso a la hegemonía de la globalización. De hecho el diálogo intercultural debe ser un intercambio entre comunidades y regiones, teniendo por bandera la diferencia cultural.

Por tanto una filosofía hecha desde la contextualidad destaca la imperiosa necesidad del encuentro con las tradiciones indígenas, lo cual lleva a una transformación y renovación del quehacer filosófico latinoamericano, «la filosofía que hemos heredado y que continuamos con nuestros métodos monoculturales, es el problema, y no las tradiciones indígenas de pensamiento» (Fornet-Betancourt, 2001, 236), crítica dirigida no solamente al modelo eurocentrista, sino también a la misma filosofía latinoamericana que poco le ha dado relevancia a la pluralidad de las tradiciones en sus distintos contextos. En este sentido la reflexión en torno la contextualidad propone una localización geográfica y teórica propia, destacando:

La comprensión de que la razón filosófica se ejercita siempre desde y en relación con la historia y los contextos de la humanidad, esto es, que es una razón que, más que especular en abstracto, responde a...y que de esta manera

busca lo universal desde contextos determinados. (Fornet-Betancourt, 2001, 246).

De modo que el camino a emprender para la filosofía latinoamericana consiste en la transformación cultural en su interior que «implica no sólo el momento deconstructivo crítico de la desoccidentalización conceptual por el que la filosofía latinoamericana se desfilosofa en el sentido de liberarse de la concepción de la filosofía acuñada por la tradición dominante occidental» (Fornet-Betancourt, 2001, 251). Este desafío implica la reconstrucción de nuestra propia historia desde el reconocimiento de la polifonía de las voces propias de América latina.

Con ello la filosofía intercultural avanza frente al obstáculo de ser una disciplina hermética y aislada, «la filosofía como un quehacer contextual supera la reducción de la filosofía a una disciplina, para liberarla de los intereses implícitos en la formación académica institucionalizada dominante, pero también para liberarla de la tradición que la aprisiona» (Fornet-Betancourt, 2001, 255), abriéndose a la posibilidad de crearse en múltiples lugares y distintas voces, dirigida hacia el terreno de lo práctico, es decir se interpreta la realidad desde la realidad misma.

En efecto Fornet-Betancourt en su esquema de transformación intercultural de la filosofía, despliega la condición de apertura hacia los otros sujetos, las otras voces y los otros universos culturales anotando:

Para mí la interculturalidad no es sólo un tema teórico sino primordialmente una experiencia, una experiencia, además, que no brota de ningún ámbito excepcional, que no marca nada extraordinario, sino que, por el contrario, la hacemos en nuestro ámbito más común y supuestamente propio, a saber nuestro mundo de vida cotidiano. Es, pues, una realidad que experimentamos en la vida cotidiana en el sentido práctico de que ya estamos en contacto con el otro; y esto en el sentido literal del contacto: relación entre personas/cosas que se tocan. (Fornet-Betancourt, 2001, 257).

Por consiguiente, la interculturalidad convoca a un saber práctico en un contexto donde las culturas se desarrollan, reconociendo que éstas son producto de un proceso histórico, con costumbres y tradiciones que pueden superar sus fronteras para relacionarse con los otros, reconociéndose en y con los otros.

Un tercer fundamento de la filosofía intercultural se encuentra en la interdisciplinariedad, establecida como el tópico que extiende el campo de interpretación, cuya bandera es la pluralidad de pensamiento, haciendo un llamado a la cooperación entre disciplinas como la antropología, la etnología, la historia, lingüística, la literatura y la teología, para de esta manera ampliar del marco de referencia metodológico, en concordancia con el postulado de apertura a otras formas de saber, «la interculturalidad de la filosofía latinoamericana necesita la interdisciplinariedad para la explicitación cabal de sí misma. En el modelo de una filosofía iberoamericana intercultural, la mediación de lo interdisciplinar se plantea como una relación necesaria desde lo intercultural mismo» (Fornet-Betancourt, 2001, 113).

Con ello se busca un descentramiento, de la misma tradición filosófica, que permita comprender la variedad cultural desde un proceso de apertura hacia otras disciplinas. Advirtiéndole que cada una de ellas maneja una racionalidad, el diálogo entre estas racionalidades contribuye con la perspectiva intercultural:

La interdisciplinariedad es saber asumirla como una oportunidad metodológica-epistemológica incomparable para trabajar dialógicamente con otros saberes en el programa de vivir, ejercitar y pensar la razón humana como un concierto o una composición, siempre inconclusos y por tanto donde no se podrá colgar el letrero de no hay entradas. (Fornet-Betancourt, 2001, 123).

Siendo clara la necesidad de liberar la filosofía latinoamericana de los límites establecidos por la larga tradición filosófica europea, que en su formación académica es en exceso cautelosa al diálogo con otras disciplinas, que le privan de ampliar el campo de análisis y discusión que la filosofía intercultural involucra desde su origen.

La filosofía intercultural en diálogo con los estudios poscoloniales.

En la consolidación y estructuración de la filosofía intercultural, es pertinente hacer un acercamiento hacia la visión de los estudios poscoloniales, en tanto que desde su dinámica de descolonización del conocimiento y el reconocimiento del pensamiento local situado en la diversidad de lenguajes y razas, brinda elementos valiosos fortalecer los pilares de la filosofía intercultural propuesta por Fornet-Betancourt en relación con la posibilidad de entablar un diálogo desde la perspectiva interdisciplinar. Dicho diálogo intercultural es posible en la medida que se retome lo que la frontera eurocéntrica ha descartado, así lo plantea Castro-Gómez:

Acercarse a la doxa implica que todos los conocimientos ligados a tradiciones ancestrales, vinculados a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo, en fin, aquellos que desde el punto cero eran vistos como “prehistoria de la ciencia” empiecen a ganar legitimidad y puedan ser tenidos como pares iguales en un diálogo de saberes. (Castro-Gómez, 2007, 89).

Invitación hecha a dejarse interpelar por aquel conocimiento ajeno y lejano para entrar en diálogo, con aquella riqueza conceptual y teórica de la cual nos hemos privado. Por consiguiente la filosofía intercultural brinda elementos para pensar nuestra actualidad, interviniendo en el debate de la globalización, para plantear propuestas plausibles a las imposiciones económicas, políticas, sociales y por supuesto culturales propias de este fenómeno absoluto «la filosofía debe entenderse primeramente, esto es, en su fase inicial, como un poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas» (Fornet-Betancourt, 2001, 174), ahora la filosofía debe estar acorde con la realidad histórica del mundo, en donde la globalización reduce toda la multiplicidad de culturas, en la que nuevamente occidente pretende imponerse frente al resto del mundo como bien lo expresa Fornet-Betancourt:

Entendemos más bien la globalización como la política y estrategias económicas de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que reduciendo hoy a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido (Fornet-Betancourt, 2001, 175).

Con ello es imperante la labor de la filosofía como una respuesta elocuente a la homogenización cultural de la globalización, para avivar la perspectiva de un diálogo de nuestras culturas, que no desaparecen; en la medida que se rescatan y fortalecen pese a la arremetida globalizadora. De ahí la insistencia en plantear una interlocución desde el contexto histórico en el que nos encontramos «hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. Que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad» (Fornet-Betancourt, 2001, 177). Sólo de esta manera se puede empezar a comprender las dimensiones en las que se impone la cultura y la demanda de condiciones de igualdad y su derecho a la autodeterminación.

En efecto Fornet-Betancourt pone en relieve la tarea de la transformación intercultural de la filosofía, partiendo de una postura crítica frente al proceso de globalización cultural, que contribuya a crear modelos alternativos que superen esta tendencia hegemónica, dadas en una contextualidad:

En el marco de ese movimiento crítico la filosofía se ve confrontada con una verdadera pluralidad de contextos y de formas de interpretación de los mismos que la desafía a superar su posible ubicación monocultural, para abrirse cabalmente al mensaje que le comunican otras formas de vida en su manera de organizar, pensar, ver, sentir y producir todo lo que comprenden como su “mundo”: esto es, el mensaje de sus metas y valores (Fornet-Betancourt, 2001, 180).

Por tanto, hacer frente a esta cultura de globalización liberal implica crear las condiciones donde las culturas se desarrollen en su propio contexto desde sus propias realidades. Así, la transformación intercultural de la filosofía implica una reconstrucción del pasado y el replanteamiento de un presente que supera el paradigma metodológico y teórico monocultural, para entrar en un plano de polifonía cultural, que se enriquece con el intercambio entre culturas, Catherine Walsh desde la línea poscolonial da un paso adelante estableciendo:

De manera aún más amplia, propongo la interculturalidad crítica como herramienta pedagógica que cuestiona de manera continua la racialización, subalternización, inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también – y a la vez- alientan la creación de modos “otros” –de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras (Walsh, 2006, 13).

Es allí donde la dinámica de la filosofía intercultural se acerca con la propuesta poscolonial puesto que en el reconocimiento de la diversidad se crean las condiciones necesarias para la inclusión y la construcción de espacios diversos y ricos en pensamiento, que en el intercambio con otras culturas amplía la posibilidad de comprenderse y reconocerse como sujeto que genera conocimiento.

Con esta premisa la filosofía intercultural en dicha transformación abre la posibilidad hacia nuevas formas de interpretación emergentes desde distintos contextos y que deben ser puestas en diálogo, dado que expresan visiones y formas de ver y organizarse en comunidad que sacándola de su aislamiento, entran a hacer parte de la universalidad cultural «La interculturalidad o, mejor dicho, la práctica de la filosofía desde el contexto y las exigencias reales del diálogo de las cultural se presenta de este modo como la gran oportunidad para que la filosofía logre una verdadera universalidad» (Fornet-Betancourt, 2001, 182), desde esta óptica la universalidad se comienza a estructurar comprendiendo las diferencias que le enriquecen desde la propia diversidad cultural. Sin embargo este ejercicio filosófico implica re-pensar y re-crear el aparato conceptual con el que hasta ahora se ha hecho nuestra filosofía, como lo expresa Santiago Castro-Gómez:

Encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. Con el objeto de encontrar un nuevo lenguaje para esta complejidad necesitamos mirar “afuera” de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos (Castro-Gómez, 2007, 17).

De manera la filosofía intercultural y los estudios poscoloniales concuerdan en la necesidad de ampliar el marco conceptual y teórico desde el cual se ha desarrollado la práctica filosófica, lo que implica poner en crisis aquella estabilidad epistémica tradicional para comprender las problemáticas propias de nuestro mundo globalizado, que nuevamente busca generalizar los fenómenos culturales en una cultura de consumo propia del modelo neoliberal. De ahí el enfático llamado una filosofía edificada sobre la base contextual, y en esto Fornet-Betancourt es certero cuando plantea:

Las culturas no caen del cielo sino que van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro –sea la naturaleza o sean las diosas o los dioses- y con los otros-sea otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos. Las culturas son procesos en frontera (Fornet-Betancourt, 2004, 127).

Entonces, de lo que se trata es de traspasar esas fronteras, viendo al Otro como la otra parte de mi cultura, de mis tradiciones para ir desarrollándome y alimentándome del Otro, con el Otro, superando la idea de apartarme, para integrarme a ese ser que tiene mucho de mí. Así mismo, es urgente reconocer el contexto desde el cual se hace nuestra filosofía, comprendiendo el conflicto y la lucha de intereses como parte inevitable, en donde la cultura hegemónica ha pretendido algunas veces desaparecer, otras veces negar y otras veces

convertir lo diferente según su conveniencia, pero siempre hablando desde el monologismo cultural. Frente a este panorama la propuesta intercultural desde la perspectiva de los estudios poscoloniales son un aporte valioso para ampliar el campo de acción acercándonos a la otra parte de latinoamérica, como lo expresa la Lingüista argentina Catherine Walsh:

La interculturalidad así alienta nuevos procesos, prácticas y estrategias de intervención intelectual, que podrían incluir, entre otras, la revitalización, revaloración y aplicación de los saberes ancestrales, pero no como algo ligado a una localidad y temporalidad del pasado, sino como conocimientos que tienen contemporaneidad para críticamente leer el mundo, y para comprender, (re)aprender y actuar en el presente (Walsh, 2006, 13).

Es evidente que aquellos conocimientos, modos de ver y ser en el mundo deben plantearse desde la cotidianidad y la contextualidad. En esta dirección crítica Fernet-Betancourt cuestiona que, quienes hacen filosofía latinoamericana siguen teniendo gran influencia eurocéntrica, respecto a los documentos escritos como principal fuente metodológica, pero ahora es claro que nuestra cotidianidad es de diálogo, partiendo desde mi cultura para entrar en la cultura del Otro, es decir que, se está con frecuencia en un ejercicio intercultural, puesto que es propio de nuestras culturas el uso de la palabra como modo de expresión que transmite hechos, sensaciones y sentimientos de generación en generación, pero también de una cultura a la otra, es decir, filosofamos entre culturas, más allá de una cultura hegemónica, siendo necesario superar el ejercicio de una filosofía de corte individual, contrario a lo comunitario de nuestras culturas. En esta dirección y con el propósito de asumir un horizonte crítico frente a la visión eurocéntrica, se ha planteado la categoría del mestizaje cultural, como una apuesta envolvente monocultural, que Fernet-Betancourt cuestiona:

La razón de esa dominante monocultural de fondo en lo que se presenta como un logrado” mestizaje cultural” radica, a mi modo de ver, en que el núcleo dinámico organizativo y articulador de los distintos niveles del “mestizaje cultural” –como por ejemplo el espacio de la lengua, de la organización de trabajo, de la educación, etc.;-refleja sustancialmente el impacto e influencia continuados de valores centrales de la cultura europeo occidental (Fernet-Betancourt, 2001, 239)

Estableciendo que, el mestizaje cultural parte de una ambigüedad, dado que, por una parte es producto de la tradición europea de absolutizar lo diverso en una categoría, y por otra parte, evidencia la dificultad para integrar la gran pluralidad dentro de la hegemonía cultural, puesto que como lo explica el sociólogo venezolano Edgardo Lander:

El carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural (Lander, 2000, 12).

Por ejemplo dicho mestizaje se habla desde el español o el portugués, excluyendo otras lenguas nativas o se toma desde el cristianismo desconociendo otras prácticas religiosas,

«una filosofía latinoamericana que opere exclusivamente con la categoría del mestizaje cultural-al menos en sentido usual y oficial de la misma, tiene que reconocerse como parcialmente latinoamericana» (Fornet-Betancourt, 2001, 240). Entonces el camino para hacer filosofía en y desde América Latina, más allá del mestizaje cultural debe partir de una filosofía desde las particularidades de las culturas, así lo plantea el filósofo cubano:

La interculturalidad; una propuesta que contempla como condición previa la disposición de renegociar de nuevo el asunto de la filosofía sobre la base de una discusión igualitaria entre culturas en una suerte de parlamento democrático que no concede a ninguna cultura derecho a veto, pero sí el derecho a expresarse sin limitaciones propias (Fornet-Betancourt, 2001, 240).

De suerte que la nueva perspectiva intercultural redefine los lugares desde donde se hace filosofía, comprendiendo que esta nace en muchas partes y no tiene un lugar geográfico exclusivo, también replantea los supuestos metodológicos y teóricos, llamando a escena a la pluriversidad de culturas, para que mediante el diálogo intercultural se llegue a un quehacer filosófico acorde con el momento histórico que viven nuestras culturas, y comprender que más allá de buscar un modelo de universalidad, la intención de la interculturalidad es relacionar solidariamente la filosofía con el pensamiento indígena y afroamericano, para proponer una filosofía que entre en diálogo con otras lenguas y otras formas de expresión de nuestro ser, de todo esto surge la necesidad de un transformar desde el quehacer filosófico latinoamericano superando el límite monocultural.

Esta perspectiva de pensar latinoamérica desde la interculturalidad, se inserta nuevamente en la propuesta de Walsh «la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/Colonialidad, y un paradigma otro» (Walsh, 2007, 47). De hecho la filosofía intercultural en su búsqueda por superar el pasado colonial y romper las ataduras epistemológicas, rescata las formas de pensamiento presentes en los contextos particulares, creando modelos propios de pensamiento, así como conceptos y teorías desde las contextualidades latinoamericanas, encontrando afinidad con la mirada poscolonial. En esta dirección es alentadora la propuesta de Mignolo:

“Un paradigma otro” emerge en su diversidad, en y desde las perspectivas de las historias locales; en el conflicto entre las leguas, los saberes y los sentires; esto es, en/desde las historias locales a que fueron negadas el potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como “conocimiento local” o localizado, tal como maneja el concepto hoy, el Banco Mundial. (Mignolo, 2003, 22).

El paradigma otro, aunque con conceptos y posturas diferentes a la filosofía intercultural coinciden en la urgencia de recuperar aquella oralidad de los grupos subalternizados, oprimidos e invisibilizados por el colonialismo epistémico, cuya labor consiste en dialogar con la otra parte nuestra para ampliar el pensamiento y conocimiento latinoamericano, comprendiendo que la filosofía intercultural no se agota en la exposición conceptual y

teórica, centrada en la expresión de las tensiones, los atropellos y los desencuentros de la filosofía hecha desde la cultura hegemónica dada en cimentada en el colonialismo. De modo que, para comprender el impacto del colonialismo se toma como referencia la categoría planteada por Walter Mignolo establecida como la colonialidad de poder «es sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y legitima el poder. En este caso, el poder colonial » (Mignolo, 2003, 39). Dicho accionar impone una estructura de pensamiento hegemónico que en nuestros tiempos se mantiene y se reproduce continuamente teniendo como punto de referencia el conocimiento occidental, que para su reconocimiento basta con hacer una revisión en la enseñanza de la Filosofía en la escuela para notar como, la filosofía nace en Europa y se conserva allí mismo, sin tomar en cuenta el aporte de nuestros pensadores, puesto que la filosofía latinoamericana para una buena parte no existe, anota El filósofo Walter Mignolo:

El occidentalismo fue el nombre de la región y del lugar epistémico de quienes clasificaban el planeta, y que aún hoy siguen haciéndolo, no era sólo un campo de descripción sino también el locus de enunciación por excelencia, es decir, el lugar epistémico desde el cual se clasificaba y categorizaba el mundo (Mignolo, 2007, 66)

Por tanto, el sujeto latinoamericano tomado desde una perspectiva de neta dependencia y propia de un legado europeo, reclama un redireccionamiento y unas pautas de análisis que interpreten las realidades de su contexto. De suerte que el transitar los caminos de una filosofía receptiva frente a las voces, las prácticas y relaciones culturales, de aquellos hombres y mujeres que están en continua redefinición, crea vínculos con el escenario cultural para empezar a decantar la riqueza conceptual y epistémica propias de la pluriversidad de culturas.

De tal manera que la postura crítica frente al colonialismo y control del pensamiento, obliga a cuestionarse frente a la historia de la filosofía, respecto a los puntos de referencia teóricos y metodológicos, para inclinar la mirada hacia y desde latinoamérica «la finalidad de este primer momento de reconstrucción crítica es descentrar la historia del pensamiento iberoamericano, de su eje europeo y mostrar que también en América latina pueden ser destacables lugares focales de reflexión filosófica» (Fornet-Betancourt, 2001, 82). Considerando que el campo de estudio se puede ampliar con las filosofías indígenas y afroamericanas silenciadas por la tradición europea, para enriquecer así las fuentes de investigación, yendo más allá del documento escrito, para dar cabida a la oralidad propia de las culturas latinoamericanas, permitiendo que aquellas voces nos hablen y nos interpelen, como lo plantea Fornet-Betancourt:

Y sólo en ese momento donde la ampliación de las fuentes corresponde, sin trampas, a la ampliación del número de sujetos que dicen su propia historia, estaremos comenzando, más allá de los esquemas integracionistas y comparativos, el ejercicio del pensar filosófico intercultural. (Fornet-Betancourt, 2001, 89-90).

En este sentido, la filosofía intercultural es un proyecto en plena construcción que obliga a superar el eurocentrismo, respecto a las posiciones conceptuales y teóricas, puesto que la

labor de los intelectuales se sitúa desde un universo bibliográfico inmerso en la tradición eurocentrista como lo expresa Aníbal Quijano:

El eurocentrismo por lo tanto no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente eurocéntrico, este no lo explica ni es su fuente principal de sentido. Se trata de una perspectiva cognitiva producida a lo largo del tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno y que naturaliza la experiencia de las gentes en ese patrón de poder. Esto es la hace percibir como natura, en consecuencia como dada, no susceptible de ser cuestionada (Quijano, 2007, 94).

Es allí donde la filosofía intercultural se empeña en superar la postura tradicional hegemónica, planteada también por los estudios poscoloniales, de leer las prácticas de los sujetos en este caso desde teorías eurocéntricas, para apostar a un análisis propio con referentes no hegemónicos, elaborados desde sus contextos. Es claro que no se trata de desconocer las bases teóricas sobre las cuales nos han formado, más que ello es la necesidad de considerar los saberes tradicionales, más allá de la mirada exótica para dar así la relevancia a los saberes.

No obstante estos saberes parten de unas contextualidades vigorosas y dinámicas, que respiran diversidad, transmiten conocimientos y experiencias que enriquecen el pensamiento latinoamericano, por lo que la interculturalidad emerge como la gran alternativa al colonialismo ejercido por la civilización hegemónica « la diferencia del otro es reducida y el otro se convierte en un objeto colonizado, es decir neutralizado social, cultural y políticamente, y es, en cuanto tal, sometido a un proceso de occidentalización que lo condena definitivamente a la marginalidad» (Fornet-Betancourt, 2001, 263), es allí donde el diálogo intercultural debe asumir la misión de liberar las culturas de la opresión y la discriminación, dándose a la búsqueda de nuevos caminos para la convivencia solidaria en donde unos con otros se reconocen y se complementan. Aunque para ello se deben fijar nuevos elementos de análisis que den cuenta de la actualidad de la filosofía latinoamericana, y así lo hace ver Castro-Gómez «Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad» (Castro-Gómez, 2007, 17), estableciendo que la filosofía intercultural es un proceso de renovación constante que reclama ser pensada con referentes propios, analizados desde sus propias contextualidades.

Es así, que la filosofía intercultural supera el sesgo de clasificar los conocimientos y saberes de las culturas de manera jerárquica, proceder propio de la filosofía europea, en concordancia con la óptica poscolonial es valioso el aporte de Castro-Gómez, respecto a la estructuración del lenguaje heterárquico «las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas» (Castro-Gómez, 2007, 18), en este sentido se busca una

transformación de los paradigmas filosóficos, posibilitando el diálogo intercultural con relaciones de mutua solidaridad y apoyo, que robustezcan el campo hermenéutico de la filosofía latinoamericana.

Lo anterior implica dialogar con las culturas invisibilizadas por la hegemonía europea, ubicada en una realidad y en un presente contextualizado, trabajando más allá del sesgo metodológico bibliográfico, para hacer uso de conocimientos tradicionales cuya fuente de vivencia es la oralidad y la sabiduría popular, «la filosofía en América Latina, a saber, una filosofía que es la casa en la que todos los pueblos y culturas del continente pueden articular libremente su memoria y su palabra como sujetos vivientes» (Fornet-Betancourt, 2001, 269), dicha transformación cultural de la filosofía permite comprender las formas de vida que las diferentes culturas establecen y su forma de verse y ser en el mundo.

De esta manera se considera que una filosofía transformada por la interculturalidad es aporta elementos para enfrentar el proceso de globalización neoliberal, y hacer una alternativa anti-hegemónica, cifrada en la diversidad de cosmovisiones, lenguas ritos y tradiciones, que se comunican entre sí, resistiéndose a ser sistematizadas, buscando solidaridad entre las mismas culturas para no desaparecer. Esta perspectiva es consecuente con la categoría de interculturalidad que propone la Catherine Walsh:

La interculturalidad representa, en cambio una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización [...] Configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica para esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena (Walsh, 2007, 50)

Dicha re-configuración conceptual implica “des-filosofar” la filosofía, liberándola de la hegemonía centroeuropea evidenciada en la estructura del sistema académico, des-filosofar es para el filósofo cubano «des-disciplinar, es sacar la filosofía de los límites que le imponen, para ser más concretos, los planes de estudio que se han globalizado desde Europa central y la función que se le atribuye en el sistema educativo hegemónico» (Fornet-Betancourt, 2001, 267), des-disciplinar supone hacer filosofía desde afuera del eurocentrismo, en y desde latinoamérica, como lo plantea el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado:

El reconocimiento de la diversidad epistémica lleva a concebir los conceptos de descolonización como invitaciones al diálogo, y no como concepciones de una clase iluminada. Tales conceptos son expresiones de la disponibilidad de los sujetos que los producen o los usan para entrar en diálogo y producir cambios (Maldonado, 2007, 162).

Con ello queda abierta la posibilidad de la liberación epistémica dada en primera instancia de manera teórica, obligando a ampliar el horizonte de análisis, superando las barreras metodológicas propias de la tradición académica europea, para entrar en lo que Castro-Gómez toma como indisciplinar las ciencias sociales, «implica el reconocimiento de otras

formas de conocimiento, particularmente los conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial, y los entre cruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares» (Castro-Gómez, 2002, 14). El desarrollo de este ejercicio rompe las fronteras conceptuales y teóricas para integrar saberes específicos dando paso a lo que la filosofía intercultural llama el ampliar el campo hermenéutico.

Sin embargo se comprende que en el momento actual la contextualidad neoliberal es todo un complejo de elementos económicos, políticos tecnológicos, e informáticos, frente a una contextualidad de sujetos oprimidos históricamente que encierran un entramado cultural, al que el diálogo intercultural sale a su encuentro, de esta manera la filosofía latinoamericana está llamada a trabajar en el momento actual como una alternativa teórico-práctica que dé cuenta de la sociedad actual de su pluriversalidad. Encontrando allí congruencia con Mignolo, «el pensamiento decolonial es pluriversal, así cada uno de la red de esta genealogía es un producto de despegue y apertura, que introduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales (Mignolo, 2007, 45). Estas perspectivas coinciden en la labor de incluir las convocar en el diálogo la multiplicidad de culturas latinoamericanas.

Consecuencia la contextualidad de la nueva arremetida occidental que busca eliminar las diferencias en una lógica monocultural requiere una interpretación filosófica en y desde latinoamérica por lo que debe surgir una alternativa epistemológica distinta como lo sugiere Walsh:

Construir supuestos epistemológicos abiertos no cerrados, que no ponen límites al conocimiento y a la razón sino que involucran la totalidad de aptitudes y sentidos. Abre y desafía así la epistemología moderna –la que nos hace pensar que se llega al mundo desde el conocimiento–, alentando otra lógica epistemológica, la que rige y tiene sentido para la gran mayoría. Esa es que se llega al conocimiento desde el mundo –lo que apunta a lo que he referido en otros lugares como una epistemología y pedagogía decolonial (Walsh, 2008, 146).

En tanto que, la filosofía desde la apuesta por la interculturalidad convoca a la transformación epistemológica, partiendo de la superación de aquel legado eurocentrista, toda vez que desde nuestros contextos y vivencias propias surge la necesidad de desprenderse lo que el filósofo Nelson Maldonado categoriza como la colonialidad del saber y que «tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción de conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales» (Maldonado, 2007, 130) dándose a la búsqueda de nuestro propio universo interpretativo. Pues no se trata de acomodar las particularidades en consonancia con los paradigmas occidentales, visto desde el análisis poscolonial de Walsh se plantea:

Implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer re-conceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2008, 141).

Cabe señalar las relaciones asimétricas entre los distintos países en un contexto genera dependencia de la gran mayoría sobre la minoría, situación que al ser analizada críticamente establece la globalización como «lo que se propaga como global o universal es de hecho una cultura occidental capitalista de primer mundo; y que, para que pueda haber una apropiación real por parte local» (Fornet-Betancourt, 2001, 330), en tanto que en este proceso abarcador, el derecho a la autodeterminación es fundamental para mantener conservar las multiplicidad de culturas, entonces es conveniente considerar la posición del sociólogo Aníbal Quijano al respecto:

De lo que se trata, por lo tanto, no es tratar de detener la integración del mundo, sino de permitir su más completo desarrollo, de liberarla en cuanto sea posible de conflictividad sistemática y de violencia extrema, de modo que la diversidad de la especie deje de ser un argumento de la desigualdad en la sociedad, que las relaciones sociales entre las varias identidades entre la población del planeta puedan ser entre gentes socialmente iguales e individualmente libres (Quijano, 2007, 22)

Tomada desde esta óptica, la alternativa filosófica intercultural señala el camino para hacer del mundo un lugar lo suficientemente amplio en donde las culturas puedan convivir y desarrollarse de manera solidaria y fraterna universalizando el derecho a ser distintos. Por otra parte, la filosofía intercultural en su enfoque interdisciplinar y ubicado desde la perspectiva antropológica, establece que el ser humano se reduce a un individuo productor de ganancias y consumidor del mercado, dado que la globalización se asienta en los lugares y contextos de las culturas, también se asienta en la subjetividad «es a la vez ocupación de los sujetos mismos y hace que éstos sufran una inversión de su subjetividad, al concebirse y relacionarse según la ley capitalista» (Fornet-Betancourt, 2001, 343), es decir que asistimos a la colonización de la subjetividad por parte de la globalización neoliberal, moldeando un sujeto particular como lo establece el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel:

Se trata, entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí (Grosfoguel, 2007, 63).

Lo que demarca un reto aún mayor para en quehacer filosófico en el marco de la globalización, promoviendo subjetividades basadas en respeto por las diferentes formas de expresión y autodeterminación como contraparte a la subjetividad unívoca propia del contexto globalizante.

Una vez hecho el acercamiento entre la filosofía intercultural y los estudios poscoloniales se advierten sus diferencias, en tanto que la perspectiva poscolonial aunque parte del reconocimiento de unos modos de pensar y de conocimiento propios, no considera como elemento fundamental el diálogo entre estos distintos saberes y ni el traspaso de los fronteras culturales, hecho que es claro en la filosofía intercultural.

La filosofía intercultural en diálogo con la filosofía de la liberación

En el propósito de esgrimir la propuesta de la filosofía intercultural, es importante reconocer cierta cercanía con algunos postulados de la filosofía de la liberación, para de esta manera robustecer la perspectiva de Fornet-Betancourt, en tanto que plantea abiertamente la urgencia de hacer frente a los preceptos de la cultura eurocéntrica, para lo cual es necesario liberar las culturas latinoamericanas de las imposiciones políticas y económicas dadas a lo largo de la historia, para hacer frente a monoculturalidad que vierte desde la globalización neoliberal. En aras de alimentar el análisis expuesto se observa que, el diálogo intercultural establece la polifonía cultural, entre sujetos que se interpelan, esta característica es congruente con lo expuesto por el filósofo argentino Enrique Dussel en su libro la filosofía de la liberación:

Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominados, del anciano descartado por la sociedad de consumo, con responsabilidad infinita y ante el Infinito, eso es filosofía de la liberación. La filosofía de la liberación debería ser la expresión del máximo de conciencia crítica posible (Dussel, 1996, 207).

En este plano, la filosofía intercultural es una propuesta cifrada en la búsqueda de liberar aquellos sujetos, aquellas culturas oprimidas por la cultura hegemónica, creando relaciones de igualdad, para dar paso al reconocimiento y diálogo con ese Otro, como lo establece Dussel en la Ética de la liberación:

Porque "respetar" y "reconocer" el nuevo Otro (como sujeto autónomo, también de un posible "disenso", como dis-tinto es el acto ético originario racional práctico ya que es "dar lugar al Otro" para que intervenga en la argumentación no sólo como igual, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de nuevo derecho. (Dussel, 1998, 47)

Para ello es necesario fijar la mirada hacia aquellas culturas invisibilizadas por las prácticas coloniales, «la crítica del colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el indio mudo, redescubre su palabra, y el negro desconocido dispone de las condiciones práctico-materiales para comunicar su alteridad» (Fornet-Betancourt, 2001, 46). El direccionar la mirada hacia lo excluido epistemológicamente es de vital importancia en el replanteamiento filosófico latinoamericano puesto que, sólo conociendo la estructura histórica de imposición y colonización epistémica se puede avanzar hacia un pensamiento propio, acorde con las necesidades y particularidades latinoamericanas.

Esta liberación como gran proyecto pretende abarcar todos los campos de la sociedad y de los sujetos, trazando líneas de pensamiento y de organización para la sociedad, que difícilmente se debaten por quienes estamos inmersos en ella, dado que pareciera imposible pensarse fuera de otras lógicas o siguen siendo la referencia más visible. Es allí donde cobra pertinencia la filosofía intercultural, al edificar un camino para superar dicha colonialidad y entablar un diálogo con aquello que la civilización occidental acalló, pero

que se mantuvo en el tiempo y desde la resistencia logró quedarse en el ser y sentir de latinoamérica, en concordancia con la filosofía de la liberación del filósofo argentino Enrique Dussel se observa:

La cultura africana, asiática, latinoamericana tiene un ámbito propio que no ha sido comprendido ni incluido (porque es despreciado como incultura, barbarie, analfabetismo, hechicería) en el sistema escolar, universitario o de los medios de comunicación. Son interpretados por el sistema cultural vigente, racionalista, pretendidamente universal como nada, no-ser, caos, irracionalidad (Dussel, 1996, 122).

Así la filosofía intercultural en línea con la filosofía de la liberación remite a la interpretación de las historias ocurridas al margen de las historias oficiales, donde los excluidos tienen voz, formas de ver y ser en el mundo, inmersos en lo que Dussel consagra como «conciencia ética y crítica es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente- tiene como primer sujeto a la misma víctima, a los dominados y/o excluidos. Ellos tienen entonces la originaria conciencia ética, existencial, histórica, concreta» (Dussel, 1998, 19) el desafío consiste en dejarse seducir por aquellas historias, aquellos relatos y prácticas de opresión vivenciadas por las distintas culturas de nuestro continente, que puestas en diálogo aumentan el marco de referencia filosófico latinoamericano.

En tanto que, la filosofía intercultural propone la liberación del Otro, ese Otro comprendido en la diferencia se comprende que es «el diálogo intercultural una necesidad urgente para corregir la asimetría en las estructuras actuales de poder y crear condiciones iguales para el desarrollo pleno de todas las culturas» (Fornet-Betancourt, 2001, 263), entonces la transformación de la filosofía se da a partir de la puesta del diálogo intercultural, que está relacionada con lo que Dussel categoriza como Criterio formal universal :

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en todas sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido (158, 1998, 214).

A partir de esto la filosofía intercultural se instala en el propósito de la liberación, que escuche la voz de los oprimidos en una cultura, de suerte que el diálogo intercultural, es relevante en la medida que supera la inclusión del Otro como un asunto meramente formal, propio del discurso de la democracia neoliberal, para ponerse cara a cara con los demás sujetos y en igualdad de condiciones. Así, la premisa de hacer una filosofía que esté a la altura de las necesidades del contexto actual, exige un quehacer filosófico desde la

pluriversidad cultural, lo que implica obtener herramientas para liberarnos y liberar a los Otros de la cultura hegemónica impuesta por la globalización neoliberal.

No obstante, la filosofía intercultural establece que, de buscarse una universalización característica propia de la filosofía, esta debe pensarse como una universalización de la pluriversidad cultural, en donde lo que es general e inherente a toda la humanidad es la autodeterminación y el respeto por las culturas y sus prácticas propias, aunque con plena conciencia de que la globalización abarca los universos culturales en un espacio y tiempo abstractos, neutralizando las dinámicas culturales, es allí donde el diálogo intercultural sale al encuentro con un imperativo ético solidario «la tarea de articularse como instrumento de la lucha de las culturas por su derecho a tener contextos propios, mundos espacial y temporalmente cualificados por sus valores y fines específicos»(Fornet-Betancourt, 2001, 223), situación que a la postre libera los contextos de las culturas para poder desarrollarse con plena autonomía.

Con ello la filosofía intercultural coincide en la necesidad de hacer una filosofía latinoamericana de la liberación desde el contexto de los olvidados y excluidos por la historia oficial «el mundo de los excluidos y de las víctimas es justamente el lugar donde se tiene que decidir la cuestión del sentido de la historia, la cuestión de su racionalidad o de su irracionalidad» (Fornet-Betancourt, 2001, 302), en consecuencia la filosofía latinoamericana de la liberación aparece como la alternativa a la filosofía del neoliberalismo, que envuelve al mundo en una sociedad homogénea en donde las leyes del mercado parecen no dejar otra opción. De hecho, se habla de una totalización desde la globalización que excluye la participación de los afectados a causa de las carencias producidas por el mismo sistema, así, la globalización neoliberal «con los mercados globaliza la exclusión de los seres humanos. Global-totalmente- los excluidos dejan de tener voz, aunque tengan voto. Se globaliza los mercados y se expulsa a la mayoría de los seres humanos de manera global» (Fornet-Betancourt, 2001, 304), evidenciando que la globalización a través del mercado distancia cada vez más a aquellas comunidades que no hacen parte su entramado, por lo que es de gran importancia relacionar el criterio-crítico de factibilidad expuesto por Dussel como el principio de la liberación:

El que opera ético-críticamente debe (está obligado a) liberar a la víctima, como participante de la misma comunidad a la que pertenece la víctima, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discurso formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima ; y b) la construcción, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-conceptual críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos” (Dussel, 1998, 559).

Por estas razones la filosofía latinoamericana de la liberación aparece como una ruta para desvelar otros mundos donde se rescate la vida, la naturaleza y desde luego al Otro, elementos que la filosofía intercultural acoge ampliamente «se trata de un proyecto ético

que presenta la solidaridad como alternativa racional del sistema vigente de la irracionalidad de lo racionalizado» (Fornet-Betancourt, 2001, 308), sólo desde la solidaridad entre culturas y su accionar se puede replantear un modelo en el que todos tengamos un lugar, que la lógica neoliberal niega.

En consecuencia repensarse desde la interculturalidad, implica aceptar que la filosofía brota desde distintos lugares, siendo necesario partir del pluralismo filosófico, que va construyendo multiplicidad de saberes y voces, tomando la subjetividad como elemento esencial en la tarea imperante de una filosofía de la liberación, evocada en la filosofía intercultural como «una subjetividad concreta y viviente que, alimentada por la memoria de la liberación de todos los que han luchado por su humanidad negada, se funda como existencia comunitaria en resistencia para continuar con dicha tradición de liberación» (Fornet-Betancourt, 2001, 312), queda claro que la principal acción ética consiste en el reconocimiento de la humanidad de los otros teniendo como impronta la solidaridad hacia los otros, para el fortalecimiento de las diferencias y la convivencia de nuestras culturas. Por tanto la filosofía intercultural en su dinámica crítica frente al fenómeno de globalización e imposición monocultural neoliberal expresa:

Hoy globalización, sobre todo a nivel económico, no es más que el manto con que se quiere ocultar la dura realidad de una nueva colonización del mundo por el capital. Y que por el hecho de que los centros impulsores de esta nueva colonización no sean ya imperios con contextura de estados nacionales sino empresas multinacionales o consorcios internacionales, no por ello dejan de ser misma consecuencia histórica para el resto del mundo, a saber, someter los pueblos a la lógica del mercado capitalista. (Fornet-Betancourt, 2001, 325).

Con lo anterior asistimos a la imposición de una universalización de la cultura bajo las premisas económicas del capitalismo neoliberal, que reduce a los seres humanos a mercancías imponiendo a todas las culturas un modo único, una hegemonía de la cultura del consumo. Fornet-Betancourt aclara que la globalización es una construcción ideológica que encubre el imperialismo neoliberal, pues aunque se dice abarcar todo el planeta, es un proceso económico estructurado por los tres grandes bloques económicos capitalistas: Japón, Estados Unidos-Canadá y la Unión europea.

Ante tal panorama la filosofía intercultural se pregunta ¿qué hacer entonces ante este desafío tan radical? Cuestionamiento que se aborda desde la exigencia misma por hacer una filosofía que esté a la altura de las necesidades de nuestro contexto, «se trataría de reaccionar filosóficamente ante el desafío de la globalización, tratando precisamente de buscar soluciones éticas universales a las consecuencias globales de la misma» (Fornet-Betancourt, 2001, 345), y cuyo imperativo ético se edifica en la solidaridad entre las culturas, requerimiento que va en concordancia con la filosofía de la liberación de Dussel:

Llamamos conciencia ética la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Puede que la protesta justa del otro ponga en cuestión los principios morales del

sistema. Sólo quien tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia. (Dussel, 1996, 77)

Es en este contexto donde se exige una filosofía latinoamericana que venga al encuentro con la subjetividad, en busca de la libertad humana dando acogida a lo individual y lo comunitario comprendiendo que «el sujeto que vive y está con las cosas y con los Otros, y que “sabe” de estar siendo sujeto en la forma de sus ocupaciones y preocupaciones de sus ciudadanos cotidianos» (Fornet-Betancourt, 2001, 353). De manera que la respuesta a este sujeto que se impone con la globalización neoliberal, es el regreso al sujeto “vivo- bueno”, que vive y lucha desde su cotidianidad, y desde el contexto ético es un sujeto necesariamente dado a su comunidad, encontrando allí la relación con el Criterio material universal expuesto por Dussel en la Ética de la liberación :

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad material (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad” (Dussel, 1998, 132).

Finalmente la propuesta de transformación intercultural de la filosofía, propone un modelo nuevo en el quehacer filosófico, que supere filosofía tradicional eurocentrista y por ende monocultural, haciendo un giro hacia la pluralidad del conocimiento de las distintas culturas, «la filosofía intercultural quiere ser en una palabra, una filosofía que se practica desde la mutua asistencia» (Fornet-Betancourt, 2001, 372). De suerte que el análisis de la filosofía señala un contexto de globalización neoliberal que parece no tener un futuro distinto que el de la homogenización, acorde con el modelo capitalista, De ahí la pregunta del filósofo cubano ¿con qué derecho se globaliza? Respecto a la globalización:

La filosofía intercultural quiere cuestionar fundamentalmente su legitimidad ética y cultural. Y lo hace, nos permitimos insistir en ello, porque percibe que la gran mayoría de la humanidad no es sujeto de procesos de globalización sino un objeto que padece los efectos de dicho fenómeno. En una palabra la humanidad no se globaliza sino que está siendo globalizada por expansión totalitaria de un modelo civilizatorio (Fornet-Betancourt, 2001, 373).

De esta manera la globalización genera una contextualidad donde las culturas pierden soberanía y autodeterminación, que en última instancia excluye y marginaliza la diversidad cultural y se le separa del acontecer histórico, por consiguiente la filosofía intercultural es la alternativa al modelo de homogenización que propone la globalización neoliberal, «la interculturalidad permite reorganizar el orden mundial porque insiste en la comunicación justa entre las culturas como visiones del mundo» (Fornet-Betancourt, 2001, 375), de hecho sí lo que se busca es una universalidad, esta se da en la posibilidad del diálogo entre todos los universos culturales.

Teniendo allí la filosofía intercultural un desafío aún más grande, relacionado con la superación de los prejuicios, abusos y agravios sufridos por la tradición la colonización epistémica eurocentrista, para darse la posibilidad de vivir y hacer una filosofía acorde con las realidades y contextos latinoamericanos. Para lo cual, Fornet-Betancourt hace una invitación a un quehacer filosófico intercultural que abarque la riqueza de nuestras culturas de manera amplia e incluyente «sería cuestión por una parte, de reorganizar con sensibilidad intercultural las líneas de nuestra filosofía como resultado del encuentro entre cinco grandes configuraciones culturales: la cristiana-occidental, la islámica, la judía, la amerindia y la afroamericana» (Fornet-Betancourt, 2001, 381), esta es la manera como los pueblos pueden dialogar interculturalmente, dándose las condiciones, para la articulación de un contexto donde todos puedan ser y convivir. Esta es la apuesta por una filosofía intercultural para enfrentar la globalización neoliberal con carácter universalista, concluyendo:

Creemos que esa universalidad concreta crece desde abajo y que, precisamente por ir creciendo desde las particularidades que se solidarizan en la meta común de hacer la vida posible para todos, en un movimiento que mundializa la tolerancia y la convivencia, puede hoy ser el norte para una propuesta crítica frente a la globalización por parte de una filosofía intercultural iberoamericana. (Fornet-Betancourt, 2001, 382)

Así, la transformación cultural es la puesta en marcha de una forma de un quehacer filosófico, que ve en la pluriversidad cultural, en sus costumbres y en sus cosmovisiones, una invaluable oportunidad para generar ambientes de respeto, tolerancia y solidaridad entre las culturas, que lleven a la meta común de liberar a los pueblos oprimidos y excluidos. La alternativa es una filosofía intercultural, en y desde latinoamérica, que responda a las necesidades de nuestros tiempos y muestre un camino diferente al de la globalización neoliberal, en donde lo que se universaliza, debes ser la pluriversidad cultural.

Sin embargo cabe señalar algunas diferencias entre la filosofía intercultural y la filosofía de la liberación, observando que esta última no tiene como referente central el proyecto intercultural, de hecho Fornet-Betancourt desde su crítica Intercultural a la Filosofía Latinoamericana indica que aunque Dussel promueve abrir el diálogo intercultural y la reflexión filosófica que lo acompaña «olvida la afirmación de la interculturalidad hacia adentro que impone la diversidad cultural, lingüística, étnica y religiosa de lo que llamamos América Latina» (Fornet-Betancourt, 2004, 55). En tanto que Dussel al hablar del Otro y del pueblo americano cae en la nivelación y homogenización puesto que las culturas latinoamericanas son múltiples que necesitan de una autodeterminación.

También, la filosofía de la liberación se diferencia de la filosofía intercultural en uno de los principales pilares propuestos por Fornet-Betancourt, a saber:

La filosofía de la liberación es en gran parte un discurso monocultural, es decir, una filosofía que se hace eco sobre todo de la cara criolla, del subcontinente y que, incluso allí donde se radicaliza como filosofía de los pobres, privilegia un

tipo de racionalidad universalista de proveniencia europea. (Fornet-Betancourt, 2001, 278).

Lo que sugiere que la filosofía de la liberación no tiene una apertura clara frente al diálogo intercultural con el pensamiento indígena y afroamericano, intención que es ampliamente establecida en el esquema de Fornet-Betancourt.

A modo de conclusión

El camino de la Filosofía intercultural es una propuesta valiosa en la búsqueda de un quehacer filosófico latinoamericano, que parte de la superación monocultural desde la cual se ha hecho la filosofía latinoamericana, entablando un diálogo intercultural directo con la pluriversidad de culturas propias de nuestro continente, partiendo de una postura crítica que replantea los métodos y los marcos teóricos establecidos para filosofar en y desde latinoamérica.

La filosofía aquí expuesta, destaca la urgencia de desmontar la colonización eurocentrista del conocimiento, en concordancia con la propuesta de los estudios poscoloniales, que buscan reconocer las formas propias de conocimiento de las culturas latinoamericanas, para edificar un campo de estudio con parámetros propios que expresen el pensamiento y conocimiento genuino, vistos a la luz del intercambio de saberes y prácticas dadas en cada una de las contextualidades, de allí que la Filosofía intercultural abre la posibilidad de hacer filosofía desde las vivencias propias de nuestras culturas, cuya bandera es la pluriversalidad del saber y el conocer.

Por tanto la propuesta estructurada por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, mueve la tierra firme sobre la cual se ha trasegado, cuestionando aquellas convicciones académicas e intelectuales, para abrir las puertas por caminos que conducen a la superación de la cultura hegemónica. En efecto la filosofía intercultural, nos convoca a asumir el destino de nuestra sociedad actual, en donde la cultura neoliberal absorbe las diferencias en un discurso totalizador que desconoce y reduce la diversidad para establecer una cultura de consumo. En este sentido la filosofía intercultural en diálogo con la filosofía de la liberación, revive la premura de establecer una filosofía que libere a los sujetos y a las culturas oprimidas, para escuchar y dialogar con aquellas voces silenciadas e invisibilizadas, pero más vivas y más activas, que desde su cotidianidad tienen mucho por decir y enseñar. Desde allí la pluriversidad de vivencias y conocimientos, alimentan la esperanza de lograr una convivencia mediada por la solidaridad entre culturas, brindando la posibilidad de ser y estar en un mundo en el que respeto por la diversidad sea lo que nos identifique, reconociendo definitivamente la importancia de ser con el Otro/ con los Otros, una filosofía intercultural que se piense, se hable y viva, en y desde latinoamérica.

Referencias Bibliográficas

- Castro-Gómez, S (2007) *Descolonizar la Universidad. La hybris del pinto cero y el diálogo de saberes*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Comp.). *El Giro Decolonial*. Bogotá. Siglo del hombre.
- Castro-Gómez, S, Freya schiwy y Catherine Walsh (2002) En Santiago Castro-Gómez, Freya schiwy y Catherine Walsh. (Comp.) *Indisciplinar las Ciencias Sociales*. Quito, Abya-Yala.
- Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (2007), *El Giro Decolonial*. Bogotá. Siglo del hombre
- Dussel, E, (1996), *Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Colombia, Editorial Nueva América. Cuarta edición
- Dussel, E, (1998) *La Ética de la Liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Dussel, E, (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la exclusión*. Madrid. Trotta.
- Fornet-Betancourt, R (2001), *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao. Descleé De Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica Intercultural de la filosofía Latinoamericana*. Madrid.Trotta.
- Grosfoguel, R, (2007) *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-universalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire Hasta los zapatistas*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Comp.). *El Giro Decolonial*. Bogotá. Siglo del hombre.
- Lander, E, (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Maldonado, N, (2007) *Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Comp.). *El Giro Decolonial*. Bogotá. Siglo del hombre.
- Mignolo, W, (2007) *El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura un manifiesto*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Comp.). *El Giro Decolonial*. Bogotá. Siglo del hombre.
- Mignolo, W, (2002) *Historias locales/diseños globales*. Madrid. Akal.

- Mignolo W, (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona. Gedisa.
- Panikkar, R. (2002). *La Interpelación Cultural*. En Graciano González, Mauricio Beuchot, Gunther Dietz, Raúl Fornet-Betancourt, Joaquín García Roca, Raimo Panikkar. El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Quijano, A (1992) *Colonialidad modernidad/racionalidad*. En Heraclio Bonilla, los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá. Tercer Mundo.
- Quijano, A, (2007). *Colonialidad de poder y clasificación social*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Comp.). El Giro Decolonial. Bogotá. Siglo del hombre.
- Walsh, C, (2007) *Interculturalidad y Colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Comp.). El Giro Decolonial. Bogotá. Siglo del hombre.
- Walsh, C, (2008) *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. Bogotá. Tabula Rasa
- Walsh, C, (2006) *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (desde) el insurgir, re-existir y re-vivir*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C, (2002) *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo*. En Santiago Castro-Gómez, Freya schiwy y Catherine Walsh. (Comp.) Indisciplinar las Ciencias Sociales. Quito. Abya-Yala.

EL PENSAMIENTO PROPIO: LA AUTÉNTICA LIBERACIÓN

Adriana María Restrepo Bedoya *¹

América Latina es un territorio de contrastes, de multiculturalidad, de amplia biodiversidad, es en suma un escenario de la multiplicidad donde lo diverso y lo distinto se juntan cotidianamente con lo tradicional. Es común encontrar en América la defensa ferviente de las tradiciones ancestrales arraigadas en expresiones culturales que van desde las fiestas populares hasta el saber propio de la medicina natural que se ha transmitido de generación en generación. Sin embargo, siempre surge en esta reflexión el interrogante sobre lo auténtico o sobre lo verdaderamente auténtico, pues históricamente se sabe que los períodos de conquista y colonización llevaron consigo unos procesos de transformación cultural que hacen difícil señalar cuáles manifestaciones responden cabalmente al desarrollo que los pueblos originarios tenían al momento de la conquista y cuáles son el resultado de la mezcla y adaptación de culturas distintas que se juntaron para constituir nuevos pueblos, nuevas maneras de vivir, y que además se arraigaron de tal manera que hoy se respetan y se salvaguardan como propias. Por lo anterior, una de las principales tareas que debieran emprender los pueblos americanos es la de reconocerse como diversos, como multiculturales y desde esta claridad aprender a leerse, a entenderse auténticamente para vivir y poder mostrarse con autonomía. Esta tarea, que a decir verdad no es exclusiva de América, implica un interesante reto si se tiene en cuenta la cantidad de intercambios culturales que se han dado en la humanidad a través de los siglos y posteriores a la colonización ejercida por Europa en América; es claro que los procesos de transición hasta la consolidación de países independientes también generaron intercambios culturales que en algunos casos se dan por el interés de los dirigentes en copiar modelos extranjeros de gobierno o formas de Estado que en otras latitudes estaban funcionando; todos estos cambios a la larga afectan la manera de vivir y de relacionarse de la gente entre sí y con su entorno. Ya en la era posmoderna se afianza el modelo de globalización en el mundo y ello implica entre otros aspectos económicos y políticos la aculturación, que no es otra cosa que la llegada de unos referentes culturales de orden mundial, desplazando las respuestas regionales o sectoriales si se quiere por una especie de uniformidades globales; en definitiva, de una u otra forma todos los pueblos han recibido aportes y, así mismo, han aportado a otros en este proceso de universalización.

Caso especial es el tema de la filosofía, el pensamiento de cada grupo, de cada pueblo; en este caso debe reconocerse que si bien todos los seres humanos, en términos generales, están en capacidad de pensar, también es cierto que el filosofar, como una organización del pensamiento que conduce a respuestas y en ocasiones a más preguntas, fue una labor que comenzó en algunos pueblos y que desde allí se ha regado como aprendizaje universal a toda la humanidad. Al respecto de este origen de la filosofía, Enrique Dussel hace algunas

*Estudiante de Maestría de Filosofía Latinoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás

reflexiones para explicar su postura en contra de tal aseveración y para formular la propuesta de una ética de la liberación.

El propósito de este escrito, en ese sentido, atendiendo a la apuesta de Dussel en torno a las eticidades humanas y su vehemente postura contra el eurocentrismo, es tomar una posición que respetuosamente en algunos aspectos puede distanciarse de lo planteado por el filósofo argentino para finalizar afianzando la idea del pensamiento propio como un atributo auténtico de los seres libres. Para ello, se abordará una de las más importantes obras de Dussel, de donde se identificarán fundamentalmente tres aspectos: la propuesta de la ética de la liberación, la modernidad como un elemento que perturba la liberación restándole autonomía y, finalmente, la validez del pensamiento propio como una respuesta a la pérdida de identidad y de autenticidad. Cabe señalar que el pensamiento propio y la ética de la liberación se juntan en una verdad que al mismo tiempo es el fin que se proponen: la defensa de la vida como la máxima búsqueda de la humanidad. Otro aspecto a tener en cuenta es que Dussel parte de un desconocimiento del aporte Europeo e incluso griego a la construcción de filosofía y desarrollo:

No se debe confundir el contenido de eticidad cultural con la formalidad propiamente filosófica en cuanto al método que se originó en Grecia (aunque con reconocidos antecedentes en Egipto y con procesos paralelos en India o China). No deben identificarse, entonces, los contenidos de la cultura griega con la filosofía formalmente o en cuanto tal (Dussel, 1998: 19).

Sin embargo, es una postura del autor de la que es posible distanciarse para dejar brillar sus valiosos aportes a la construcción de una nueva filosofía. Ahora bien, siendo tan basta la obra de Dussel es menester centrarse en uno de sus más relevantes libros: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, la cual tiene dos tiempos determinantes:

Comencé a escribir esta obra en octubre de 1993, a los veinte años de haber sufrido en Argentina un atentado de bomba de la extrema derecha que destruyó parcialmente mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Estaba en ese momento escribiendo 'Para una ética de la liberación latinoamericana' (Dussel, 1998: 14).

Como se ve, el título del libro es algo diferente al que se ha tomado como referente de análisis, sin embargo qué tan distinta es la obra, es una situación aclarada por el autor en las siguientes líneas:

Esta nueva redacción es distinta no solo por escribirse veinte años después, sino, principalmente, porque en estos años ha cambiado la situación histórica, he madurado una nueva perspectiva y se ha desarrollado un transformado discurso de la ética en la filosofía contemporánea (Dussel, 1998: 14).

Además, el autor señala con precisión las modificaciones en el nombre de la obra:

En primer lugar, aquella obra se titulaba: ‘Para una ética...’ Esta, en cambio, es una ‘ética’ sin más. En segundo lugar, aquella se denominaba: ‘...de la Liberación latinoamericana’. Ahora, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario, más allá de la región latinoamericana, del heleno- y euro-centrismo propio de Europa o Estados Unidos actuales; desde el ‘centro’ y la ‘periferia’ hacia la ‘mundialidad’ (Dussel, 1998: 14-15).

Es claro que se trata de una reflexión sobre la ética de la liberación en el sistema mundo, más allá de países o continentes, lo cual resulta una novedad viniendo de un autor que ha defendido con tanta firmeza la autonomía de Latinoamérica, al punto de hablar en ocasiones de “negar” el conocimiento venido de otros pueblos o al menos de descalificarlo como generador del pensamiento moderno y por ello se esfuerza en muchos apartes de su obra en mostrar que muchas veces ha sido posible reconocer aportes en otras culturas distintas a la europea.

En una exposición no-eurocéntrica deberíamos aquí dar lugar para la descripción del mundo chino (que será siempre el polo extrema oriental del sistema interregional, y que extenderá su influencia a Tailandia e Indochina, hasta la llegada de los mongoles en 1211) (Dussel, 1998:41).

Igualmente, una de las posturas recurrentes en Dussel es la del señalamiento de la crisis del sistema global y la responsabilidad que imprime a ciertos países frente a ello, en una lectura que en ocasiones pudiera parecer contestataria, «ha concluido la Guerra Fría, ha desaparecido la geopolítica de la bipolaridad y, al mismo tiempo, se ha instaurado la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se ha producido igualmente la globalización de su economía, cultura y política exterior» (Dussel, 1998:15).

Al respecto, lo que se pretende es indagar en las argumentaciones del citado autor, no para descubrir culpables o hacer señalamientos, sino para desvelar en su obra las razones que animen la decisión valiente de avanzar hacia la construcción de un pensamiento propio que refleje la cotidianidad de los pueblos de América y les brinde las herramientas lógicas y argumentativas suficientemente auténticas como para responder a las crisis del desarrollo.

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un “sistema-mundo” que comenzó a gestarse hace 5000 años y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad (Dussel, 1998: 11).

La primera pregunta que surge para avanzar esta tarea tiene que ver con las razones para abordar el tema del pensamiento propio indagando en la obra de Dussel. Para ello vale decir que Enrique Dussel es uno de los filósofos contemporáneos de mayor impacto en América Latina, y su empeño por reflexionar y proponer la construcción de una nueva ética que conduzca a la liberación resulta uno de sus principales postulados. En sus primeros años, hablaba de la liberación de América Latina, pero con el paso de los años la reflexión se centró en la ubicación de dos mundos que cohabitan en un mismo sistema: el mundo del centro, donde están los poderes y dominadores, y el mundo de la periferia, donde se ubican

las víctimas de este sistema que excluye. La tensión entre estas dos realidades y la necesidad de liberar a las víctimas o a los excluidos, del dominio que causa su sufrimiento, es la nueva tarea de la ética de la liberación. Como se ve, se avanza de la postura geopolítica de Latinoamérica a la realidad geoeconómica de los excluidos.

No pretende la Ética de la Liberación ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la «normalidad» histórica vigente presente (Dussel, 1998: 15).

Este nuevo enfoque de la ética de la liberación sigue teniendo su fundamento en una revisión histórica del pensamiento, no solo de Europa, sino de la gran mayoría de civilizaciones antiguas; así, Dussel propone una revisión de los postulados de diversos pensadores en distintas etapas del desarrollo de la humanidad y en distintos puntos del planeta, vale decir no sólo en Europa, para delinear tal vez la idea de la autonomía de las comunidades humanas para darse su propio desarrollo en contravía con la dominación que imponen unas minorías movidas por intereses excluyentes.

Ahora bien, tanto de la revisión histórica del desarrollo del pensamiento en general, como el recorrido posterior por las diversas posturas que sobre la ética se han abordado a través de la historia, tienen una característica común, esta es: el desconocimiento de la raíz europea, más precisamente griega. ¿Cómo comprender este desapego casi fastidioso por el origen helénico del pensamiento, de la ética, y en muchos casos de la cultura? Vale la pena detenerse en ello. Sea lo primero escudriñar en las palabras del mismo Dussel las referencias al origen eurocentrista de la ética y del pensamiento moderno. En la primera parte del libro en estudio se lee como título de la Introducción: «Historia Mundial de las eticidades», para luego encontrar en las siguientes líneas una explicación:

Intentaremos solo ‘situar’ la problemática ética en un horizonte planetario, para sacarla de la tradicional interpretación meramente heleno- o euro-céntrica, para abrir la discusión más allá de la ética filosófica europeo-norteamericana actual. Toda la exposición es meramente indicativa –no exhaustiva ni siquiera suficiente–, para mostrar cómo se podría desplegar el cuestionamiento a panoramas más amplios de ‘mundialidad’ (Dussel, 1998: 19).

Es claro que Dussel plantea superar el origen helénico o eurocéntrico de la ética para dar valor al aporte dado por todos los pueblos a la construcción de una ética de la humanidad, como dice él, “más allá de Europa y Estados Unidos”; de ahí el concepto que defiende como resultado de su análisis, «las ‘eticidades’ de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo, que desde el siglo XV es, por primera vez, un ‘sistema mundial’» (Dussel, 1998: 20). Esta tesis que además de un soporte argumentativo se desarrolla en un escenario geográfico sin citar expresamente a Europa, tiene como característica principal la integración de culturas diversas, como elementos constitutivos de una eticidad humana, es decir de una ética de todos, sin excepción ni

exclusión de ningún motivo. A modo de interpretación podría decirse que se trata de una manera positiva de ver y vivir la globalización, entendida como el escenario de la humanidad.

A esta reflexión del origen de la eticidad más allá del eurocentrismo, le sigue el relato de los elementos geohistóricos que la sustentan, del cual vale la pena resaltar el espacio que se refiere a los aportes de las culturas amerindias, específicamente de los aztecas, y lo vale no por ser de mayor importancia o de más peso que las contribuciones de los demás pueblos, sino porque cada mención histórica a las sociedades originarias que habitaron América, alimenta el debate que en el trasfondo circunda este escrito: la idea de un pensamiento americano autónomo y auténtico que, al decir de Dussel, debería abandonar drásticamente el eurocentrismo o, por el contrario, la búsqueda del pensamiento propio latinoamericano construido desde el valor de los aportes recibidos en la gestación de las repúblicas y los estados que hoy componen el continente americano.

Este relato de la historia de las eticidades tiene un apartado sobre la expansión de España hacia las Américas, y en él se señalan las condiciones en que tal colonización se da y las condiciones que lo favorecieron. Para no ahondar en este punto, baste con señalar el desdén con que Dussel aborda el tema del dominio español:

¿Por qué no la China? La razón es muy simple, y deseamos exponerla desde el comienzo. A la China le fue imposible descubrir Amerindia (imposibilidad no tecnológica, es decir, de factibilidad empírica, sino histórica y geopolítica: no podía interesarle intentar ir por el Este hacia Europa, porque el «centro» del sistema interregional se encontraba en el Oeste, en el Asia central o en la India. Ir hacia una Europa completamente «periférica» no podía ser un objetivo del comercio externo chino (Dussel, 1998: 52).

No se trata, entonces, de que España haya llegado a América en afán expansionista o de ambición económica; más bien se trata de una circunstancia de conveniencia geográfica. Este punto que pudiera considerarse un tópico innecesario que distorsiona o vuelve confuso el presente escrito, tiene como verdadero valor el argumento de una colonización española casi emprendida por el azar, lo que implica que el papel de Europa en América bien pudo ser desarrollado por otra civilización de las que para la época tenía el mismo o mayor desarrollo que Europa. Ello habría significado, ni más ni menos, que nuestro devenir hacia el crecimiento y hacia la modernidad tendría otro paradigma, otros enfoques culturales, económicos y además mostraría que el asunto no está en la importancia de los aportes de quien dominó, sino en las manifestaciones culturales auténticas que se perdieron.

Sin embargo, debemos hacernos todavía una pregunta para refutar la «evidencia» antigua, pero que se ha reforzado desde Weber: ¿Era China inferior culturalmente a Europa en el siglo XV? Según los que han estudiado la cuestión, no era inferior ni tecnológica, ni política, ni comercialmente, y ni siquiera por su humanismo (Dussel, 1998: 52).

Como se ve, resulta difícil considerar determinante la influencia de Europa en la consolidación de las sociedades americanas, sin perder de vista que su aparición fue fortuita

y que el sentido mismo de la colonización estaba lejos de ser cultural o de amigable relación para el crecimiento mutuo.

A pesar de considerar acertada la anterior reflexión y compartir, en gracia de discusión, parte de lo dicho, es necesario advertir que la sola posibilidad de la revisión crítica sobre la historia de los pueblos americanos y la codificación y categorización de tal análisis, son el resultado de aprendizaje adquiridos por nuestra cultura, a partir de la multiculturalidad que sobrevino al mestizaje.

Ahora bien, sin perder de vista el tema en discusión, es decir, la necesidad del pensamiento propio de los pueblos americanos y habiendo hecho un recorrido sucinto por lo planteado por Dussel en torno a la eticidad, vale la pena referirse al tema de la modernidad, no por una mera necesidad temática, sino porque es ese el segundo aspecto que a decir de Dussel, sostiene el falso valor del aporte Europeo al desarrollo del mundo en general y especialmente americano.

Vale la pena antes de tal empeño retomar con claridad lo abordado. Se ha revisado en primer lugar el tema de la ética de la liberación en un escenario global, que al decir de Dussel, es el escenario válido para tal discusión. Luego se ha hecho un sencillo y rápido recorrido por el estudio histórico que propone el autor sobre el origen y la evolución de las eticidades, para llegar al análisis sobre la importancia del papel de Europa en el desarrollo de los pueblos americanos, desprendido del recorrido antes hecho. En este momento se pretende abordar el tema de la modernidad que, como se dijo, es considerado por Dussel como otro de los paradigmas que se han establecido como válidos para resaltar a Europa como centro del mundo. Se enfatiza que tal revisión se hace no como el abordaje de un tópico aislado, sino por estar estrechamente atado a la resignificación del papel de Europa en el escenario del sistema mundo.

Para abordar el fenómeno llamado modernidad es necesario revisar el pensamiento de algunos filósofos de la era que dieron sustento teórico a las decisiones políticas asumidas en ese periodo de tiempo. Esta tarea se inicia no sin antes hacer una clara salvedad: Al decir de Dussel, el concepto de modernidad es una categoría de la más pura raíz eurocentrista y lejos de ser un concepto resultante del filosofar auténtico de seres humanos autónomos, es una salida desesperada de la filosofía y el pensamiento europeo por garantizarse el centro en un mundo cada vez más lleno de víctimas (de periferia) y por ello mismo cada vez más necesitado de crear nuevas éticas. Seguramente si se observara la modernidad desde el desarrollo de las civilizaciones orientales como China o desde el estudio de las civilizaciones americanas, la perspectiva sería bastante distinta. De ahí que el autor plantea que la argumentación que defiende el origen eurocentrista de la modernidad está llena de inexactitudes: «Se confunde la formulación del nuevo paradigma teórico moderno (siglo XVII) con el origen de la Modernidad, sin dejar tiempo para la crisis del modelo medieval» (Dussel, 1998: 53). Dejando esto por sentado, para afianzar el asunto de la modernidad originada en Europa, se juntan dos hechos relevantes: el renacimiento y la revolución científica. Al respecto Dussel señala:

El colocar el Renacimiento y la revolución científica como siendo un mismo acontecimiento (uno desde el siglo XIV y el otro propiamente en el siglo XVII)

muestra la distorsión de la que estamos hablando. El Renacimiento es todavía un acontecimiento europeo de una cultura periférica del estadio III del sistema interregional. La revolución científica es el fruto de la formulación del paradigma moderno, que necesitó más de un siglo de Modernidad para su eclosión (Dussel, 1998: 53).

Pues bien, uno de los argumentos que se asumen como inamovibles es que la modernidad se da en Europa como resultado de las condiciones sociales, económicas y políticas del continente aunadas a unas características culturales que permitieron la transformación inicial del pensamiento o de la filosofía, para luego imponer una manera de ejercer la política con un impacto directo en lo social. Lo que se denomina la *racionalización de Occidente* se presenta como un fenómeno que por su naturaleza se universaliza y apoyado en la religión y en la burocracia, al decir de Weber, se arraiga en Europa (el centro) y desde allí abarca a todo el sistema mundo (incluida la periferia) favoreciendo la consolidación del capitalismo como la nueva aurora de la humanidad. Sin embargo, a esta historia orquestada para negar la autonomía del resto del mundo y atarla a Europa, le hacía falta pensar o más bien pensarse y ofrecer verdades con apariencias de “absolutas”, y ese papel lo cumple la filosofía,

por ello, desde los ‘recursos’ teóricos que se tenían (la filosofía escolástica musulmano-cristiana y renacentista humanista) la cuestión ético-filosófica central fue la siguiente: ¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, dominar y ‘gestionar’ las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas? (Dussel, 1998: 53).

Este filosofar se convierte en una forma de pensamiento que da sustento teórico a un sistema mayor, que lo determina y lo usa según el desarrollo de los sucesos. De ahí que pensadores como Max Weber señalan con una total certeza la relación ontológica entre modernidad y sociedad Europea, que es el aspecto que más rechaza Dussel.

Si alguien perteneciente a la civilización moderna europea se propone indagar alguna cuestión que concierne a la historia universal, es lógico e inevitable que trate de considerar el asunto de este modo: ¿qué serie de circunstancias ha determinado que sólo sea en Occidente donde hayan surgido ciertos sorprendentes hechos culturales (ésta es, por lo menos, la impresión que nos producen con frecuencia), los cuales parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal? (Weber, 1979: 5).

Si la anterior frase es observada e interpretada sin un análisis crítico podría caerse en la aceptación de una premisa sustentada en hechos históricos que parecen irrefutables; de hecho, Weber señala en las líneas siguientes del texto citado algunas razones que amparan su conclusión y manifiesta frases como: «es únicamente en los países occidentales donde existe ‘ciencia’ en aquella etapa de su desarrollo aceptada como ‘válida’» (Weber, 1979: 5).

Sin embargo, en América del Sur, por citar un ejemplo, para cuando Weber publicaba la ética protestante y el espíritu del capitalismo, estaban floreciendo las repúblicas, si bien es

cierto lo hacían con errores, con grandes desaciertos (asunto que no es menester analizar en este escrito), se mostraba un proceso de cambio, que respondía al devenir autónomo de sus desarrollos; y ello implica no que se estuviese intentado imitar a Europa, sino que se estaba viviendo unas contradicciones sociales, económicas y políticas propias que pudieron ser distintas de no haberse dado la colonización.

Cabe citar una frase de Rigoberta Menchú en una entrevista para una cadena de televisión europea, a propósito de una pregunta sobre la modernidad: «Los indígenas estamos dispuestos a combinar tradición con modernidad, pero no a cualquier precio» (Menchú, comunicación personal); esta postura valiente de la líder Maya Quiché guatemalteca no fue una opción para los habitantes originarios que padecieron la cruel dominación europea. Así mismo, sobre el tema de América del Sur es totalmente cierto afirmar que jamás se sabrá cuáles serían sus propios desarrollos, porque ese derecho le fue negado de manera irreparable.

De igual importancia resulta el concepto de humanismo que retoma Europa en la modernidad y que en el siglo XX tiene como gran representante a Martín Heidegger, alemán nacido en 1889 y que aún es considerado uno de sus más grandes pensadores. Hace Heidegger una crítica a la modernidad con una fuerte reflexión filosófica, incluso llega a afirmar que ésta se perdió, desde el punto de vista teleológico abandonando el verdadero sentido de lo humano.

Cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de τέκνη, esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la ‘filosofía’ (Heidegger, 2000: 2).

Asimismo, si se hace una revisión del Discurso Filosófico de la Modernidad de Habermas, pensador alemán nacido en 1929, se encuentran interesantes reflexiones sobre las posturas de sus antecesores,

Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella[.] Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del autocercioramiento de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, como el problema fundamental de su filosofía (Habermas, 1985: 28).

Esa profunda preocupación de Hegel sobre filosofía y modernidad lo llevan a formular el concepto de subjetividad que no es otra cosa que la relación del sujeto consigo mismo; sin embargo, aunque parece una formulación universal, señala como los hechos más relevantes para el surgimiento de la subjetividad en la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Más adelante, en el precitado texto, Habermas desarrolla el tema de la subjetividad, recurriendo a Descartes y a Kant:

La estructura de ésta [La Subjetividad] es aprehendida como tal en la filosofía, a saber: como subjetividad abstracta en el «cogito ergo sum» de Descartes, y en forma de autoconciencia absoluta en Kant. Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo — «especulativamente». Kant pone a la base de sus tres «Críticas» este planteamiento articulado en términos de filosofía de la reflexión. Instaaura la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido (Habermas, 1985: 31).

El documento de Habermas continua haciendo críticas al asunto de la modernidad partiendo siempre de una premisa que el autor señala en las palabras preliminares del libro: «La Modernidad: un proyecto inacabado fue el título de un discurso que pronuncié en 1980 al recibir el premio Adorno. Este tema controvertido y rico en facetas no me ha dejado desde entonces» (Habermas, 1985: 9). En realidad, el autor alemán es un pensador que le ha quitado un poco de peso al tema del eurocentrismo y modernidad, y ha llevado el debate a la modernidad como fenómeno histórico-filosófico, que parece ser más útil para la realidad del mundo.

Bien, pareciera por todo lo anterior que se han revisado dos de los más fuertes argumentos de Dussel para respaldar su poco respeto por el eurocentrismo y por la influencia de Grecia en el desarrollo del pensamiento y de la filosofía en el mundo, a saber: el origen y desarrollo de las etnicidades y el tema de la modernidad.

De cualquier modo, es oportuno pensar en el tema de fondo que presenta la obra de Dussel, que es objeto de revisión en el presente escrito, esta es, *La ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*, aceptar que se trata de una propuesta fuerte, incluso necesaria para afrontar la crisis que el sistema mundo enfrenta en todos los aspectos de la cotidianidad. No se trata de restar valor a los anteriores conceptos, sino más bien aceptar que Dussel, de alguna manera desvía el camino de una propuesta interesante que alimentaría a no dudarlo la construcción del pensamiento propio de América, por establecer una discusión en torno al papel histórico de Europa que si bien es válida desde la perspectiva misma de los efectos negativos del modelo económico político mundial, corre el riesgo de llegar a posturas que niegan incluso aportes que han resultado valiosos desde la perspectiva cultural e incluso económica.

Sea entonces el momento para preguntarse, desde la revisión hecha al libro de Dussel: ¿se trata de una ética de la liberación con una condición meramente política? ¿O se trata de ofrecerle a las sociedades americanas elementos constructores de pensamiento, que la lleven a asumir el reto de pensar desde y para sí, sin abandonar los aprendizajes históricos, pero con pleno despliegue de autonomía y autenticidad? El mismo Dussel, en las palabras preliminares de su obra y al referirse al objeto de la ética de la liberación señala que

no debe extrañar entonces que esta Ética, sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad

se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La Ética de la Liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando (Dussel, 1998:11).

Esta frase de Dussel, que como se dijo hace parte de sus primeras palabras en la obra, contienen un mensaje más cercano a lo que la realidad exige a los pueblos americanos, es decir, una ética y una filosofía de la vida, en contraposición a la filosofía de abandono y muerte que viene desprendiéndose del sistema mundial imperante. Entonces, es urgente reflexionar sobre la vida y en torno a ella sobre la comunidad que se erige acogiénola a por encima de todos los demás intereses que puedan suscitarse.

En esta primera, parte entraremos de lleno a la exposición de los fundamentos de la Ética de la Liberación. Se trata de una ética de la vida, desde su negación en la actualidad. La estrategia argumentativa será siempre ir analizando cada uno de los momentos necesarios pero no suficientes, hasta alcanzar un nivel tal de complejidad donde la suficiencia pareciera darse, pero, como observaremos en su lugar, la total suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y sus consecuencias últimas, institucionales e históricas, nunca puede alcanzarse plenamente, ya que comprende la totalidad de las acciones humanas en la entera historia mundial (Dussel, 1998: 89).

Es reconfortante leer a Dussel señalando con tanta claridad a la vida como el fin máximo de esta ética de la liberación, es más, podría decirse que es esperanzador desde una perspectiva de lo universal, pues se trataría incluso de trascender lo humano para alojarse en el respeto y cuidado de la vida en todas sus formas; esto sí sería una construcción que niegue y transforme el pensamiento imperante, desarrollando una manera propia o particular de concebir las eticidades, permitiendo por fin un discurso ético propio de América.

Si bien Dussel señala como «Un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad» (1998: 89), es necesario insistir que se trata de una ética de la vida que supera lo humano. Desde este punto de vista vale hacer a Dussel una crítica similar a la que él le hace al eurocentrismo, señalando que es un error aceptarlo como principio y eje del desarrollo del sistema. Pues bien, es también un error, que resta autenticidad, el señalar un discurso ético que se fundamenta en la vida humana, como si los entornos vitales que rodean, sostienen y soportan a las comunidades humanas no fueren también formas de vida y por ello mismo susceptibles de involucrarse en un discurso ético, para entonces sí hablar de unas eticidades universales que por encima de lo ideológico o lo político enmarquen todo el sistema mundo que se resume en una sola palabra: vida.

En este estado de la reflexión y de la revisión paralela al libro de Dussel, sucede una situación particular: vuelve el autor a estar inmerso en unas reflexiones científicas, esta vez sobre la función cerebral y el proceso de evolución humana en términos de la capacidad cerebral apoyándose en información científica de Humberto Maturana, el biólogo chileno

acerca el concepto de comunidad e incluso de sociedad al de la vida como proceso, como sistema que funciona en armonía y que se sostiene en esa misma armonía para adaptarse o transformarse frente a las realidades que enfrenta.

Si bien, este componente científico es de mayor importancia, haría de este escrito un documento con muchos aspectos de análisis y se correría el riesgo de perder fluidez. Por ello, antes que una revisión del tema de las funciones cerebrales o de un recorrido histórico por los autores que de mayor o menor manera han influido en la consolidación del discurso ético que se conoce, se resalta como de mayor importancia el tema de la comunidad en torno a la vida y sus implicaciones en el devenir del sistema imperante.

En primer lugar, es necesario no perder de vista que la meta principal es aportar a la construcción de un pensamiento propio que responda auténticamente a lo que los pueblos americanos viven; desde esa perspectiva se convierte en determinante el papel del hombre como el único sujeto parte de esa comunidad que se forma alrededor de la vida, que es capaz de preguntarse y por ello mismo de saber de manera permanente.

Entonces el ser humano del pueblo americano debe emprender la tarea de la formulación de una ética de la liberación, no para tomar venganza por la colonización, ni para desconocer un discurso que se ha formado a través de los años y que plantea el cuidado de la vida sin la fortaleza suficiente, sino para rescatar la esencia de la vida que es la armonía y desde ese concepto desarrollar la idea de la integración de la sociedad, sin recurrir a señalamientos que distinguen, diferencian y excluyen con el pretexto de tolerar o respetar diferencias, en realidad la vida es armonía y su sostenibilidad depende de cada sujeto que hace parte de ella y en esa perspectiva el género humano es uno más de tantos géneros que cohabitan en la realidad del mundo y que deben mantenerse con el objeto precisamente de preservarse y preservar la vida, como dijera nuestro insigne Nobel: «Sin embargo, frente a la opresión, el saqueo y el abandono, nuestra respuesta es la vida. Ni los diluvios ni las pestes, ni las hambrunas ni los cataclismos, ni siquiera las guerras eternas a través de los siglos y los siglos han conseguido reducir la ventaja tenaz de la vida sobre la muerte» (García Márquez, 1982: 16).

«Esta es una ética de la vida» (1998), es una frase que Dussel repite casi en cada sección de su *Ética*, para afirmar la idea de salvar la vida de los seres humanos desde su propia acción liberadora. Esta postura tan firme sobre el objeto de la ética de la liberación es también una declaración sobre el hacer de la humanidad, dicho de otro modo, si la humanidad se encamina en el proceso de adoptar como su principal fin la preservación de la vida debe entonces adoptar como una constante la integración con el otro, sea cual sea su postura en el espacio que sea y sin posibilidades de diferenciación.

Además, debe tenerse conciencia de que es necesario reconocer a cada «participante» como un sujeto ético distinto (no solo igual), como Otro que el sistema autorreferente; Otro que todo el resto, principio siempre posible de ‘disenso’ (u origen de nuevo discurso). (Dussel, 1998: 414).

Este un nuevo elemento que aporta Dussel, ya no al debate un poco estéril sobre eurocentrismo o sobre centro y periferia, sino al de la construcción de un pensamiento propio. Y ¿por qué se señala tal juicio? Porque este puede ser un elemento que identifique de manera contundente al pensamiento auténtico de América y que lo convierta no en un agente de diferenciación con el pensamiento europeo, sino como un elemento de identidad que permita encontrar razones para andar y vivir en colectivo más allá de las diferencias o de las situaciones que separan; todo esto si por “otro” se acepta no solo al otro humano que habita o cohabita en un espacio determinado, sino a todos los seres que hacen parte más que del sistema mundo del sistema vida.

Pues bien, si la tarea es un filosofar auténtico, es necesario empezar por preguntarse. La primera pregunta que anime nuestro filosofar no debiera ser el problema del ser o la dualidad esencia y sustancia; el primer cuestionamiento debe ser sobre la vida, qué implica vivir y su relación con conceptos como integración, interacción y solidaridad, y esta pregunta debe hacerse no a los eruditos ni a los expertos investigadores, esa pregunta debe hacerse a los estudiantes, sin importar su edad (aunque mayoritariamente serán niñas y niños) porque son ellos los llamados a construir una nueva cultura de América.

Pero, ¿por qué preguntar sobre la vida? Porque este es el pueblo de la diversidad no solo desde el punto de vista de las manifestaciones culturales que hoy son el resultado de la mezcla de tradiciones, sino también desde la biodiversidad, pues se trata como en el caso de Colombia y de los países que no tienen estaciones, de un territorio donde la vida fluye siempre, constantemente y esto implica que existe la posibilidad de nacer todos los días. Este es el primer raciocinio que debiera llevar a abandonar el concepto de la muerte, de la guerra o del conflicto en general como una fuente de construcción de orden y como legitimadores de poder.

Esta simplificación de la complejidad abarca la totalidad del mundo de la vida, de la relación con la naturaleza (nueva posición ecológica y tecnológica, no teleológica y desde una razón instrumental), ante la propia subjetividad (nueva auto comprensión de la subjetividad consciente), ante la comunidad (la individualidad como nueva relación intersubjetiva y política, y, como síntesis, nueva actitud económica (la posición practico-productiva del capital) (Dussel, 1998: 59).

Preguntarse sobre la vida para encontrar en la vida las respuestas. En esta época, cuando Occidente aborda los problemas que su sistema ha causado con una perspectiva de políticas y presupuestos; es así como gracias a la consolidación del modelo se han visto abandonados y excluidos grandes cantidades de seres humanos y se han afirmado toda clase de selecciones, clasificaciones y discriminaciones, bien sea por circunstancias de género, de etnia, de condición social, también de opciones de vida que atañen a aspectos de absoluta privacidad como la opción sexual, o la postura política e incluso la creencia religiosa. Se asiste hoy a la más cruel manera de interacción con el otro, las opiniones pueden ser en cualquier momento una sentencia de muerte si están en contradicción con el pensar o creer de otros y esto es ni más ni menos la medida de la modernidad y de la aldea global.

La individualización y la ruptura de los nexos culturales ha llevado a la gente a buscar en otros espacios el pretexto para juntarse e identificarse y esa aceptación, cuando se logra, se defiende de una manera salvaje y se cuida, como si se tratara de la más básica forma de sociedad, haciendo uso de la violencia como elemento validado para dirimir diferencias, conflictos y desacuerdos.

Es precisamente en este escenario donde surge la luz del pensamiento propio, especialmente en América, en donde la vida florece pese a que los seres humanos intentan impedirselo. Pero esta reflexión está más allá de una mirada romántica sobre los pueblos americanos, tiene su explicación histórica y lógica que sea precisamente en América donde el pensamiento propio se despliega. Si se revisan los argumentos dados por Dussel sobre la necesidad de una ética liberadora es claro que el primer acto auténticamente liberador que viven los americanos es aceptarse tal y como son: es decir pluriculturales, y aceptar, además, que su condición general, sea desde lo económico como lo social, mejora en la medida que vuelven a esa realidad. Es necesario aceptarse para pensarse, entenderse y desplegarse en todas las potencialidades a partir de pensar auténticamente: «Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación» (Dusell, 1998: 11).

El sistema que ofrece bienes y servicios para todos, que propicia desarrollos tecnológicos que facilitan la vida de toda la gente, que financia investigaciones para lograr adelantos significativos en el tema de atención a enfermedades o a la mejoría de las condiciones de vida para desterrar definitivamente afecciones, virus y epidemias que otrora eran causales indiscutibles de muerte, o que ofrece proceso de formación que incluyen investigaciones serias sobre temas de interés universal, incluso, el sistema que propicia necesidades que a la postre generan consumo, compra, adquisición; ese mismo sistema estaba tan ocupado por crecer en todas las direcciones para beneficiar a unos pocos que no reparo en la cantidad cada vez mayor de víctimas que estaba creando debido a su voracidad y a su principal premisa de sustentación: los servicios y los bienes están al servicio de todos, de todos los que pueden pagarlos, de todos los que pueden llegar a ellos. Y esta realidad creada por la crisis es precisamente la principal negación de la vida.

Ahora bien, en este ensayo se han señalado algunos aspectos de la obra de Dussel, que compartiéndolos o no, resultan de gran valor para la construcción de pensamiento auténtico; no se han plasmado indiscriminadamente aspectos múltiples del pensamiento de Dussel elegidos al azar, por el contrario se ha seguido una ruta que nos lleva a concluir con el tema de cómo avanzar hacia la consolidación de un pensamiento propio, como una tarea urgente de los pueblos americanos de encontrar un escenario social, colectivo y auténtico que permita sembrar ese emprendimiento de formular una ética desde y para las víctimas y específicamente, reflexionando desde Colombia, asumida como una nación que hace parte de la periferia del sistema, pero que puede ser una sociedad que se libere al punto de darse su propia lectura y lo más complejo, asumir el reto de trazarse su propio rumbo, como decía José Ingenieros: «el portador de un ideal va por caminos rectos, sin reparar que sean ásperos y abruptos» (Ingenieros, 1913: 186).

Esto nos lleva a resaltar algunos comentarios que hace el autor frente a la gestión educativa adelantada por Paulo Freire, de quien dice, es la muestra de una ética liberadora, pues a partir de aceptar la condición de víctima de su pueblo asumió el compromiso de responder a esa realidad de otra manera; es decir, abandonó las decisiones y las acciones propias de la cotidianidad del sistema impuesto y formuló una manera de acercarse a la gente desde la educación pensando en la realidad de la gente, para dar respuesta a lo que la cotidianidad plantea, teniendo como fin la preservación de la vida.

De pronto, la consensualidad de la razón discursiva, que no podía «aplicar» su norma básica porque los participantes afectados siempre empírica e inevitablemente están en asimetría, puede en cambio ahora «aplicarse» gracias a la intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria entre ellas mismas. Ahora surgen problemas nuevos, inesperados, ya tratados por Piaget o Kohlberg, pero bajo nueva luz desde la reinterpretación de P. Freire (Dussel, 1998: 13).

Finalmente, es oportuno señalar algunos aspectos a manera de conclusiones: En primer lugar es determinante reconocer la necesidad de abordar el compromiso de un pensamiento propio, que sea producto de un filosofar auténtico y que no rechace la influencia del pensamiento helénico ni del eurocentrismo; sino que haga de ella una fortaleza para acercarse a la realidad que el sistema plantea con una mirada crítica que revise la historia sus recorridos y sus aprendizaje con la perspectiva de aprehender del pasado y apropiarse en el presente nuevas rutas y nuevos procedimientos para asegurar en el futuro posibilidades de mejoramiento.

Ahora bien, para que el compromiso se transforme en acciones concretas hacia el fin propuesto, es necesario lograr la participación de la comunidad en todos los escenarios de la vida diaria, no deben los pueblos americanos perpetuar las exclusiones que se han heredado con etnias o grupos poblacionales determinados, la reflexión que propone Dussel, implica un repensarse de cada individuo y de todos. Esta tarea debe ser asumida con prontitud y con profundo compromiso social, de tal manera que se logre consolidar en la realidad y no se vuelva un discurso intangible, demasiado teórico que no se relacione con las necesidades cotidianas de hombres y mujeres.

Así, es necesario revisar la historia, recrearla desde la perspectiva de las tradiciones y costumbres, incluso aceptando el impacto de la influencia Europea, pero resaltando y valorando lo auténtico. No debe perderse de vista que los pueblos americanos estaban generando su propio desarrollo y habían logrado formas organizativas de gran solidez que pueden ser origen de unas nuevas formas de crear comunidad y fortalecer la autonomía.

Esta reflexión se propone en virtud de la distancia que se toma de la postura descalificadora que en ocasiones pueden tener el discurso que reivindica lo tradicional; este en muchas ocasiones se convierte en más rigurosamente excluyente que los pueblos y cultura a las que critica, para generar al final solo resentimientos y odios que no conducen a la liberación sino que fortalecen una de las peores formas de esclavitud como es la dependencia del pasado y del dolor. El pensamiento propio latinoamericano debe rescatar esos apartes de

Dussel, en los que reivindica el respeto a la vida como un fin de la sociedad humana y debe ampliarlos hacia la comprensión de la vida incluso más allá de lo humano, incluyendo los entornos y ambientes de la naturaleza sin los cuales la vida no sería viable.

Como última conclusión se plantea reflexionar de manera sucinta sobre la educación como el escenario apropiado para abordar los temas de liberación y transformación pero siempre y cuando sea el primer proceso y el primer sistema en transformarse, de lo contrario se estaría (como se ha hecho hasta ahora) legitimando la comunicación del sistema impuesto por encima de la realidad que viven nuestros pueblos.

En realidad, cada paso que se da al interior de la obra de Dussel es un reconocimiento a la necesidad de modificar la forma de educar y de educarnos, con la mirada puesta en la transformación de la organización y vivencia de nuestras comunidades, desde una perspectiva de la cotidianidad y hacia la formulación de las transformaciones necesarias para recuperar la armonía, que es una condición básica para el florecimiento de la vida. Al respecto de la educación como sistema, se da el llamado a restablecer el papel del ser humano como un elemento más del sistema de la vida, pero para ello debe tratarse de un sistema educativo que se aleje de estándares y de valores cuantitativos y se aloje en la realidad de las personas. Como dice Humberto Maturana,

así, si ustedes están creando un sistema educacional y les piden resultados prácticos, ustedes saben inmediatamente que lo que les están pidiendo es una cifra, cuántos niños pasan de curso y que no les están pidiendo que observen lo que le pasa al niño durante la educación, de modo que podamos esperar de él que llegue a ser un ciudadano que se respete a sí mismo y que respete a los demás (Maturana, 1992: 261).

No se pretende construir un discurso pedagógico, más bien aportar las primeras frases para un discurso integral y auténtico que se afianza en la realidad y se fortalezca en la educación.

En ese orden de ideas, debe señalarse que Dussel es el mejor motivador para las transformaciones propuestas y su obra brinda el sustento histórico y conceptual para tal fin; sin embargo, ello no implica la militancia o aceptación integral de todos sus postulados, sino al decir precisamente de la tradición griega que muchas veces el autor deshecha, hacer una lectura crítica de Dussel para quedarse con las semillas de buenos emprendimientos que a la postre generen los cambios y las transformaciones que América y el mundo requieren. Pero claro, es necesario reconocer que la meta del pensamiento propio es bastante ambiciosa y seguramente su implementación requerirá un camino arduo de autocríticas y transformaciones, en medio del cual se presentarán dificultades y fracasos que solo deben hacer parte del inventario histórico pero bajo ningún aspecto pueden ser generadores de abandono o desaliento. Al respecto es un buen ejemplo Paulo Freire, quien habiendo convocado a un grupo de jóvenes para un conversatorio tuvo que padecer el desprecio de estos por su discurso y el abandono total del auditorio dejándolo solo sin poder terminar su disertación, su reflexión frente a tal hecho fue:

éste ha sido mi segundo gran fracaso monumental; el primero, muy similar, me sucedió en alguna (no recuerdo cuál) universidad de Estados Unidos no hace mucho. Pero aunque esto sea muy duro, estoy contento, porque he sido coherente. He logrado ser coherente con lo que digo y con lo que pienso. He vencido mi propio mito... y estoy contento por ello (Freire, 1996: 21).

Este trabajo no ha pretendido ser una confrontación con el autor escogido, ni tampoco una apología ciega de su discurso; al contrario, respetuosamente se han señalado algunos aspectos de su pensamiento que no se comparten. Sin embargo la idea es aportar al debate sobre la construcción de pensamiento propio y señalar algunas luces que lejos de pretender iluminar el camino de tal labor, espera ser un chispazo que anime tal decisión sin perder el horizonte, con una mirada esperanzadora como dice Galeano «Al principio, el saqueo y el otrocidio fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos. Ahora se cumplen en nombre del dios del Progreso. Sin embargo, en esa identidad prohibida y despreciada fulguran todavía algunas claves de otra América posible» (Galeano, 1992: 34). Pensar autónomamente y con apego a cada aspecto relevante de la realidad sin olvidar las tradiciones pero con mente abierta ante las nuevas condiciones, es la tarea que debe emprenderse y para ello leer y releer a uno y otro autor es una obligación ineludible sin perder el horizonte de mirar hacia adelante como lo expresa.

Referencias Bibliográficas

- Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, España: Trotta.
- Freire, Paulo. (1996). *Pedagogía de la Esperanza. Un encuentro con la pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Galeano, Eduardo. (1971). *Las venas abiertas de América latina*. México: Siglo XXI.
- García, Márquez Gabriel. (2014). *Yo no vengo a decir un discurso*. Mondadori.
- Ingenieros, José. (1981). *El hombre mediocre*. México: Mexicanos Unidos.
- Habermas, Jürgen. (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, España: Taurus-santillana.
- Heidegger, Martín. (2000). *Carta sobre el humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte trads.). Madrid, España: Alianza.
- Maturana, Rocemín, Humberto. (1992). *El sentido de lo humano* (4 ed.). *Ediciones Pedagógicas Chilenas*.
- Menchú Tum, Rigoberta. (1992, diciembre). Discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz. Discurso presentado en el Ayuntamiento de Oslo, Noruega. Disponible en: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1992/tum-lecture-sp.html
- Weber, Max (1966): *El sabio y la política*. Buenos Aires, Argentina: Eudecor, tres Américas.
- Weber, Max. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, España: Península.

EVIDENCIAS DE INTERPRETACIÓN ANALÓGICA EN LA NOCIÓN DE VÍCTIMA

Jaime Alberto Rojas Rodríguez^{**}
jaimealbertonet@yahoo.es

Es la comprensión, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización. Propiamente el acto de interpretar es el de contextualizar, o por lo menos es una parte y aspecto muy importante de ese acto, pues la comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextualización (Mauricio Beuchot)

La analogía es proporción o razón de proporcionalidad; y como tal se refiere a cosas (nombres, términos). La proporcionalidad que sugiere la analogía, apunta a una manera de hablar: a un modo llamado: hablar analógico. Esto es, a una forma de hablar proporcional, pues hay otras, no proporcionales, de extremo como las del hablar unívoco; es decir, cuando un término o nombre se predica en sentido totalmente semejante o idéntico. Y del hablar equívoco, cuando el término o nombre se predica en sentido completamente distinto. Pero los términos o nombres pueden ir más allá de la palabra y del enunciado; esto es, que se convierten en frases y estas en textos y los textos en objetos de un ejercicio: el de la interpretación, el de la hermenéutica, en la cual subyacen tanto la univocidad como la equivocidad, en su forma tradicional extrema.

Una propuesta alternativa que coloca la interpretación en un punto medio, proporcional, entre la univocidad y la equivocidad, se ha abierto camino desde Latinoamérica en los últimos años. Ella es la hermenéutica analógica, un instrumento cognoscitivo para abordar un problema, así como la historia del mismo. Es un instrumento interpretativo, una hermenéutica conceptual para la interpretación de textos y contextos de cualquier tipo. Como analógica esta hermenéutica busca superar la equivocidad y la univocidad de la interpretación que se da en otras hermenéuticas. Posee unas características estructurales y funcionales que se interconectan y dependen, de manera estrecha, la una de la otra y por ello, permite ir tras sus vestigios, tras sus huellas, con el propósito de evidenciar la coherencia del pensar, del actuar y del producir interpretativo analógico.

En este orden de ideas, este trabajo busca interpretar desde la analogía, la noción de víctima, en: el sacrificio; como objeto de estudio de una ciencia; y como sujeto de derecho, dado que en los tres casos, la noción de víctima, como dice García (2007) de lo análogo, es “en parte semejante y en parte disemejante en cada caso, o sea, con significaciones que son simplemente semejantes pero no iguales y por ello entrañan también disemejanzas o diferencias” (p. 196). La víctima sacrificial, no tiene la misma significación que la víctima como objeto de estudio de una ciencia, como tampoco la misma que la noción en los

^{**} Tecnólogo en Periodismo y Comunicador Social – Periodista de la Fundación Universitaria Los Libertadores; Especialista en Opinión Pública y Mercadeo Político de la Pontificia Universidad Javeriana; Especialista en Ética de la Corporación Universitaria Minuto de Dios; candidato a Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: jaimealbertonet@yahoo.es

sujetos reconocidos como tales, por el derecho. Por ello, la propuesta de este ejercicio intenta dilucidar, desde la interpretación analógica la pregunta: ¿cuál es la evidencia de la noción de víctima en el sacrificio, en el objeto de estudio de una ciencia y en el sujeto reconocido como tal por el derecho?

Este trabajo tiene que ver con la interpretación desde la analogía, esto es, identificando lo unívoco, lo equivoco, para quedar con lo análogo para cada caso. Para realizar este recorrido, se tomará, a partir de una interpretación textual, el tratado del filósofo mexicano Mauricio Beuchot sobre hermenéutica analógica. Por ello, en la primera parte, se abordan los conceptos para la comprensión de la Hermenéutica Analógica: hermenéutica, analogía, hermenéutica analógica y noción de víctima; en la segunda parte, se presentará: la noción de víctima y los casos propiamente dichos de dicha noción: en el sacrificio, como objeto de estudio de una ciencia y como sujeto reconocido de derecho. La tercera y última parte, la conclusión. Con esta construcción, se espera encontrar también, vigencias y evidencias de la filosofía latinoamericana hoy.

Hermenéutica

Es Platón en sus diálogos *Ión* y *Epinomis*, dice Beuchot (2003), quien habla del hermeneuta como aquel que interpreta –es traductor- de los poemas homéricos, depositarios de la religión y la cultura helénica. El idealismo de Platón coloca al hermeneuta en una situación de univocismo que le permite hasta burlarse de éste –que interpreta tales textos de manera figurada y alegórica-, pues Platón parece tener gusto por la literalidad y desconfianza por los poetas –sobre todo por los trágicos-, que hacen parte del estado enfermo, de quienes dice hacen obras imitativas: “da la impresión de que todas las obras de esa índole son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son” (Platón, 1988, p. 457).

Pero es Aristóteles quien le da a la hermenéutica un origen y sobre todo una connotación teórica de expresión, como lo señala Arroyave (2014): “Las cosas necesitan de las palabras para que estas vehiculen lo que ellas son y para que en ello se desvele el ser de estas” (p.26); y las palabras, desde el propio seno de la lógica, como lo afirma Beuchot (2003), encuentran el hacer comprender de lo que se trata, a partir del proceso de argumentación.

En la época alejandrina la hermenéutica equivocista “sobreabundó”, pues interpretó la herencia religiosa y cultural de la Hélade; fue un periodo representado por el multiculturalismo, en donde no solo los filósofos griegos hacían filosofía sino aquellos venidos de Siria, Egipto, Israel y de otros lugares que no tenían el referente cultural legado por Homero y sus dioses, pues lo interpretaban mediante una mezcla de religiones, lo cual provocó “un equivocismo y un relativismo muy fuerte”, sostiene Beuchot (2003).

En la patrística y Edad Media, “esto [equivocismo y relativismo] fue el juego del sentido literal y el alegórico, este último privilegiado por los monjes, y el primero por los escolásticos. Los místicos eran alegoristas, y los profesores, literalistas” (Beuchot, 2003, p.25). Sobre las dos posiciones hubo intentos de mediación, sostiene Beuchot, como los de San Agustín y Santo Tomás. En la escolástica, plantaron la argumentación como

herramienta de la lógica magna o lógica material -no la dejaron únicamente en la lógica formal-, pues para los escolásticos no solo se debía argumentar bien; también se debía interpretar bien.

Inclusive en los inicios del cristianismo en plena época patrística, también se presentó tal mediación, a partir de dos escuelas: la de Antioquia, que promovía una interpretación literal de la Escritura; y la de Alejandría que se orientaba por una interpretación alegórica. Las dos tendencias produjeron herejías y problemas tales como la heterodoxia, que es tan lamentable la emanada del equivocismo, como la que nace desde el univocismo de la escuela de Antioquia. Para lograr el equilibrio de estas dos tendencias, sostiene Beuchot (2003) tuvo que llegar San Agustín con su lema “*Numerus, pondus et mensura*”, el cual tomó de los libros sapienciales.

Como se observa hasta aquí, desde su esencia, la hermenéutica goza de una doble naturaleza: como ciencia y como arte. Como ciencia, tiene ciertos principios; y como arte o técnica, reglas, que sirven para tomar posición, como lo señala Arroyave (2014): “frente a la verdad, frente al problema del ser y al tipo de comprensión que de él podemos tener” (p. 15). Sin embargo, como lo señala el mismo Arroyave la hermenéutica se asocia con tres principios, además de su doble naturaleza. Los principios de expresar, explicar y traducir.

La hermenéutica es una disciplina primordialmente teórica, pues de la teoría, que es su fin, obtiene la practicidad, lo cual no significa una contradicción, sino por el contrario, un encuentro del carácter dual de los aspectos internos de la hermenéutica: como hermenéutica *pura* y como hermenéutica *aplicada*, según lo afirma Beuchot (2003). Sostiene además el filósofo mexicano, que esta metodología no es fija ni cerrada y que se puede enriquecer poco a poco mediante el “rejuego de la praxis y la teoría, de la aprioridad y la posterioridad, del análisis y de la síntesis, de la inducción y de la deducción” (Beuchot, 2003, p.35), reunidas estas últimas en la abducción, como lo hacía Peirce; esto es, en la “hipótesis interpretativa” que, para que sea aceptada, tiene que argumentarse.

La abducción funciona de manera especial en la interpretación: se emiten hipótesis interpretativas frente al texto. Peirce veía el acto de interpretación como abductivo (o hipotético-deductivo, o de conjetura-refutación, o de ensayo-error, como dirá después Popper). El intérprete se enfrenta a un representamen, signo o texto para interpretarlo, elabora (por abducción) una interpretación por la que resulta un interpretante (o interpretamen) en la mente de ese intérprete según la cual se da la intención o sentido del signo o texto, que conduce a la extensión o referencia u objeto designado por ese signo (o el mundo designado por el texto) (Beuchot, 2003, p.35).

El interpretante, que es un signo de segunda instancia y que puede originar otros signos infinitos, y que solo puede ser parado de esa infinita dinámica por el contexto, puede ser de tres formas: inmediato, como posibilidad de la comprensión inmediata del signo; dinámico, que es lo que se interpreta; y final, resultado del acto interpretativo. El interpretante puede ser “un concepto, un acto o un hábito”; mientras que el objeto, puede ser inmediato, que es la cosa representada; y dinámico, que es la cosa misma.

Analogía

Digamos que “analogía” proviene de dos palabras griegas: *ana* que quiere decir, en una de sus acepciones, “reiteración” y “comparación”, y *logía* (de *logos*) razón, que los latinos tradujeron como comparación o proporción y que en el castellano actual, tiene un sentido de *semejanza*; esto es, que las cosas semejantes tienen algo de igual o algo de idéntico, pero también algo de diferente. Por ello, las cosas análogas tienen coincidencias y discrepancias. Cuando se habla de igualdad en la analogía, se habla de cantidad; cuando se habla de identidad en la analogía, se habla de sustancia; y cuando se habla de semejanza en la analogía, se habla de cualidad; pero es esta la verdadera analogía, la de semejanza, puesto que no llega a la igualdad; y por no alcanzarla, quiere decir que tiene diferencias y “desemejanzas”.

Por semejanza entendemos las distintas significaciones de un nombre común, esto es, la predicación que damos a determinado nombre. Como dice García (2007), tal predicación puede darse de tres maneras: (i) tomando el nombre con la misma significación siempre, significaciones iguales; (ii) tomando el nombre con significados diferentes, desemejantes; (iii) y tomando el nombre con una significación intermedia, en parte igual, en parte diferente. A la primera predicación la llamaremos unívoca, a la segunda equívoca y a la tercera, analógica, pues comparte lo igual, con lo desigual.

La analogía no puede participar por igual de la equivocidad y de la univocidad, porque: a) o lo hace totalmente, y entonces la significación del nombre análogo es totalmente la misma y totalmente diversa; lo cual es absurdo, porque la univocidad y la equivocidad son contrarias y se oponen irreductiblemente entre sí, por lo que no es posible que un nombre sea a la vez y completamente unívoco y equívoco; b) o lo hace parcialmente y entonces la significación del nombre análogo es parcialmente la misma y parcialmente, y en la misma medida, diversa; lo cual no aclara nada ni da lugar a una unidad inteligible pues se trata de dos elementos disociados sin nada que permita unirlos (García, 2007; p. 198)

La lucha de la analogía, sostiene Beuchot, es evitar que se vaya a lo equívoco. Se debe buscar que se alcance lo más que se pueda lo unívoco, pues la equivocidad es una “turbulencia incontenible” y por ello se debe “sujetar el sentido” y “tensionarlo lo más posible a lo unívoco que él por sí solo se encarga de tirar hacia lo equívoco” (Beuchot, 2003, p.60). De lo contrario, continúa el autor, el conocimiento se “desbocaría” y no se respetaría la finitud del hombre, manifiesto sobre todo en las ciencias humanas, que es donde tiene su terreno propio la hermenéutica. “En cierta manera, es reconocer que la realidad misma tiende a la equivocidad y que solo se doma por el conocimiento analógico” (Beuchot, 2003, p.60). En este esfuerzo, surgen algunos tipos de analogía como: en primer lugar, la de “desigualdad”, que es casi univocidad; “realmente es plena univocidad en algún sentido, o sea, en el sentido lógico; pero no es equivocidad en ningún sentido real, pues en este aspecto es analogía propiamente hablando”, sostiene García (2007; p. 206). Y en segundo lugar la de “proporción” que puede ser de dos modos: propia, “cuando la significación “por el nombre análogo se realice de una manera propia en todas las parejas de términos que se consideren” (García, 2007, p. 201), E impropia” o “trópica”,

“cuando la relación significada por el nombre análogo se realice de manera propia en una de las parejas de los términos considerados, mientras que en la otra o en las otras no se realice propiamente” (García, 2007, p. 201) . A esta analogía se le conoce tradicionalmente como metáfora, la cual está muy cerca de la equivocidad: es proporción impropia.

En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad, pero es también semejanza, tiene su porción de igualdad, y por eso puede dar conocimiento y provoca sinapsis entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien la capta. Se interpreta con todo el hombre (Beuchot, 2003, p.60-61).

Otro tipo de analogía es la de atribución mediante la cual el sentido de un término se aplica a un analogado principal y de manera menos propia a un analogado secundario; “el significado del término se atribuye según jerarquía”, sostiene Beuchot. Por su parte, la analogía de proporcionalidad propia, intenta acopiar con mayor igualdad la diversidad de contenidos y sentidos de un término, sin analogado principal ni secundarios. Aquí no hay total igualdad, pero sí igualdad proporcional. “A cada uno se le respeta su porción de sentido, que es preponderantemente diversa, diferente” (Beuchot, 2003, p. 61).

No hay un significado único para lo analógico sino varios que le pertenecerán no de una manera indiscriminada, pero sí válidamente. Por ello, son posibles las múltiples interpretaciones válidas de un texto pero con niveles de validez; el intérprete será quien determine esa validez según su capacidad para recoger la intención del autor, sostiene Beuchot (2003). Este es un criterio de verdad que abarca el coherentista, el correspondentista y el pragmático, siendo este último el que sintetiza a los demás, pues la captación de la intención del autor, es algo realmente pragmático en lo cual sirve mucho el diálogo y el consenso que nos permite llegar a la “verdad como correspondencia” y da sentido a la “verdad como coherencia” al interior del texto y en su relación con otros.

Hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica es un instrumento cognoscitivo para abordar un problema, así como la historia del mismo. Es un instrumento interpretativo, una hermenéutica conceptual para la interpretación de textos de cualquier tipo: llámense orales, escritos, actuados, etc. Como analógica esta hermenéutica busca superar la equivocidad, tan marcada en la postmodernidad y la univocidad, tan restrictiva de la interpretación, que se da en otras hermenéuticas. Posee unas características estructurales y funcionales que se interconectan y dependen, de manera estrecha, una de la otra.

La hermenéutica analógica, dice Beuchot (2005), tiene una estructura mediadora entre la univocidad, la identidad, y la equivocidad, la diferencia. No es rígida como la primera, ni tampoco extralimitada como la segunda (a la diferencia), pero es más cercana a esta. Al integrar la analogía a la hermenéutica se consigue una hermenéutica más amplia y estricta, puesto que ésta no se queda en el univocismo y ni siquiera acepta la polisemia; igual, tampoco llega al equivocismo que se “hunde en la polisemia”. La hermenéutica analógica asume los diferentes tipos de analogía que se señalan desde la tradición, pero no explota hacia el infinito la interpretación. Si bien no se queda en una sola, tampoco considera como

válidas todas las interpretaciones puesto que ella guarda equilibrio entre la interpretación literal y alegórica: acepta lo alegórico que puedan tener los textos, pero no pierde el sentido literal de los mismos. Además, esta hermenéutica por utilizar la analogía, tiene oscilación entre la metonimia y la metáfora, ayuda a captar el sentido sin olvidar la referencia, aunque en el sentido hay una tendencia a la equivocidad, pues el sentido es subjetivo.

En la hermenéutica analógica tanto lo sintagmático como lo paradigmático, son su resultado. Si bien es más sesgada a lo paradigmático, no es irreconciliable con lo sintagmático, por el contrario, deja ver el punto en el que estos se cruzan. Y por tener como elemento fundamental la distinción, la hermenéutica analógica requiere del diálogo, pues es el “diálogo el que obliga a distinguir, y la distinción hace encontrar con sutileza el medio entre dos extremos que se presentan como cuernos de un dilema” (Beuchot, 2005, 37). La hermenéutica analógica, pues, crea un efecto de dominio y equilibrio entre el monólogo y el diálogo, ayuda a superar la dicotomía entre lo descriptivo y lo valorativo, conceptos de suma importancia para la ética y para la política, pero también, la hermenéutica analógica, apoya la superación de la dicotomía entre lo científico (el decir) y lo místico (el mostrar). La hermenéutica analógica es la zona gris de este ejercicio interpretativo.

La hermenéutica analógica, decíamos antes, oscila entre la identidad y la diferencia, pero se inclina más a esta última, a la diferencia y por tal motivo, como también se dijo antes, se sesga más hacia la equivocidad, que hacia la univocidad.

La hermenéutica analógica: es más amplia que puramente univocista y más estricta que puramente equivocista; tendrá los distintos modos de la analogía; abre el ámbito de las interpretaciones sin que estas se vayan al infinito; nos permite guardar el equilibrio entre la interpretación literal y la alegórica; permite oscilar como un gradiente entre la interpretación metonímica y la metafórica; ayuda a captar el sentido sin renunciar a la referencia; ayuda a tener una interpretación a la vez sintagmática y paradigmática; tiene como instrumento principal la distinción y por ello requiere el diálogo; permitirá combinar y equilibrar proporcionalmente lo nomológico y lo dialógico; ayudará a superar la dicotomía entre descripción y valoración; ayuda a superar la dicotomía de Wittgenstein entre el mostrar y el decir (Beuchot & Marquínez, *Hermenéutica analógica y Filosofía latinoamericana*, 2005, pp. 32-39).

El diálogo es producto del encuentro entre individuos y promotor de la acción entre estos, es un acto no solo pedagógico sino comunicativo, educ comunicativo, pues es en el diálogo en donde se aprende y desaprende, pero también desde donde se comunica y se construye (o deconstruye); cada encuentro entre los seres humanos insinúa ya una oportunidad de diálogo; “el diálogo es el que obliga a distinguir y la distinción hace encontrar con sutileza el medio entre dos extremos...[la analogía]” (Beuchot & Marquínez, 2005, 37), por ello el instrumento primordial de la hermenéutica analógica es la distinción, pero una distinción de “sentidos” y de “referencias” para hallar aquello que no se ha encontrado hasta ahora.

Con la hermenéutica analógica se pueden alcanzar interpretaciones moderadas y sensatas, sin dejar de aventurar, ni de jugar, nos dice Beuchot (2003), como a las que se han llegado en lo jurídico, lo histórico, lo filológico, lo psicológico y lo teológico-bíblico, de las cuales

nos referiremos a la primera, a la segunda y a la última, de la mano del autor, pues son las que se trabajan en la vigencia y evidencia de este ejercicio.

En lo jurídico, Beuchot inicia su reflexión para las otras formas de interpretación, con el análisis de la interpretación jurídica, de la cual dice que se llama jurisprudencia pues tiene que ver con la prudencia (*phrónesis*), para el caso de lo justo y con la equidad (*epiqueya*) para el de la aplicación de la ley a un caso concreto.

La prudencia y la equidad son virtudes eminentemente analógicas o proporcionales; pero existe otro elemento de la hermenéutica analógica utilizado en el derecho: el uso del argumento por analogía que se aplica cuando hay “lagunas legales”, procurando dar a cada quien lo que le compete, esto es una justa proporción de la justicia. “La hermenéutica analógica intenta dar una estructura lógica en la argumentación jurídica y una estructura hermenéutica a la interpretación jurídica, la cual es muy amplia” (Beuchot, 2003, p.86).

Un segundo campo de aplicación de la hermenéutica analógica, es en la historia. Desde allí no solo interpreta hechos, sino que también interpretará íconos, por ser también hermenéutica analógico-icónica. “Los historiógrafos escriben la historia buscando la interpretación más literal posible para que sea fidedigna y fiel” (Beuchot, 2003, p.87), sostiene Beuchot; pero hay un modelo más aceptado que éste: el de la literalidad, objetividad y univocidad, en cuyo proceso tiene intervención la subjetividad del historiador.

La historia se puede hacer con sentido simbólico o analógico, esto es, dándole a la historia además de la lectura literal, una interpretación o lectura simbólica, como lo ha practicado Ricoeur. “No basta con atender a la referencia, sino atender también el sentido” dice Beuchot, y sobre todo “el sentido que adquieren cuando son vistos al trasluz del curso de la historia más amplia” (Beuchot, 2003, p.87).

Una hermenéutica analógica, aplicada a la historia, trata de conjuntar la objetividad historiográfica con la apertura-consciente de lo contextual o subjetiva que pueda ser- a la búsqueda del sentido. Y el sentido estará del lado de la simbolicidad, pues el símbolo es lo que más y mejor manifiesta el sentido. Muestra hacia dónde se va. Inclusive da sentido o, por lo menos, nos hace sacar lecciones éticas de la historia, hace que la historia sea lo que dijo Cicerón: maestra de la vida (*magistra vitae*). Buscamos en los hechos su contenido de imagen, su carácter de símbolos (Beuchot, 2003, p.88).

Como se observa, la iconicidad vuelve a estar presente en la hermenéutica analógica, puesto que el signo hace ver, “el sentido de un acontecimiento”; esto es que “la iconicidad que interpretemos en los hechos nos hará capaces de universalizar, pues la iconicidad es la distensión de lo universal en lo particular” (Beuchot, 2003, p.88).

El último ejemplo de Beuchot en este apartado, sobre interpretación analógica, tiene que ver con la interpretación teológico-bíblica. A partir del capítulo 30 del Libro de Job explica que tal capítulo si se lee de manera literal, es unívoco pues se presenta un Dios castigador, “que hizo sufrir al paciente Job”. Pero si este mismo capítulo se lee de manera o con

sentido alegórico, “Dios queda a salvo y Job como alguien que fue puesto a prueba”. Ahora bien; si se hace de este capítulo una interpretación analógica, se haría justicia tanto con Job como con Dios. “Una perspectiva analógica [dice Beuchot] nos haría ver que el dolor es una exigencia del amor. No hay amor verdadero sin algo de sufrimiento” (Beuchot, 2003, p.94).

Víctima como sacrificio

Los que inicialmente se debe decir de la palabra “víctima”, es que proviene del latín *victima* que se refiere, originalmente, al concepto de “sacrificio” -en hebreo *korban*- y que en la Biblia tiene un sentido de ofrecimiento al templo. Para la ley mosaica, era en el altar de los holocaustos, uno de los dos altares de la antigüedad², donde se ofrecían todas las víctimas. Tenía una parrilla de bronce en donde se colocaba en la mañana y en la tarde la víctima, que inicialmente fue un cordero, como “perpetuo sacrificio”, pero que después mutó a otro tipo de víctimas: votivas³ unas, espontáneas otras, o “mandadas por alguna fiesta incidente”, como lo relata Becano (1796).

Entre los sacrificios mosaicos, que eran de tres tipos o géneros⁴, la víctima, llamada también hostia, correspondía a la primera forma, por razón de materia, junto con las inmolaciones y los libamientos. Los tres géneros, cumplían con las materias establecidas por Dios para los sacrificios de los judíos. Como víctimas se podían sacrificar animales, pero solo estos animales: ovejas, cabras, cabritos, bueyes, becerros, palomas, gorriones, tórtolas. Para las inmolaciones se podían utilizar frutos de la tierra, como pan, harina floreada, sal, incienso, manojos de espigas verdes y trigo. Y para los libamientos, se empleaban líquidos como sangre, vino, aceite y agua. Los animales que se sacrificaban, las víctimas, debían tener unas características especiales las cuales Dios también las había revelado por boca de Moisés y cuyo sentir se recoge en el Levítico, libro del Antiguo Testamento:

Si alguien, para cumplir un voto especial o como ofrenda voluntaria, le presenta al Señor ganado vacuno u ovino como sacrificio de comunión, para que el animal le sea aceptado no deberá tener ningún defecto. No deberán presentarle al Señor, como ofrenda por fuego, animales ciegos, cojos, mutilados, llagados, sarnosos ni tiñosos. No ofrecerán en el altar ningún animal así. Podrán presentar como ofrenda voluntaria una res o una oveja deforme o enana, pero tal ofrenda no será aceptada en cumplimiento de un voto (Levítico 22, 21 y ss).

² El otro era el llamado altar de Timiama o de los aromas. En él se quemaba el incienso que subía como honra hasta Dios, fuente soberana de todas las cosas. El altar de los holocaustos, se encontraba fuera del templo, hecho de madera forrado con bronce; tenía unas medidas específicas: cinco codos de largo por cinco de ancho y tres de alto.

³ Las víctimas votivas eran animales que se dejaban como ofrendas en el templo. En la actualidad se dejan ofrendas votivas como velas, prendas, y en ciertos lugares sagrados ayudas ortopédicas como muletas, bastones. En los altares que se hacen a la orilla de la carretera, los conductores dejan como ofrendas votivas, además de las veladoras o las flores, las farolas remplazadas de sus vehículos.

⁴ Los géneros o tipos de sacrificio a que se hace referencia en la ley mosaica son: 1. Por razón de la materia; 2. por razón de la forma y el fin (holocaustos, hostias pacíficas y hostias por el pecado); y 3. por razón del tiempo (perpetuo sacrificio que se ofrecía a diario; sacrificio del cordero pascual, que se ofrecía en la Pascua y otros sacrificios que se ofrecían en otras solemnidades).

Aquí toda víctima para el sacrificio es sagrada; toda víctima para el sacrificio es perfecta; toda víctima para el sacrificio es un animal. Aquí no hay equivocidad; solo univocidad. No hay víctima enferma o defectuosa; no hay víctima del sacrificio que no sea sagrada, pues el sacrificio así la hace, siempre y cuando sea perfecta, pues; no hay víctima imperfecta. En el grupo ovejas, cabras, cabritos, bueyes, becerros, palomas, gorriones y tórtolas, no hay igualdad real; hay semejanza, pues los ocho, son animales, seres vivos. La igualdad lógica se da en tanto cuanto son vivientes: deshecha las diferencias de lo que significa ser viviente y deja solo en lo que es coincidente con lo viviente o estrictamente igual a él. Aquí hay analogía real y univocidad lógica.

Pero en el Antiguo Testamento también encontramos igualmente la noción de “víctima” como un concepto de persona que sufre a causa de los actos cometidos por un agresor, como en el caso de Abel cuando Caín, su hermano, se alzó en su contra ocasionándole la muerte.

Y Dios dijo a Caín: ¿Dónde está Abel, tu hermano? Y él respondió: No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano? Y él le dijo: ¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra. Ahora pues, maldito seas tú de la tierra, que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano Cuando labres la tierra, no te volverá a dar su fuerza; errante y vagabundo serás en la tierra (Génesis 4, 9-12).

Además en la Biblia encontramos que el concepto de sacrificio, está asociado también con el de víctima, cuando éste supone castigo del cielo, tentación o sometimiento a la prueba de fe en el hombre. Job, sintetiza todo lo que por estas razones, puede constituir una víctima.

Mi alma está hastiada de mi vida; daré yo rienda suelta a mi queja; hablaré en la amargura de mi alma. Diré a Dios: No me condenes; hazme entender por qué contiendes conmigo. ¿Te parece bien que oprimas, que deseches la obra de tus manos y que resplandezcas sobre el consejo de los malvados? ¿Tienes tú ojos de carne? ¿Ves tú, cómo ve el hombre? ¿Son tus días como los días del hombre, o tus años como los días del ser humano, para que indagues mi iniquidad y busques mi pecado? Tú sabes que no soy malvado, y que no hay quien libre de tu mano. Tus manos me formaron y me hicieron, ¿y después te vuelves y me deshaces? Acuérdate, te ruego, de que como a barro me formaste, ¿y al polvo me harás volver? ¿No me vertiste como leche y como queso me cuajaste? Me vestiste de piel y carne, y me tejiste con huesos y tendones. Vida y misericordia me concediste, y tu cuidado ha guardado mi espíritu. Y estas cosas tienes escondidas en tu corazón; yo sé que esto está contigo. Si pecco, entonces tú me observas, y no me tendrás por inocente de mi iniquidad. Si soy malo, ¡ay de mí!; y si soy justo, no levantaré mi cabeza, hastiado como estoy de deshonra y de verme afligido. Y si me enaltezco, me cazas como a león, y vuelves a hacer contra mí prodigios. Renuevas contra mí tus testigos y aumentas para conmigo tu furor; cambios y guerra están contra mí. ¿Por qué me sacaste de la matriz? Hubiera yo expirado, y ningún ojo me habría visto. Habría sido como si nunca hubiera existido, llevado desde el vientre a la sepultura. ¿No son pocos mis días? Cesa, pues, y déjame, para que me consuele un poco antes que me vaya, para no volver, a la tierra de tinieblas y de sombra de muerte, tierra de oscuridad, lóbrega, como sombra de muerte y sin orden, y cuya luz es como densas tinieblas (Job, 10, 1-22).

Aquí, lo sagrado, no solo significa santo; también maldito. Augusto y execrable (Rodríguez; s.f.; p. 40), pero Job también es un ser viviente, extranjero, que sufre, una víctima inocente de la angustia y del dolor. No es una víctima que se aliste para el sacrificio; tampoco es una víctima producto de un acto criminal. Job es una víctima de la vida y a quien Dios en principio no le ayuda, pese a las súplicas, pero que al final le concede el doble de lo que le había quitado.

El Antiguo Testamento igual da cuenta del sacrificio de un humano, ofrecido como víctima: el de Isaac.

Y aconteció después de estas cosas, que Dios puso a prueba a Abraham y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí. Y Dios dijo: Toma ahora a tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré (Génesis, 22, 1-2)

Abraham, ofreció a Isaac, su hijo unigénito, como víctima; e Isaac obedeció la decisión de su padre.

Entonces habló Isaac a Abraham, su padre, y dijo: Padre mío. Y él respondió: Heme aquí, hijo mío. Y él dijo: He aquí el fuego y la leña, pero, ¿dónde está el cordero para el holocausto? Y respondió Abraham: Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío. E iban juntos. Y cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, edificó allí Abraham un altar, y acomodó la leña, y ató a Isaac, su hijo, y le puso en el altar sobre la leña (Génesis, 22, 7-9).

Este sacrificio, esta víctima, se prefigura para el Nuevo Testamento en la víctima cruenta⁵ de la cual nos habla éste: Cristo, víctima cruenta, análoga del Cordero Pascual.

Al día siguiente vio Juan a Jesús que venía a él, y dijo: ¡He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo! Éste es aquel de quien yo dije: Después de mí viene un varón que es antes de mí, porque era primero que yo (Juan, 1, 29-30).

Cuando decimos Cordero Pascual y Cristo: ambos nombres, corresponden, a seres vivos y entrañan un significado, que señala que lo viviente prescinde de las diferencias y acoge las coincidencias y las igualdades. Este tipo de analogía denominado *analogía de desigualdad*: es analogía real, pero no lógica.

Ahora bien, si cruzamos la categoría víctima para los ocho grupos de animales y también incluimos al Cordero Pascual y a Cristo, podemos decir que víctima será analogía en la medida en que deseche las diferencias que le son atribuidas a estos seres vivientes, en cuanto a vivientes y retenga solo lo coincidente y lo igual en ellos, como vivientes que son. Y lo coincidente y lo igual que hay en ellos, es que además de ser vivientes, son seres del sacrificio, esto es seres de la victimización, víctimas. Dicho de otra manera: víctima, en este caso, es una analogía de desigualdad: es una analogía real, pero no lógica, pues desecha las

⁵ Hay un segundo tipo de sacrificio que presenta el Nuevo Testamento; es un sacrificio cruento, representado como analogía de la víctima -del Cordero Pascual- el sacrificio de Cristo.

diferencias y retiene lo semejante o igual de los nombres a los que predica como víctima. La analogía de desigualdad, pues, está más cerca de la univocidad que de la equivocidad, ya que tiene significación real absoluta y significación lógica, relativa.

Pero sucede que la *analogía de atribución* siempre tiene un primer analogado o un “primer sujeto de atribución desde el cual se produce la comparación de los restantes analogados y que Beuchot (2003) explica como aquella a la que el sentido de un término se aplica a un analogado principal y de manera menos propia a uno o a unos analogados secundarios. “El significado del término se atribuye según jerarquía”, puntualiza Beuchot.

Por su parte la *analogía de atribución* tiene dos variantes en la relación del analogado principal, con los analogados secundarios. Ella puede ser: *intrínseca* o *extrínseca*. La relación del analogado principal con el analogado secundario es *intrínseca*, cuando lo sustancial de la analogía se cumple tanto para el analogado principal como para los analogados secundarios, pero de manera dependiente en los segundos, como se observa en los ejemplos anteriormente dados; mientras que lo *extrínseco* de la analogía de atribución, se da cuando la razón análoga, por ejemplo, “victimidad”, le compete al analogado principal, mientras que a los analogados secundarios solo se les da un nombre vacío de contenido real, como por ejemplo: mesa de víctimas, comités de víctimas, lista de víctimas, etc.

La *analogía de proporcionalidad* requiere por lo menos de cuatro términos comparados en parejas. Ella se divide en *propia*, e *impropia* o *metafórica*. La *propia* intenta acopiar con mayor igualdad la diversidad de contenidos y sentidos de un término, sin analogado principal ni secundarios. El significado del nombre incluye toda la esencia de la cosa. Con sólo mencionar la palabra víctima, tenemos un sentido completo del significado de lo que se quiere decir cuando se habla de víctima; y entendemos también, cuando hablamos de víctima, que una víctima es diferente a otra en cuanto a su afectación por el daño sufrido. En la analogía de proporcionalidad propia, no hay total igualdad, pero sí igualdad proporcional; además en la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, la significación comprende solo una parte de la “esencia de la cosa”, con exclusión de las otras.

Víctima como objeto de la ciencia

La noción de “víctima” en épocas más cercanas la encontramos en uno de los padres de la victimología; el abogado rumano Benjamín Mendelsohn,⁶ quien señala, que la vieja palabra hebrea *korban*, “víctima”, tiene ahora un contenido moderno muy diverso al empleado en la antigüedad, con acepciones tales como: “individuo que se sacrifica a sí mismo”; “persona muerta en un accidente o en una desgracia”; “la víctima de una colisión de autos”; “víctima de una guerra”; “víctima de los movimientos de liberación”; “víctima de un ataque”;

⁶ Abogado rumano que dedicó su vida a configurar y consolidar una ciencia, cuyo objeto de estudio fuera la víctima. A esta propuesta académica la llamó “Victimología”. Sin embargo, hoy la víctima es objeto de estudio de la criminología; y la victimología es un campo pluridisciplinar que involucra, principalmente, la sociología, la psicología, el derecho penal y la criminología.

“persona que sufre”; “víctima de una estafa”; “víctima de un acto atrevido y arriesgado cometido deliberadamente, sin pensar en alguna recompensa” (Mendelsohn, 1976, p.56).

A lo anterior, Mendelsohn agrega tres definiciones más sobre la palabra víctima: “persona que sacrifica, por su propia voluntad, su vida o su felicidad”; o “persona que sufre a causa de un error cometido por otros a causa de su propio error”; o “persona que muere en una catástrofe o en una epidemia, en un accidente, en una sublevación o en una guerra”. Estas definiciones dadas por Mendelsohn tienen la particularidad de ser de uso corriente y de no dar a la palabra víctima, como él mismo anota, un carácter legal ni científico. En su entender, para que el término víctima pueda tener un contenido -definición- legal, debe primero descubrir los rasgos bio-psico-sociales de las víctimas; es decir que Mendelsohn busca una definición unívoca del término víctima, pues las anteriores definiciones le generan equivocalidad.

La definición científica de la víctima no debe apartarse de la realidad. Además de la víctima de un delito o, en sentido más general, víctima de factores exógenos, existe la víctima de factores endógenos, o sea de factores independientes del mundo exterior, relacionados con la personalidad de la víctima. Estos factores provocan perjuicios a la víctima e indirectamente, a la sociedad (Mendelsohn 1976, 57).

De otra parte, Hans von Hentig⁷ define a la víctima como “el que hace y sufre al mismo tiempo”, definición que para Mendelsohn, es también algo equívoca, pues si bien las víctimas sufren, el sufrimiento no puede constituirse en criterio para una definición de víctima, pues los enfermos también sufren. Pero aunque las víctimas sufran, las víctimas no son “enfermos”. Entonces se pregunta Mendelsohn por la diferencia del sufrimiento de la víctima en relación con el sufrimiento del enfermo, lo cual responde a partir de cuatro criterios: (i) En el enfermo, el sufrimiento puede ser físico o psíquico; en la víctima, la naturaleza del sufrimiento puede ser física, psíquica, económica, por causa de ofensas, por incapacidad de ejercer derechos o por la anulación de estos, pero de manera simultánea. (ii) El sufrimiento de la víctima es permanente, pero es consiente del aspecto social de su sufrimiento. Este sufrimiento emana del ambiente social general y a veces de la reacción de la víctima contra el ambiente. Debemos recordar que tanto la víctima como el enfermo están dominados por un complejo de inferioridad. En el caso de la víctima, este complejo aparece en forma de sentimiento de humillación, que puede transformarse en sentimiento de rebeldía. La rebeldía aparece en la mayoría de los casos de víctimas de factores exógenos. El trastorno psicosocial que empieza como sentimiento y humillación se parece al “*capitis deminutio*” [⁸] de los romanos, o sea la institución político legal que supone la

⁷ Abogado alemán quien es considerado junto con Mendelsohn, como uno de los padres del estudio de la victimología.

⁸ Según el Diccionario de Expresiones y frases latinas (Madrid: Gredos, 1995), *Capitis Deminutio* significa: “Disminución de categoría”, “pérdida de derechos civiles”. Todo ciudadano romano desde el punto de vista del Estado era un *caput* o persona y las relaciones que de un hombre hacían un ciudadano se referían a tres condiciones o status: 1ª) *status libertatis* por el que las personas eran libres o esclavas. Quien desde la libertad caía en la esclavitud, como los prisioneros de guerra o los condenados a pena capital, sufrían la *capitis deminutio maxima*. 2ª) *status civitatis*. Todo hombre que vivía en el Estado romano era *civis* o *latinus* o *peregrinus* y si perdía este estado de ciudadanía, por ejemplo, con el destierro, sufría la *capitis deminutio*

pérdida de los derechos políticos” (Mendelsohn 1976, 57). (iii) Para Mendelsohn, los factores que afectan al enfermo son tres: el cuerpo, la mente y las condiciones de vida existentes en su ambiente. En la víctima, estos tres factores también influyen, pero es el factor social el que le impacta con mayor fuerza que lo físico. Y (iv) el origen del complejo de inferioridad es distinto y relativo para los enfermos, como para las víctimas. El enfermo hace la comparación de su condición con la de las personas sanas, mientras que la víctima atribuye su condición -de manera correcta o no- a otra persona.

El factor más importante del complejo de inferioridad en el caso de la víctima es la conciencia de su propia humillación. La realidad psicológica [...] reside en la sensibilidad provocada por el perjuicio que sufre la personalidad de la víctima en contacto con la sociedad, su *humana dignitas*, o sea que la humillación de la víctima es el resultado del perjuicio sufrido (Mendelsohn, 1976, p.58).

Esta reflexión de Mendelsohn pareciera plasmarse en las cinco acepciones que para los hispanohablantes trae el Diccionario de la lengua española DRAE en su versión 22 de 2001, para la palabra *víctima*: (i) “persona o animal sacrificado o destinado al sacrificio”; (ii) “persona que se expone u ofrece a un grave riesgo en obsequio de otra”; (iii) “persona que padece daño por culpa ajena o por causa fortuita”; (iv) “persona que muere por culpa ajena o por accidente fortuito”; (v) “persona que padece las consecuencias dañosas de un delito”.

Antes del cierre de este apartado, para el caso que nos ocupa, la víctima, debemos decir, que según lo expuesto por Mendelsohn, la víctima se constituye como analogado principal cuando la identificamos con alguien que ha sufrido un daño o a alguien a quien se le han violado sus derechos humanos fundamentales; y a partir de esa significación propia del primer analogado, éste la irradia como una especie de gracia a los analogados secundarios. Esto es, persona víctima: *analogado principal*; y para los *analogados secundarios*, podemos decir que son, tomando en consideración las diversas posibilidades que tiene una víctima para Mendelsohn (1976):

(i) Víctima de un acto de un criminal; (ii) víctima de sí misma, por deficiencias psíquicas inconscientes o conscientes (como el suicida); en este caso no hay criminal alguno; (iii) víctima del comportamiento antisocial, tanto individual como colectivo, en el “ambiente social en que vive” la o las personas; (iv); víctima de la tecnología por imprevisión; y (v) víctima como resultado de “energías no controladas (p.60).

Víctima como sujeto reconocido de derecho

Son diversos los documentos en la legislación internacional sobre Derechos Humanos que reconocen y señalan quiénes son las víctimas. Por ejemplo, en la *Declaración sobre los*

media 3ª) *status familiae*. Si una persona pasaba de una familia a otra y perdía los derechos de su familia anterior sufría la *capitis deminutio minima*.

principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder, hay una buena muestra de ello. En el principio número uno, se dice que lo son las “víctimas de un delito” y que se entenderá como tales a las personas que, individual o colectivamente, hayan sufrido daños, inclusive lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que violen la legislación penal vigente en los estados miembros de la ONU, incluida la que proscribe el abuso de poder. En esta identificación de quiénes son las víctimas, aparece de manera tácita un perpetrador, esto es el victimario. El victimario provoca el daño, configura la víctima. Sin embargo, no por no identificarse el victimario o por no ser aprehendido, la víctima deja de ser víctima, nos dice también la Declaración. Por ello el principio número dos de la misma, considera igualmente como “víctima” a la persona, independientemente que se identifique, aprehenda, enjuicie o condene al perpetrador e independientemente de la relación familiar que haya entre el perpetrador y la víctima. En la expresión “víctima” se incluye además, a los familiares o personas a cargo que tengan una relación inmediata con la víctima y a las personas que hayan sufrido daños al intervenir para asistir a la víctima en peligro o para prevenir la victimización. En esta Declaración, aunque se habla del perpetrador, no se tiene ninguna voz para el determinador⁹, pues no siempre los perpetradores, son los determinadores.

Un segundo tipo de víctimas, son aquellas ultrajadas por abuso del poder, las cuales son contempladas en el principio número 18 de la misma *Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder*: se entenderá por “víctimas” del abuso de poder, dice el documento, “las personas que individual o colectivamente hayan sufrido daños, inclusive lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que no lleguen a constituir violaciones del derecho penal nacional, pero violen normas internacionalmente reconocidas relativas a los derechos humanos”. A estas víctimas les corresponden tres derechos: verdad, justicia y reparación.

El Derecho Penal Internacional, también nos dice quiénes son las víctimas, aunque el estatuto de la Corte Penal Internacional no tenga una consideración expresa sobre la “víctima”. Sin embargo, sí la Regla 85 de procedimiento y prueba, que constituye un instrumento para la aplicación del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, al cual está subordinado en todos los casos. Dicha regla establece que: “a) Por “víctimas” se considerarán las personas naturales que hayan sufrido un daño como consecuencia de la comisión de algún crimen de la competencia de la Corte. b) Por víctimas se podrá entender también las organizaciones o instituciones que hayan sufrido daños directos a alguno de sus bienes que esté dedicado a la religión, la instrucción, las artes, las ciencias o la beneficencia y a sus monumentos históricos, hospitales y otros lugares y objetos que tengan fines

⁹ Determinador es la persona que mediante instigación, mandato, inducción, consejo, coacción, orden, convenio o cualquier medio idóneo, logra que otra realice material y directamente conducta de acción o de omisión descrita en un tipo pena, según lo ha dicho la Corte Suprema de Justicia, Sentencia de Casación de Junio 3 de 1983; en el Auto Única Instancia 8.862, de Diciembre 16 de 1997; y en la Sentencia de Casación 12-012, de Abril 3 de 2000.

humanitarios”. A estas víctimas les corresponden dos derechos: el derecho a la participación y el derecho a la protección

En el sistema penal colombiano, el reconocimiento a la víctima, se ha hecho a partir de la creación de la Corte Constitucional en la Constitución Política de 1991. Desde ese momento, se inicia una línea jurisprudencial¹⁰ con el propósito de ampliar la participación de las víctimas en el proceso penal. “La jurisprudencia inicialmente hizo referencia al derecho a constituirse en parte civil y a tener una amplia participación en el proceso penal en busca de la reparación integral en los términos que le garantizaba la ley” (Matyas, 2012, 17), lo cual produjo un sistema mixto de juzgamiento: la Fiscalía como ente acusador de los delitos, de una parte, y de la otra un juez de conocimiento, que se encarga de instaurar justicia. De esta manera, las víctimas alcanzaron en la legislación colombiana dos logros: (i) Se pueden constituir en parte civil de los procesos, lo cual quiere decir que pueden aportar pruebas, pues con el antiguo Código de Procedimiento Penal no podían hacerlo; y (ii) las víctimas, no solo deben ser reparadas económicamente, sino que ahora tienen derecho a la verdad y a que se imparta justicia, pues señala la Corte en la Sentencia C99/11 que “no es posible lograr la justicia sin la verdad; pero tampoco es posible llegar a la reparación sin la justicia”.

Adicional a las anteriores, existen dos normas que reconocen, establecen y refrendan los derechos de las víctimas, pero que sus previsiones no se aplican de manera directa en el proceso penal que establece el Código de Procedimiento Penal, pero que igual son muy importantes en Colombia, pues el reconocimiento que se tiene de las víctimas es precisamente por estas dos leyes, que tienen una diferencia de seis años, y que si bien una de ellas nació en la controversia, ambas constituyen la esperanza de los seis millones de víctimas que tiene actualmente el país. Se trata de Ley 975 del 25 de julio de 2005, conocida como Ley de Justicia y Paz¹¹; y la Ley 1448 del 10 de junio de 2011, de reciente

¹⁰ Se entiende por “línea jurisprudencial” una creación abstracta que se nutre de la investigación, análisis, comprensión, y manejo técnico de la jurisprudencia. Ello exige que las sentencias se agrupen en “patrones fácticos analógicos”, esto es en un mismo problema jurídico.

¹¹ A esta Ley le antecedieron múltiples masacres, algunas de ellas aún impunes, que dejaron cientos de víctimas. Por ello y como homenaje a ellas, que deben ser siempre recordadas. Con el respeto a las víctimas y a sus deudos, hago un ejercicio de Memoria histórica de algunas de ellas, para que quienes lean este trabajo, tomen conciencia y comuniquen, de que esto jamás debe volver a repetirse. **Masacre de las Bananeras:** ocurrida en Ciénaga, Magdalena, en 1928 cuando las Fuerzas Armadas de Colombia abrieron fuego contra trabajadores de la United Fruit Company, que protestaban por sus bajos salarios. Las víctimas están entre 74 y 100, señalaron los medios. **Masacre de La Mejor Esquina:** ocurrida el 3 de abril, domingo de Resurrección, de 1988 en La Mejor Esquina, una vereda en el departamento de Córdoba. Fueron asesinados 27 campesinos, incluyendo varios menores. **Masacre de Caño Sibao:** originada por grupos paramilitares en el sitio de Caño Sibao, Meta, el 31 de mayo de 1992 en el marco del genocidio político en contra de la Unión Patriótica y el Partido Comunista Colombiano. **Masacre de Mapiripán:** perpetrada en el municipio de Mapiripán, Meta entre el 15 y el 20 de julio de 1997. Costó la vida de un número no determinado de ciudadanos en manos de grupos paramilitares provenientes de diferentes partes del país. **Masacre de El Aro:** masacre perpetrada en el municipio Ituango, Antioquia, el 22 de octubre de 1997. Según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en esta masacre perdieron la vida 15 campesinos en estado de indefensión y otros tantos fueron despojados de sus bienes y desplazados de su territorio. Salvatore Mancuso, confesó haber ordenado la incursión. **Masacre de Macayepo:** ejecutada el 14 de octubre del año 2000 por la organización armada ilegal de extrema derecha conocida como Autodefensas Unidas de Colombia en el corregimiento de Macayepo jurisdicción de El Carmen de Bolívar en el departamento de Bolívar. Allí fueron

vigencia, conocida también como Ley de Reparación de Víctimas y Restitución de Tierras, en el marco del conflicto armado.

La Ley de Justicia y Paz señala que víctima es:

La persona que individual o colectivamente haya sufrido daños directos tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual y/o auditiva), sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo de sus derechos fundamentales. Los daños deberán ser consecuencia de acciones que hayan transgredido la legislación penal, realizadas por grupos armados organizados al margen de la ley (Ley 975 de 2005, Artículo 5).

La ley también contempló el reconocimiento como víctimas a los familiares y sobrevivientes de la víctima directa: cónyuge, compañero o compañera permanente, y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. Igualmente la Ley de Justicia y Paz, tomó lo establecido en cuanto a la relación víctima-victimario que contempla la legislación internacional en el sentido que, su condición de víctima se adquiere con independencia a que se identifique, aprehenda procese o condene al autor de la conducta punible y sin consideración a la relación familiar existente entre el autor y la víctima. Además, como la Ley 975 nació en medio del conflicto, esta prevé también un reconocimiento como víctimas:

A los miembros de la Fuerza Pública que hayan sufrido lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual o auditiva), o menoscabo de sus derechos fundamentales, como consecuencia de las acciones de algún integrante o miembros de los grupos armados organizados al margen de la ley (Ley 975 de 2005, Artículo 5).

Asimismo, sobre la declaratoria como víctimas a los familiares de los miembros de la fuerza pública muertos en servicio, la misma Ley 975, señala que:

asesinados 15 campesinos y cerca de 200 familias fueron desplazadas de su territorio. **Masacre de Bojayá:** Ocurre al interior de la iglesia de Bojayá, Chocó. Murieron entre 74 y 119 civiles por la explosión de un "cilindro bomba" lanzado por guerrilleros de las FARC-EP, el 2 de mayo de 2002. **Masacre de San José de Apartadó:** masacre ocurrida el 21 de febrero de 2005 en la vereda Mulatos Medios, corregimiento de San José de Apartadó (Antioquia), y en la vereda La Resbalosa, municipio de Tierralta (Córdoba). Allí fueron asesinados 3 niños y 5 adultos entre hombres y mujeres. **Masacre de Jamundí:** masacre perpetrada por un "Batallón de Alta Montaña" del ejército de Colombia, comandado por el coronel Byron Carvajal, contra un cuerpo elite antinarcóticos de la policía el 22 de mayo de 2006 en el municipio de Jamundí, Valle. En todas ellas, la flagrante violación de los fundamentos de la dignidad humana -la vida y la dignidad de las personas-, ha sido un factor recurrente de hondas implicaciones éticas y políticas, pero que los gobiernos de turno o no las han tocado o han pasado por encima de ellas. Los afectados por estas masacres, las víctimas, han tenido diversas denominaciones según sean los intereses políticos, lo cual no es diferente para la Ley de Justicia y Paz.

Se tendrán como víctimas al cónyuge, compañero o compañera permanente y familiares en primer grado de consanguinidad, de los miembros de la fuerza pública que hayan perdido la vida en desarrollo de actos del servicio, en relación con el mismo, o fuera de él, como consecuencia de los actos ejecutados por algún integrante o miembros de los grupos organizados al margen de la ley (Ley 975 de 2005, Artículo 5).

Por su parte, la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, en el marco del conflicto armado, considera como víctimas:

A aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno (Ley 1448 de 2011, artículo 3).

Pero la ley también hizo extensiva esa categoría de víctima a los deudos de las víctimas directas y de los que sufrieron daño cuando de manera humanitaria asistían a aquellas.

Al igual que en la Ley de Justicia y Paz, la Ley General de Víctimas, también reconoce como víctimas al cónyuge, compañero o compañera permanente, parejas del mismo sexo y familiar en primer grado de consanguinidad (padres e hijos), primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. A falta de estas, lo serán quienes que se encuentren en el segundo grado de consanguinidad ascendente (los abuelos). De análoga manera señala la misma Ley, que se consideran víctimas las personas que hayan sufrido un daño al intervenir para asistir a la víctima en peligro o para prevenir la victimización.

Uno de los componentes de esta ley que más controversia ha generado, es el de los victimarios, pues ellos son los que generan el daño y por ende producen la víctima, la cual de manera independiente a que estos se aprehendan, tienen todos los derechos como tal. Sin embargo, muchos de los aprehendidos como victimarios, se han burlado de las víctimas, pues no han dicho toda la verdad o simplemente no la han dicho; y menos, las han reparado, como lo establece la ley.

Ahora bien; la Ley general de víctimas señala, al igual que en su antecesora la Ley de Justicia y Paz, y en consonancia con las leyes internacionales sobre Derechos Humanos, que la condición de víctima se adquiere con independencia de que se individualice, aprehenda, procese o condene al autor de la conducta punible y de la relación familiar que pueda existir entre el autor y la víctima. De análoga manera los parágrafos 1, 2, 3, 4 y 5 del Artículo 3 de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, señalan que cuando los miembros de la Fuerza Pública sean víctimas, su reparación económica corresponderá a la que tengan derecho de acuerdo al régimen especial que les sea aplicable.

Sobre si los miembros de los grupos armados organizados al margen de la ley se pueden reconocer como víctimas, la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras señala de manera

escueta que no serán considerados víctimas, salvo en los casos en los que los niños, niñas o adolescentes hubieren sido desvinculados del grupo armado organizado al margen de la ley siendo menores de edad; y el o la cónyuge, compañero o compañera permanente, o los parientes de los miembros de estos grupos armados organizados al margen de la ley serán considerados como víctimas directas por el daño sufrido en sus derechos, pero no como víctimas indirectas por el daño sufrido por los miembros de dichos grupos.

Es en este punto, en el de la noción de víctima en el derecho presenta una gran riqueza de proporcionalidad, emanada de la jurisprudencia, que “tiene mucho que ver con la interpretación” como lo afirma Beuchot (2003), pues acude a la prudencia.

La prudencia tiene que ver con el propósito de lo justo que toca a las partes en pugna, de modo que se logre ese equilibrio representado por la balanza de la justicia. El legislador tiene que acudir a la prudencia para emitir leyes que sean oportunas, adecuadas y que en verdad busquen el bien común. El juez tiene que acudir a la prudencia para ver la porción de justicia que se da en el reclamo que hace cada una de las partes en litigio, y para emitir una sentencia que verdaderamente recoja esa proporcionalidad que se da en el juicio (Beuchot 2003; p. 85).

Y esa proporcionalidad de la que nos habla el autor, es donde encontramos semejanza pero no igualdad tanto en la significación real como en la significación lógica de los nombres en los cuales se predica. Este es un tipo de analogía, que tiene dos clases: analogía de proporción simple, llamada también *analogía de atribución* y analogía de proporción compuesta, denominada *analogía de proporcionalidad*. La analogía de proporción simple, *analogía de atribución*, es la que se da entre dos términos comparados entre sí. Por ejemplo: víctima, como persona desplazada y víctima como persona violentada sexualmente. En ambos casos hay, desigualdad entre las dos significaciones. Cuando una persona desplazada es predicada como víctima, significa que esa persona sufrió un daño cuando de manera violenta le obligaron a salir de su terruño, esto es, debió abandonar lo suyo, su propiedad, de manera forzada. Pero cuando una persona violentada sexualmente es predicada como víctima, significa que a esa persona contra su voluntad, le fue causado un daño a partir de actos sexuales violentos. Uno y otro caso es distinto, tienen connotaciones diferentes: son daños distintos, pero es precisamente el daño el que en estos dos casos configura como víctimas a los afectados y sujetos de derecho por esta causa.

A manera de conclusión

La hermenéutica desde sus orígenes, ha configurado unas verdades de extremos. Pero con la integración de la analogía a la hermenéutica, se han ampliado sus horizontes. La hermenéutica analógica desde los diferentes tipos de analogía, no sobredimensiona la interpretación, pues ésta no se queda en el univocismo pero tampoco alanza al equivocismo que se “hunde en la polisemia”.

La hermenéutica analógica, mediante una estructura mediadora, es un instrumento interpretativo y cognoscitivo para abordar un problema. Es una hermenéutica conceptual

para la interpretación de textos. Como analógica esta hermenéutica busca superar la equivocidad y la univocidad, que se dan en otras hermenéuticas.

Ahora bien; la noción de víctima, es distinta entre los sacrificios rituales, las consideraciones victimológicas y las garantías legales de un sujeto considerado víctima por el derecho. La relación entre las tres nociones es desemejante: la noción víctima en el sacrificio ritual es un animal, la noción de víctima en la victimología es un ser ideal, mientras que la noción de víctima como sujetos de derecho, tiene un rostro humano. Sin embargo todos son representables y contextualizables, dentro del marco de la analogía y de la interpretación analógica.

Las leyes colombianas sobre víctimas, han tenido un gran avance jurisprudencial y una gran apertura sobre las consideraciones que de manera especial constituyen los daños en las víctimas. Si bien desde la analogía se logran establecer tales diferencias, con su inclusión en la hermenéutica se logra una visión más universal desde la desemejanza y la proporción, sin olvidar la equidad.

Así pues, que será el estudioso de la filosofía, aquel que con sus reflexiones coadyuve en con el favorecimiento de una noción análoga, como ha venido construyendo el derecho, de la sociedad victimizada, a partir de los instrumentos disponibles: la razón y la teoría. Y como dice Beuchot (2003) debe hacer elaboraciones sobre lo que sucede en su “momento histórico” para prever el porvenir. “Esto lo hace inserto en una tradición, no puede sin más desligarse de esa historia que lo constituye. Tiene que asumirla, y esa será su condición de posibilidad para trascender, para superar incluso su propia tradición” (p. 170).

Referencias bibliográficas

- Alberdi, J. (1934). *El crimen de la guerra*. Buenos Aires: Ediciones del Honorable Concejo de Buenos Aires.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica*. Buenos Aires: Porrúa.
- Arroyave, O. (2014). *El arte de la interpretación. La peregrina historia e la hermenéutica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Becano, M. S. (1796). *Analogía del Antiguo y Nuevo Testamento* (Vol. II). (D.M.D.M, Trad.) Madrid, España: Librería de Ranz.
- Beuchot, M. (2003). *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones en América Latina*. . Bogotá, D.C.: El Búho.
- Beuchot, M., & Marquínez, G. (2005). *Hermenéutica analógica y Filosofía latinoamericana*. Bogotá: El Buho.
- Beuchout, M. (2005). *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (Tercera ed.). México D.F.: Itaca.
- Cayetano, T. (2005). *Tratado sobre la analogía de los nobres. Tratado sobre el cocepto de ente*. (F. G. Bueno, Ed., & J. Hevia, Trad.) Oviedo, España: Pentalfa Ediciones.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Ferrater, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Suramericana.
- Hoyos Vásquez, G. (2007). *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Huber, F. (2007). *La ley de justicia y paz. Desafíos y temas de debate*. Bogotá: Fescol.
- Márquez, A. (Enero-Junio de 2011). La victimología como estudio. Redescubrimiento de la víctima para el proceso penal. *Revist Prolegómenos. Derechos y Valores*, XIV(27), 27-42.
- Marquínez, G., & González, L. (2000). *Valores éticos para la convivencia*. Bogotá, D.C., Cundinamarca, Colombia: El Búho.
- Mate, R. (2008). *Justicia de las víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Matyas, E. (Enero-Junio de 2012). Los derechos de las víctimas en el proceso penal colombiano. *Revista Republicana*(12), 17-42.

- Platón. (1988). *La República*. (C. Eggers, Trad.) Madrid: Gredos.
- República, C. d. (25 de Julio de 2005). Ley 975. *Diario Oficial*.
- República, C. d. (10 de Junio de 2011). Ley 1448. *Diario Oficial*.
- Rojas, J. A. (2014). *Aproximación a la categoría “víctima” desde un ejercicio de interpretación y comunicación analógico*. Ponencia, Fundacion Universitaria Luis Amigó, Medellín.
- Varas, I. (2006). Levinas: el otro como víctima. *Revista de filosofía y sociopolítica de la educación*, 37-40.
- Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón. Dialéctica y apropiación del presente*. México: Anthropos.