

La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre sentipensares situados

Intercultural Philosophy as Translation and Dialogue between Situated “Sentipensares”

Alcira Beatriz Bonilla^{i,ii}  

ⁱ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Buenos Aires; Argentina

ⁱⁱ Instituto de Filosofía; Facultad de Filosofía y Letras; Universidad de Buenos Aires; Buenos Aires; Argentina

Correspondencia: Alcira Beatriz Bonilla.
Correo electrónico:
alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Recibido: 18/10/2023

Revisado: 16/11/2023

Aceptado: 27/11/2023

Citar así: Bonilla, Alcira Beatriz.
(2024). La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre sentipensares situados. *Revista Guillermo de Ockham*, 22(1), pp. 75-89. <https://doi.org/10.21500/22563202.6714>

Editor en jefe: Norman Darío Moreno Carmona, Ph. D., <https://orcid.org/0000-0002-8216-2569>

Editor invitado: Raúl Forner-Betancourt, Ph. D., <https://orcid.org/0009-0001-0819-8002>

Copyright: © 2024. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* proporciona acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia *Creative Commons* Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses: los autores han declarado que no existe ningún conflicto de intereses.

Disponibilidad de los datos: todos los datos relevantes se encuentran en el artículo. Para más información, póngase en contacto con el autor de la correspondencia.

Financiación: ninguna. Esta investigación no recibió ninguna subvención específica de organismos de financiación de los sectores público, comercial o sin ánimo de lucro.

Descargo de responsabilidad: el contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva de los autores y no representa una opinión oficial de sus instituciones ni de la *Revista Guillermo de Ockham*.

Resumen

Una comparación entre dos proyectos mayores de transformación de la filosofía del siglo XX permite señalar que el proyecto discursivista permaneció en la órbita del pensamiento euronoramericano y ocluyó intercambios positivos con otros saberes, memorias y culturas del mundo, en tanto el de la filosofía intercultural abrió un horizonte teórico-práctico universal. Los sujetos sapienciales que tal filosofía privilegia pueden considerarse “sentipensares situados”. Mediante la traducción cultural, entendida como hermenéusis mutua y abierta, el proyecto transformador de la filosofía intercultural aspira a poner en diálogo a tales sujetos, no solo para lograr entendimientos teóricos posibles, sino mejores formas de convivialidad entre seres y grupos humanos entre sí y con todos los vivientes.

Palabras clave: transformación de la filosofía, discursivismo, filosofía intercultural, sentipensares situados, traducción cultural, diálogo, convivialidad.

Abstract

A comparison between two major projects of “transformation of philosophy” in the 20th century, allows us to point out that the discursivist project remained in the orbit of Euro-Northamerican thought and occluded positive exchanges with other knowledges, memories, and cultures of the world, while that of intercultural philosophy opened up a universal theoretical-practical horizon. The sapiential subjects that such philosophy privileges can be considered situated “sentipensares”. By means of cultural translation, understood as mutual and open hermenéusis, the transforming project of intercultural philosophy aspires to put such subjects in dialogue, not only to achieve possible theoretical understandings but also better forms of coexistence between human beings and groups among themselves and with all living beings.

Keywords: transformation of philosophy, discursivism, intercultural philosophy, situated sentipensares; cultural translation, dialogue, conviviality.

Introducción

De acuerdo con la tipología empleada por la *Revista Guillermo de Ockham*, este artículo es de reflexión; por tanto, es preciso señalar –desde un inicio– que el *locus enuntiationis* es el de una “ecosofía intercultural nuestroamericana de liberación”¹ o liberadora (Bonilla, 2021, 2023a, 2023b; Bonilla *et al.*, 2021). Esta localización intelectual –que se aclara en las conclusiones– se reconoce en gran medida deudora de la amistad, la docencia y las publicaciones de Raúl Fonet-Betancourt y tiñe la producción de las últimas décadas de la autora, incluido el presente artículo. También, es pertinente manifestar que la contribución aquí expuesta constituye un homenaje a este filósofo cubano-alemán, gran estudioso del pensamiento latinoamericano y uno de los más prestigiosos fundadores de la corriente filosófica intercultural contemporánea. Para destacar la relevancia de su obra, se ha optado por partir de una comparación entre los dos megaproyectos filosóficos de transformación de la filosofía del siglo XX, para luego abocarse a una consideración del tema central de la traducción y el diálogo interculturales, algo ampliada por la referencia a otras fuentes y no solo a la obra de Fonet-Betancourt.

Entre los acontecimientos europeos del siglo XX, con efectos sobre casi todos los demás países del mundo, se destacan el final de la Segunda Guerra Mundial, que trajo aparejadas la división de Alemania y el comienzo de la Guerra Fría, y la caída de la Unión Soviética con la ulterior globalización neoliberal hegemónica bajo la égida norteamericana y los capitales transnacionales más poderosos. En la década de 1960, Karl-Otto Apel (1985a, 1985b) elaboró –en sus aspectos esenciales– el proyecto de *transformación de la filosofía* en estrecho diálogo con momentos fundamentales de la filosofía contemporánea y el pensamiento de Jürgen Habermas, quien lo reconoce como el filósofo vivo que más lo ha influido. Unos veinte años después, haciéndose eco de la preocupación compartida con otros pensadores por el futuro de la filosofía en un mundo globalizado, Fonet-Betancourt presenta una nueva propuesta de *transformación intercultural de la filosofía*.

De manera significativa, ambos proyectos pueden considerarse respuestas filosóficas de gran alcance a los sucesos de dimensión planetaria mencionados. El primero nació de la necesidad de poner lo mejor del pensamiento filosófico al servicio de la reconstrucción política y moral de Alemania y de Europa, donde, como consecuencia del caos normativo creado por el nazismo y la guerra, se buscaban un nuevo cauce democrático y formas de vida que permitieran reorganizar la convivencia (Apel, 1991a). Por ello, resultó ser una presencia necesaria en el devenir de la filosofía latinoamericana (Fonet-Betancourt, 2008) e inspiró a quienes hallaron un motivo filosófico en las restauraciones democráticas de sus países de origen durante la década de 1980, tal como lo manifiestan los capítulos de la obra conjunta *Ética comunicativa y democracia* (Apel *et al.*, 1991). Temática e históricamente más vasto, el proyecto de transformación intercultural de la filosofía de la última década del siglo pasado se presentó como un intento de pensar, en consonancia con las memorias y culturas del mundo, formas posibles y diferenciadas que condujeran a la reconstrucción de la convivialidad –no solo la convivencia– mundial (Berisso y Giuliano, 2015, p. 150). En este sentido, fue de mayor incidencia en los desarrollos contemporáneos de la filosofía y las ciencias humanas y sociales, y tuvo una trascendencia internacional notable (Fonet-Betancourt, 2015).

Ahora, la necesidad de comparar ambos proyectos viene reforzada por el hecho de que Apel fue el representante de la ética discursiva que mantuvo mayor diálogo con la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural y con la filosofía hispanoamericana en general. Este vínculo académico y de amistad, que se constató en numerosas publicacio-

1. Considerando las observaciones de Alejandro Médici sobre la diferencia entre la expresión “de liberación”, que remite a una posibilidad real, y el adjetivo “liberadora”, que expresa una cualidad intrínseca.



nes conjuntas y encuentros de trabajo (Fornet-Betancourt, 2008), quedó reflejado en la necrológica que Dussel (2017) escribió con motivo del fallecimiento de Apel:

Nuestro encuentro en Friburgo en noviembre de 1989, organizado por el profesor Raúl Fornet-Betancourt de Bremen, es una de las experiencias más apasionantes de mi vida. En una sala de profesores, estar frente a frente el profesor Apel y un servidor ante un grupo escogido de unos cuarenta filósofos fue una experiencia límite. Apel leyó un trabajo sobre la *Ética del discurso como ética de la responsabilidad*. Yo expuse ciertas sospechas críticas de la *Introducción a La Transformación de la Filosofía* (1973). De allí en adelante, año tras año, unas veces en Europa y otras en México y América Latina, nos reunimos hasta 2004. Fue un diálogo apasionante. (párr. 2)

El acápite central del artículo, dedicado a investigar las nociones específicas de traducción y diálogo en la filosofía intercultural –según el modelo ofrecido por Fornet-Betancourt y el grupo de intelectuales formado en torno a él en Aquisgrán– parte de una presentación de los sujetos sapienciales privilegiados por la filosofía intercultural. Estos, considerados los depositarios de lenguajes y saberes eminentes que no se encuentran en las academias filosóficas, son los que posibilitan la realización del amplio trabajo de hermenéusis y diálogo intercultural que se ambiciona. Tales sujetos, designados aquí con la expresión “sentipensares situados”, son la manifestación de diversas formas de razón que, a diferencia del logos monológico de la razón euronoramericana,² hunden sus raíces en el humus de los cuerpos, los lenguajes y las culturas no hegemónicas. Lejos de asumir la idea de la superioridad civilizatoria de la cultura burguesa moderna o la posmoderna de la inconmensurabilidad de las culturas, el proyecto transformador de la filosofía intercultural aspira a poner en diálogo a tales razones o sentipensares situados, mediante el recurso a una posible traducción cultural entre estos, entendida como hermenéusis intercultural mutua y abierta.

Las conclusiones del artículo muestran que el objetivo de estas operaciones de traducción hermenéutica situada en un horizonte de universalidad y de diálogo intercultural (Fornet-Betancourt, 2023) no permanece en el nivel de entendimientos teóricos posibles, sino que tiende a la postulación y al logro de mejores formas de convivencia de los seres y grupos humanos entre sí y con todos los vivientes; vale decir, a una especie de cosmopolitismo ampliado con inclusión positiva de las diferencias y basado en el reconocimiento pleno de los episodios de dominación, expolio y exterminio que se han dado en el mundo, en particular desde 1492 (Fornet-Betancourt, 2011), así como en formas de justicia contextual y anamnética. En expresión de la autora de estas páginas: una ecosofía intercultural nuestroamericana de liberación.

Los dos mayores proyectos de transformación de la filosofía de los siglos XX y XXI

El joven alemán destinado al servicio militar en el frente de Leningrado durante la Segunda Guerra Mundial, Apel, descubrió su vocación filosófica a través de la experiencia generacional de la “destrucción de la autoconciencia moral”, vivencia “que podía encerrar un conocimiento especial que podía o debía impedirnos la vuelta a la normalidad...” (Apel, 1991a, p. 72). En el capítulo donde confiesa aquello, se recuperan analíticamente los diversos intentos filosóficos de retornar a esa normalidad; algunos provienen de las propias tradiciones alemanas y otros, de recibir obras y autores extranjeros, que no avizoraron la raíz del problema. Ese conocimiento imprescindible quedó, en cambio, sintetizado en una frase dramática escrita en prisión por el mártir luterano Dietrich Bonhoeffer: “tuvo que demostrarse que a los alemanes les falta aún un conocimiento

2. El neologismo “euronoramericano” se emplea para referirse a las formas y los productos del pensamiento de procedencia europea y del norte de América (Estados Unidos y Canadá), o dependiente de él, cuyas características distintivas son el monologismo antropocéntrico, androcéntrico y racializado.

básico decisivo: el de la acción responsable y libre también frente al deber y las órdenes” (como se citó en Apel, 1991a, p. 116). Según Apel, las frases de Bonhoeffer remiten al problema del paso de una moral convencional –la del acatamiento de la ley y el orden, estadio cuarto de la evolución de la conciencia moral (Kohlberg, 1998, pp. 119-122)– a una posconvencional; el cual es necesario para una comprensión adecuada de la catástrofe alemana y su superación. Esta referencia al escrito autobiográfico de Apel resulta decisiva para entender el objetivo final ético-político de su complejo plan de transformación de la filosofía, rasgo igualmente relevante en la propuesta intercultural.

El tránsito entre el amplio proyecto de transformación de la filosofía apeliana y la problemática ético-política –o referida a la historia (Apel, 1991b, pp. 159-184)– debe ser aclarado para señalar sus alcances. Al entender de Cortina (1991), el propósito de Apel fue la construcción de

Una propuesta filosófica propia, organizada arquitectónicamente”, cuyas secciones se fueron configurando en el tiempo como “una antropología del conocimiento, una hermenéutica y una pragmática trascendentales, una semiótica como filosofía primera, una teoría de los tipos de la verdad, y una ética discursiva. (p. 10)

Si bien Apel (1991b, pp. 159-184) comenzó a publicar en 1955, a los fines de esta presentación solo se realizan algunas calas en la obra de 1972-1973, que le dio fama internacional, y en su trabajo sobre la ética del discurso como ética de la responsabilidad.

Para empezar, en su primer tomo, *La transformación de la filosofía* recoge los estudios de Apel (1985a) sobre Heidegger e intenta una “confrontación entre la hermenéutica del ser y la crítica analítico-lingüística del sentido” (p. 7). En tanto, se enfoca en “lograr una orientación normativa en la línea de la justificación trascendental del conocimiento válido” (Apel, 1985b, p. 7), culminando en un neotranscendentalismo de raíz kantiana que, en el horizonte de la pragmática, se funda en el *a priori* de la comunidad de comunicación (Apel, 1985a, pp. 7-8). Al término de la “Introducción”, la comunidad de comunicación es enunciada como una comunidad de argumentación. Vale decir que se trata de la ampliación (o el reemplazo) del *Ich denke* kantiano por el *Wir argumentieren* de la comunidad ilimitada de argumentación, donde también encuentra su fundamento una ética posmetafísica válida intersubjetivamente (Apel, 1985a, pp. 71-72). Con Fornet-Betancourt (2008), se estima que el apeliano no se agota “en el intento de demostrar la necesidad interna que tiene la filosofía misma de progresar teóricamente mediante el diálogo creativo y recontextualizado de sus tradiciones pasadas” (párr. 4), sino que se lo debe considerar “sobre el trasfondo del intento de abrir un nuevo horizonte que permita elaborar una acertada mediación de ‘teoría’ y ‘praxis’ o, si se quiere, de filosofía y política” (“Notas”, párr. 1).

El trabajo de 1991 se articula en dos acápites. En “La comprensión pragmático-trascendental de la ética del discurso”, Apel (1991b) señala su preferencia por hablar de *ética discursiva* en lugar de *ética comunicativa*, porque la primera denominación remite al discurso argumentativo como medio de fundamentación de las normas; además, porque este “contiene también el *a priori racional de fundamentación* para el principio de la ética” (p. 147). Luego, muestra el fracaso de la fundamentación kantiana y justifica la idea de que solo una transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental puede lograr la fundamentación última de la ética (p. 154).

El segundo acápite introduce algunas distinciones en la ética, como las de una parte A “de fundamentación abstracta” (Apel, 1991b, p. 160) –a su vez dividida en “el plano de fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas y el plano de fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos” (p. 160)– y una parte B “de fundamentación referida a la historia” (p. 160). A su entender,



esta diferenciación acaba con la idea dualista kantiana, pues postula la existencia de un entrecruzamiento pragmático-trascendental del *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación (argumentación) con la comunidad *real*—situada e históricamente condicionada— y vuelve posible la postulación de una ética de la responsabilidad (pp. 170-184).

La propuesta apeliana no carece de interrogantes ni problemas; entre otros, se podría objetar la escasa criticidad, compartida con Rawls y Habermas, en la adopción del presupuesto evolutivo de Kohlberg tempranamente criticado (Gilligan, 1985; Vitz, 1994). Tampoco hay que olvidar a Dussel (2011, pp. 180-187), divulgador de Apel en América Latina, quien realizó una rigurosa crítica de su formalismo en el segundo capítulo de su *Ética* de 1998. La recopilación de los debates entre ambos pensadores de 2004 arroja como resultado la constatación de que Apel no ha podido rebasar los límites de su propio pensamiento euronoramericanocéntrico, en cuanto Dussel llevó a cabo un proceso de apropiación crítica de sus trabajos (Apel y Dussel, 2004).

Refiriéndose al diálogo abierto entre la transformación pragmático-trascendental de la filosofía propuesta por Apel y la filosofía latinoamericana, Fornet-Betancourt (2008) indica algunas perspectivas positivas para esta. Primero, ayudó a que la filosofía latinoamericana “descubra una perspectiva discursiva que permite enfocar la cuestión de la universalidad sin hipotectarla con la historia del eurocentrismo ni con el peso del dogmatismo” (“Perspectivas...”, párr. 2). Segundo, impulsó a pensar mediaciones entre contexto y universalidad. Tercero, instaló “la idea de que la filosofía, sin olvidar ni negar su compromiso social y político, debe ser una instancia discursiva que no puede ni debe confundirse con un proceso de ideologización” (“Perspectivas...”, párr. 4). Por último, hizo consciente que la filosofía “tiene que cultivarse a sí misma como una cultura del dar razón de las buenas razones que se aducen para tomar partido en la partida del mundo” (“Perspectivas...”, párr. 4).

Sin necesidad de polemizar de modo explícito con otras corrientes de pensamiento, la propuesta de transformación intercultural de la filosofía dirigida por Fornet-Betancourt se abrió camino tempranamente, a partir de sus enjundiosos trabajos sobre la teología de la liberación, el pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación, en los que se observan no solo un método sólido de estudio de los textos, sino la formación de su pensamiento original a través del diálogo que establece entre estos, la historia y el tiempo presente (Bonilla, 2022). Entre otras contribuciones, cabe citar la edición de *Befreiungstheologie: Kritische Rückblick und Perspektiven für die Zukunft* (Fornet-Betancourt, 1977), que incluye una investigación precisa sobre “La incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana” (Fornet-Betancourt, 2000); en esta plasma una evaluación del asunto y bosqueja una agenda de diálogo posible.

Asimismo, su constante estudio de autores latinoamericanos se refleja en numerosos artículos y en libros dedicados a José Martí (Fornet-Betancourt, 1998) y al marxismo latinoamericano (Fornet-Betancourt, 1995, 2001), así como en la *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika* (Fornet-Betancourt, 1985a), primera bibliografía comentada de la filosofía latinoamericana en alemán, y en *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica* (Fornet-Betancourt, 1985b, pp. 117-149), donde aborda una aguda lectura crítica de textos fundantes de la filosofía de la liberación. El diálogo con la filosofía de la liberación y sus discusiones con representantes de la ética discursiva quedó plasmado en varios volúmenes dirigidos por él (Fornet-Betancourt, 1992, 1993a, 1993b, 1994a, 1996). Por su parte, precedidas por su libro sobre la ontología fenomenológica de Sartre, interpretada en clave liberacionista (Fornet-Betancourt, 1983), resultan particularmente fecundas sus indagaciones sobre la presencia de estilos filosóficos liberacionistas en el pensamiento europeo, donde rechaza la historiografía basada en Hegel y recupera

la actitud filosófica del concernimiento en tendencias y figuras olvidadas, como las de Aspasia de Mileto, los filósofos cínicos, Pedro Abelardo, Johann B. Erhard, la filosofía popular alemana y María Zambrano (Fornet-Betancourt, 2002).

Junto con otros pensadores, Fornet-Betancourt inició la transformación intercultural de la filosofía en la última década del siglo pasado; giro de la filosofía más amplio y fecundo que los esbozos dialógicos de las filosofías comparadas (Stepanyants, 2023, pp. 79-84) y mucho más decisivo que la transformación planteada por Apel, puesto que no solo se trataba de poner en el lugar del sujeto moderno abstracto al *nosotros* discursivo procedimental, sino de un *nosotros* concreto, situado, intercultural, comunitario e histórico (Di Martino, 2009). Aunque la expresión “filosofía intercultural” proviene de los años finales del siglo pasado, la posibilidad de un filosofar intercultural no es reciente; además, es plausible imaginarla en distintos momentos en los que se produjeron encuentros entre filosofías de orígenes diversos o con *otros* modos de pensar equivalentes a la filosofía. Iniciada hacia 1990 como respuesta a los posibles peligros que acarrea para la humanidad y para la filosofía la mundialización impuesta por la globalización neoliberal de los mercados, la expansión de las tecnologías de la comunicación y la hegemonía político-militar de los Estados Unidos (la “adversidad de la época”, de acuerdo con Fornet-Betancourt), la filosofía intercultural –en diferentes modalidades– se expandió con rapidez; sobre todo a partir de la fundación de la Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (1991), con sede en Colonia, la de la Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (1994) y con el comienzo de los congresos internacionales de filosofía intercultural (1995), iniciativa del Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches Institut de Aquisgrán, bajo la dirección de Fornet-Betancourt.

Así institucionalizada, la filosofía intercultural se expandió hasta el presente, se ha configurado al tomar en cuenta las distintas formas de filosofar que se dan en las culturas y busca su manifestación polifónica, según queda expuesto en los artículos de *Historia y desarrollo de la filosofía intercultural* (Fornet-Betancourt, 2015, pp. 7-8). En la convicción “de que la realidad es transformable y transformadora” y de que “las realidades históricas son productos prácticos” (Fornet-Betancourt, 2017, p. 122), tal nuevo paradigma de la filosofía se orienta hacia una praxis ético-política de la interculturalidad contra la *barbarie poscivilizatoria* del neoliberalismo y sus consecuencias (Becka, 2007, pp. 103-120; Vallescar, 2000, pp. 321-322). Este giro ético-práctico significa que la filosofía intercultural solo tiene sentido si se traduce en una práctica de la justicia, la solidaridad, la convivencia, el reconocimiento y la paz, al mismo tiempo.

Para entender la impronta nuestroamericana³ de la línea de la filosofía intercultural impulsada por Fornet-Betancourt y de la denominada Escuela de Aachen (Bonilla, 2005), cabe recurrir a algunos textos del filósofo, en especial, a un artículo pionero de 1994 y a contribuciones recientes.⁴ Fornet-Betancourt (1994b) planteaba tres rasgos decisivos de esta reformulación intercultural de la filosofía, partiendo de la hipótesis de la “polifonía de lo filosófico” con exigencia de abandonar la comprensión monocultural de la filosofía –propia de Occidente– y de adoptar la “transracionalización del logos a través de la aceptación de la solidaria equivalencia de los logos que hablan las culturas” (p. 75). Como primer rasgo, se resalta la relectura crítica del pensamiento nuestroamericano y el estudio de tradiciones orales o simbólicas. Por su parte, el segundo refiere a “ensayar un pensar que no sea impositivo, que se arriesgue a ir co-naciendo, en respec-

3. Se prefiere el adjetivo “nuestroamericana”, de honda raíz en el pensamiento de Martí, para referir a las corrientes filosóficas y de pensamiento crítico del semicontinente que toman en cuenta su pertenencia y situacionalidad, entre ellas, la filosofía de la liberación.

4. Estos antecedentes han sido tratados *in extenso* en un capítulo de publicación reciente (Bonilla, 2023c).



tividad asumida con las otras culturas”. Ello incita como tercer rasgo al desarrollo de “filosofías pro-posicionales”, enraizadas en una “experiencia de la inter-trans-culturación” (Fornet-Betancourt, 1994b, pp. 82-84).

El I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural (México, 1995), la creación de la Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Interculturales (ASAFTI) en 2003 y numerosos congresos y reuniones que han sucedido en Nuestra América hasta la fecha, confirmaron esta nueva perspectiva, reforzada por la aparición de múltiples publicaciones y la inserción institucional de la filosofía, la teología y las ciencias sociales interculturales en universidades y centros de investigación. La fundación de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI) en Barcelona, en 2017, junto con la creación de la Biblioteca Virtual de la EIFI abrieron un nuevo espacio de diálogo y colaboración.

El camino distintivo de la filosofía intercultural nuestroamericana también ha sido señalado por Fornet-Betancourt (2004, pp. 9-120) en su estudio crítico de algunos textos filosóficos publicados en torno a 1992, el cual desencadena un diálogo filosófico esclarecedor. Los intercambios mantenidos con la filosofía y la teología de la liberación, los feminismos nuestroamericanos, los marxismos y el pensamiento indígena y afroamericano en estos años –desde 1995– han permitido delinear un perfil de la filosofía intercultural crítica, “con clara orientación normativa y vinculada a las demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas marginadas o negadas” (Fornet-Betancourt, 2021, p. 29). Fornet-Betancourt (2021) enumera de modo abierto las nueve tareas principales de este filosofar contextualizado, las cuales “emanan de los desafíos con que se ve confrontada por la realidad histórica de los pueblos latinoamericanos”⁵ (p. 37) y se articulan “con las memorias de liberación y de bondad de los pueblos” (p. 42).

Estas tareas son: (1) contribuir a la realización de la justicia cultural; (2) acompañar el reclamo de los derechos de los pueblos a la autonomía del espacio y tiempo en que viven; (3) comprometerse con la lucha por el equilibrio del mundo; (4) criticar la globalización del neoliberalismo; (5) criticar el modelo hegemónico de desarrollo y su idea de progreso; (6) elaborar una pedagogía efectiva para el cultivo de una existencia en comunión con los seres humanos y el cosmos; (7) revisar radicalmente el concepto de filosofía; (8) fomentar una nueva historiografía de la filosofía; y (9) transformar la razón filosófica. Las realizaciones concretas de esta transformación intercultural de la filosofía –tanto por parte del propio Fornet-Betancourt como de pensadores nuestroamericanos o europeos comprometidos con Nuestra América– abarcan una amplia biblioteca de nombres y temas, imposibles de enumerar con brevedad, pero todos ellos enraizados en los contextos locales y epocales, situados efectivamente y sin perder de vista la aspiración a la universalidad.

Traducción y diálogo entre “sentipensares” situados como desafío filosófico intercultural

La idea central de este artículo debe su inspiración a las críticas de la ciencia hegemónica hechas por Fornet-Betancourt (2017), así como a los trabajos presentados en el XIII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural de Medellín (Fornet-Betancourt, 2020). Dejando de lado la riqueza crítica de sus análisis históricos sobre el cambio en el ideal del conocimiento en la ciencia moderna y la construcción de hegemonía que significó su curso central, se retoma del primer libro el desafío intercultural de poner en cuestión el concepto mismo de epistemología y su pretendida universalidad con el

5. Entre estos desafíos, cabe señalar una noción más amplia de ciudadanía para dar lugar a la emergencia de grupos indígenas y de migrantes, el derecho humano a migrar, la cuestión ecológica y ambiental, la ampliación de las nociones de justicia en la adopción de sus formas contextuales y anamnéticas, etc.

objeto de ver su eurocentrismo y poner en evidencia la violencia que encierra el menosprecio de otros conocimientos. Para ello, es menester, desde el sentir y vivir la pluralidad del mundo como exigencia de libertad: declarar contingente la pretendida necesidad planetaria de la ciencia y de la técnica occidentales, puesto que estas representan un acontecimiento histórico ligado al colonialismo de un proyecto civilizatorio; reivindicar el derecho de ser libres respecto de la civilización actual; y, por último, frente a las pérdidas de modos de conocimiento y el privilegio otorgado a los saberes funcionales por la civilización hegemónica, promover la recuperación del conocimiento a través del diálogo con los conocimientos vivenciales de numerosas comunidades humanas (ignorados, despreciados y suprimidos por la ciencia hegemónica), puesto que ellos –señala Fernet-Betancourt (2017), siguiendo a Fals Borda– “expresan su ‘con-ciencia’ de participación en el mundo y muestran [...] que el mundo es plural y que se conoce, esto es, se habita también de forma plural” (p. 42).⁶

En una entrevista publicada en el mismo volumen, se entiende el conocimiento como un acontecimiento que hace al sujeto más real y le enseña cómo debe ser (Fernet-Betancourt, 2017, p. 126). Como parte de esta comprensión de la contingencia del mundo hegemónico y del carácter liberador del saber, de igual forma se plantea el desafío de historizar el presente –el cual se pretende imponer como única realidad total– y rastrear sus genealogías, para invertir el proyecto de destitución del otro de la modernidad secularizante, con el objetivo final de promover “un movimiento contrario de *restitución* de órdenes que entienden las formas de vida y convivencia humanas como expresiones de pertenencia a un orden superior, porque están *enteradas* (hechas *enteras*) del misterio de la vida y del mundo” (p. 65).

En esta misma línea argumentativa, se encuentra la tesis metafísica con la que Fernet-Betancourt (2020) dio comienzo al XIII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural. En rechazo del antropocentrismo moderno, sostiene: “afectividad y conocimiento son determinaciones del ‘principio vida’, que no tiene ni su lugar ni su tiempo en los lugares y tiempos que conocemos en lo que llamamos ‘vida humana’” (p. 13). Con el nacimiento, los seres humanos reciben esta herencia, que es –al mismo tiempo– “memoria ética de una tensión interna entre el ser y el deber ser” (p. 13). Remontar este río de la vida hasta sus fuentes y crear –con base en ese conocimiento– formas posibles de convivialidad impone el abandono de la hegemonía del monismo epistemológico, el cual conduce al nihilismo civilizatorio y a la necesidad de una nueva cultura cognoscitiva afincada en conocimientos vivenciales, en sentipensares o en razones de amor plurales y contextuales.

En el presente artículo, se defiende la idea de que esta nueva cultura cognoscitiva invocada encuentra expresión feliz en el sentipensar, categoría propia de la sociología liberacionista del colombiano Orlando Fals Borda (1925-2008), ampliamente aceptada en la filosofía y las ciencias sociales norteamericanas. Si bien tal idea no proviene de una matriz filosófica, pueden registrarse intuiciones similares en el amplio espectro de la *filosofía cordial* occidental, desde Platón, pasando por Agustín, Buenaventura y Pascal, hasta Max Scheler, Xavier Zubiri y María Zambrano; así como en la teología de la liberación latinoamericana. Lo más interesante del concepto sentipensar es que Fals Borda lo recibió en sus trabajos de campo con pescadores originarios de San Martín de la Loba, que conservaban las prácticas ancestrales de “pensar con el corazón y sentir con la cabeza”.⁷

6. Por eso se prefiere la expresión “culturas de conocimiento” a “epistemologías” (Fernet-Betancourt, 2017, p. 137).

7. Imitando las tortugas hicotéa de la región, estos seres humanos existen de modo anfibio, con prácticas de resistencia que implican momentos de ocultamiento y silencio reflexivo, seguidos por otros de acción enérgica (Moncayo, 2015, pp. 9-10; Vélez Peña, 2023, pp. 51-63).



En la huella de estas ideas, se interpreta la transformación intercultural de la filosofía propuesta por Fernet-Betancourt con respecto a un cambio del sujeto del filosofar. En efecto, los depositarios de lenguajes y saberes eminentes (la memoria verdaderamente humana) –vale decir, quienes posibilitan la realización del amplio trabajo de hermenéusis y diálogo intercultural que se ambiciona– no se hallan en las academias filosóficas, por lo general. Tales sujetos, que pueden designarse con la expresión “sentipensares situados”, se reconocen⁸ como manifestaciones de distintas formas de razón. Estas, a diferencia del logos monolítico de la razón euronoramericana, hunden sus raíces en el humus de los cuerpos, los lenguajes y las culturas no hegemónicas. Lejos de asumir la idea de la superioridad civilizatoria de la cultura burguesa moderna o la posmoderna de la inconmensurabilidad de las culturas, el proyecto transformador de la filosofía intercultural aspira a poner en diálogo a dichas razones o sentipensares situados, por medio del recurso a una posible traducción cultural entre estos, entendida como hermenéusis intercultural mutua y abierta. Lo dicho significa, igualmente, una revisión profunda del canon filosófico y de las fuentes y formas del filosofar, con la consiguiente renovación de las academias filosóficas en su conjunto (Bonilla *et al.*, 2021, pp. 76-86).

Según Fernet-Betancourt (2003), la transformación intercultural de la filosofía se muestra, ante todo, como un esfuerzo de traducción entre filosofías de orígenes culturales diversos, puesto que “busca transmitir las experiencias y referencias fundantes de sus universos respectivos” (p. 417). De este modo, la traducción intercultural no solo queda convertida en práctica imprescindible, sino que la metáfora de la traducción resulta emblemática del diálogo filosófico con filosofías del presente y del pasado; además, es adoptada por la antropología, la sociología y la ciencia política interculturales (Grimson, 2011; Santos, 2005, pp. 174-187; Vior, 2016).

Fenómeno universal y milenario que ha generado quizá los mayores intercambios entre grupos humanos y culturas, la traducción –como toda relación humana– no queda exenta de ambigüedades y conflictos. Estos se han visto reflejados en las discusiones ontológicas y éticas sobre la posibilidad de la traducción; en particular, respecto a la cuestión de la comunicación, que implica la de la conmensurabilidad o inconmensurabilidad de las lenguas (y culturas) humanas, pero también la de su *honestidad* que –en términos de la filosofía intercultural– se expresa con el concepto de reconocimiento. Esta última idea fue plasmada de modo admirable por Eco (2008), cuando revisó la creencia en la posibilidad de traducciones fieles:

La fidelidad es, más bien, la tendencia a creer que la traducción es siempre posible si el texto fuente ha sido interpretado con apasionada complicidad, es el compromiso a identificar lo que para nos es el sentido profundo del texto, y la capacidad de negociar en todo momento la solución que nos parece más justa. (p. 472)

Asimismo, señala un poco más adelante, en plena consonancia con la idea de la traducción que representa a la filosofía intercultural: “si consultan cualquier diccionario, verán que entre los sinónimos de *fidelidad* no está la palabra *exactitud*. Están, más bien, *lealtad, honradez, respeto, piedad*” (Eco, 2008, p. 472).

Si la filosofía intercultural asume la metáfora de la traducción como expresión de su propia práctica, la entiende de modo amplio; no como el traslado de una lengua a otra, sino como interacción hermenéutica entre culturas filosóficas. Tal convicción se basa en el hecho de que, en definitiva, toda traducción lingüística traduce culturas: “decididamente se trata de un modo de entender otros mundos culturales extraños y diferentes, lo que

8. La filosofía intercultural se concibe también como filosofía crítica del reconocimiento (Bonilla *et al.*, 2021, pp. 68-71; Fernet-Betancourt, 2011, 2015, pp. 47-60).

implica entender significados y prácticas propios de otros entornos culturales e históricos” (Salas Astrain, 2012, p. 130). Dependiente de los contextos políticos y sociales, la práctica de la traducción –del tipo que sea– se revela como “expresión y articuladora de relaciones de poder” (Vior, 2016, p. 4); casi siempre se realiza en condiciones de asimetría y su politicidad se presenta con manifestaciones explícitas o más veladas.

En el ámbito de la filosofía intercultural nuestroamericana, la metáfora de la traducción posee implicaciones particulares derivadas de una memoria histórica compleja vinculada con los procesos y las escenas de mediación lingüístico-cultural, cuyo origen se remonta a situaciones anteriores al propio “Descubrimiento”. Así, por un lado, se evoca la intensa actividad traductora, institucionalizada en parte y de gran intensidad intercultural, la cual fue generadora de situaciones de intercambio, mediación, negociación y diálogo entre estudiosos, militares, políticos y comerciantes de orígenes y religión diversas (cristianos, judíos, musulmanes) en el actual territorio español (Santoyo, 2008). Esta evocación, un tanto romantizada del “paraíso perdido de la triculturalidad medieval” (Baigorri, 2010, p. 148) y que pone de relieve los efectos positivos de la traducción, abona en favor del empleo de la metáfora de la traducción por parte de la filosofía intercultural, en cuanto designa un horizonte posible de intercambio intercultural y de diálogo filosófico.

Por otro lado, la metáfora en cuestión, además, alude a que en distintas circunstancias históricas la traducción tuvo un papel negativo, pues sirvió para transmitir el acervo teórico y práctico del conquistador “civilizado” y, en menor medida, el acervo desvalorizado del conquistado (“bárbaro”): paso previo, entonces, del ocultamiento, la enajenación y la muerte de las lenguas y las prácticas culturales de los pueblos del Nuevo Mundo (Fornet-Betancourt, 2003, pp. 122-127). En suma, si la traducción facilitó los intercambios, fue igualmente instrumento de dominación (Payàs y Zavala Cepeda, 2012). Vinculada a la traducción y como vehículo de la evangelización, se dio una actividad intensa de generación de escrituras en alfabeto latino de lenguas americanas y de sus gramáticas. Esta actividad de traducción escrita ha perdurado en el tiempo y, según indica con acierto Salas Astrain (2012), “llega hasta nuestros días en los intentos de los Estados por construir textos escritos pertinentes para la educación de los indígenas” (p. 125).

Si de esta breve consideración histórica de las lenguas y las prácticas culturales se pasa a la de la filosofía, hablar de traducción y diálogo interculturales se hace casi imposible, puesto que la filosofía (como la teología) fue literalmente transportada a la América hispana; se institucionalizó en las universidades de creación temprana y se desarrolló en ellas sin enlace alguno con el mundo categorial y simbólico de las lenguas y las culturas amerindias (Fornet-Betancourt, 2003, p. 125). Una vez más, esto favorece plantear la discusión fundacional de fines de los años sesenta del siglo pasado, entre Salazar Bondy y Zea, sobre la existencia o inexistencia de una filosofía latinoamericana; reformulándola: si la importación, la imposición y el encubrimiento de las lenguas y las filosofías precedentes de Nuestra América cegaron de raíz la posibilidad de toda filosofía en Hispanoamérica, o si esta se desplegó en condición de colonialidad, pero también con creaciones nuestroamericanas idiosincráticas alternativas y de resistencia.

En esta contribución, se sostiene la idea de que, pese a estos episodios luctuosos que encierra la memoria filosófica latinoamericana, la filosofía intercultural que se desenvuelve en Nuestra América puede seguir representándose en la metáfora de la traducción como expresión de su propia tarea; siempre que se entienda, de acuerdo con Salas Astrain (2012), como “ejercicio hermenéutico del reconocimiento” (p. 131). Así, desde un punto de vista más ético-político, puede afirmarse que la traducción posibilita no solo diálogos filosóficos con las filosofías del presente y las históricas, sino que se convierte en herramienta privilegiada para la recuperación de la pluralidad de las memorias



de humanidad, aún presentes en los sentipensares de los pueblos como memorias del sufrimiento, de la dominación y de la liberación; pero también de las memorias de “buen vivir”, que son asimismo las memorias de los saberes relegados y enmudecidos, muchas veces expresadas en lenguas originarias y en formas no académicas (Di Martino, 2009).

Cuando llega a cumplirse en plenitud, el esfuerzo de traducción –concebida como hermenéutica mutua– culmina en diálogos interculturales que constituyen la posibilidad de la filosofía intercultural misma y, por otra parte, posibilitan que se creen espacios de convivencia posible. En cuanto filosofía dialógica por excelencia, la filosofía intercultural sostiene que el diálogo es constitutivo de la realidad humana más íntima: “la sustancia primordial desde la cual los seres humanos [...] desarrollan su humanidad y disciernen su situación en el mundo” (Fornet-Betancourt, 2023, p. 18). Frente al discursivismo actual, se defiende la idea de que el diálogo no es una forma del discurso, puesto que aquel implica una dimensión existencial e interpersonal enraizada en el mundo de la vida y la capacidad para este es transmitida “mediante la tradición y la comunidad: de ahí la necesidad de la memoria” (p. 19). De este modo, para captar la naturaleza del diálogo es igualmente importante tomar en cuenta que parte de esta consiste en escuchar: “somos capaces de hablar unos con otros porque somos capaces de escucharnos unos a otros” (p. 19).

Con el objeto de explicitar su empeño por fundar comunidades de reflexión crítica intercultural, Fornet-Betancourt (2022) destaca la noción del diálogo intercultural como una de sus concepciones centrales:

La idea del diálogo lento de universos culturales que se traducen sus singularidades, ya que puede significar una perspectiva para superar la comprensión todavía corriente hoy del intercambio entre culturas en términos de una dialéctica que se daría entre culturas “particulares” y una supuesta cultura “universal”. (pp. 75-76)

Con la defensa y la rehabilitación de una *cultura de la razón* (no de la razón racionalista o instrumental moderna y monológica, sino de una sentipensante, patrimonio de todos los pueblos y culturas), la filosofía intercultural puede contribuir al diálogo intercultural en el mundo conflictivo actual. Esta tarea, a entender de Fornet-Betancourt (2023), implica: (1) una crítica de la estrecha determinación euronoramericanocéntrica de la cultura de la razón; (2) la reestructuración de la cultura de la razón a la luz del diálogo con la diversidad; (3) la transformación de la cultura de la razón “en un espacio abierto de relaciones donde se dé el ‘polílogo’ de la diversidad multilingüe” (p. 23); y (4) la cultura de la razón como “facilitadora del equilibrio (o armonía) en la diversidad” (p. 23), que es también propuesta de reformulación de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

Conclusiones

El objetivo de esta contribución fue presentar la propuesta de transformación intercultural de la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt como la única efectivamente universal de este tiempo. A diferencia del proyecto discursivista, aquella se hace cargo del carácter monocultural de la filosofía occidental y convoca a su remoción y a la apertura del horizonte teórico-práctico de la filosofía a través de un intenso trabajo de traducción y diálogo entre razones situadas y plurales.

Con la descripción de los rasgos distintivos y límites de la transformación de la filosofía apeliana –estudiada con vastedad por los sectores críticos, liberacionistas e interculturalistas de la filosofía nuestroamericana– quedó en evidencia que, pese a la intención dialógica, la intelección del diálogo como discurso argumentativo de carácter formalista impide un cambio real de la filosofía, en la medida que no logra desprenderse de premisas propias del monologismo occidental y carece de herramientas para ampliar la esfera de los sujetos

del diálogo. En contraste con ella, la transformación intercultural de la filosofía extiende su horizonte espacial y temporal, abarcando en él a todas las culturas sapienciales del mundo, y propone una tarea verdaderamente revolucionaria, en parte inspirada por la filosofía de la liberación norteamericana, que no puede agotarse en el trabajo de una o dos generaciones.

La transformación intercultural de la filosofía –allende el monologismo filosófico occidental, y sus antro-, andro- y etnocentrismos– no solo realiza la crítica de la epistemología y los saberes hegemónicos (como se ha mostrado en detalle), sino que –y sobre todo– promueve una recuperación del conocimiento de alcance universal, a través del diálogo interfilosófico, y, en especial, siguiendo a Fals Borda, en diálogo con los conocimientos vivenciales o sentipensares de numerosas comunidades humanas, los cuales se han ignorado, despreciado y suprimido por su condición colonial.

En este artículo, se ha dado espacio al tratamiento de la metáfora de la traducción como expresiva de la intención hermenéutica de la filosofía intercultural. Se hizo referencia a su espesor histórico, de carácter ambiguo y abierto, pero igualmente apto para representar los conflictos que encierra todo intento de diálogo entre culturas filosóficas asimétricas, debido a que tales asimetrías no radican en diferencias de capacidad o naturaleza, sino que han sido producidas por la dominación colonial. Habida cuenta de esta reflexión crítica, la traducción cultural –ejercida como hermenéusis mutua y abierta– sigue siendo considerada una herramienta privilegiada para la posibilidad de diálogos filosóficos interculturales auténticos, que no quedan en “cháchara indiferente”, puesto que la universalidad y la verdad son “dimensiones reguladoras que nos ayudan a evitar que la diversidad cultural se convierta en relativismo arbitrario” (Fornet-Betancourt, 2023, p. 25).

El tratamiento amplio del diálogo filosófico intercultural –solo posible al aceptar distintas formas de razón filosófica que tienen lugar en todas las culturas vividas– no se reduce a mera teoría. Su continuación lógica, según Fornet-Betancourt (2013), es “criticar las asimetrías de poder, las pretensiones hegemónicas, la marginación de las llamadas culturas tradicionales y la exclusión social de gran parte de la población mundial” (p. 24). Y, en consecuencia, con la crítica, como se ha señalado, comprometerse activamente en las luchas por el reconocimiento y la justicia de estos grupos humanos inferiorizados y dominados, así como impulsar políticas de equilibrio y de la justicia global.

Referencias

- Apel, K. O. (1985a). *La transformación de la filosofía. I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Taurus.
- Apel, K. O. (1985b). *La transformación de la filosofía. II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Taurus.
- Apel, K. O. (1991a). ¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana. En K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (Eds.), *Ética comunicativa y democracia* (pp. 70-117). Crítica.
- Apel, K. O. (1991b). La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. En K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (pp. 147-184). Paidós.
- Apel, K. O., y Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta.
- Apel, K. O., Cortina, A., de Zan, J., y Michelini, D. (Eds.). (1991). *Ética comunicativa y democracia*. Crítica.



- Baigorri, J. (2010). Transnacionalidad, lengua y comunicación: hacia unos modelos de diálogo intercultural. En Grupo Alfaqueque, *Los límites de Babel: ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas* (pp. 134-153). Iberoamericana; Vervuert.
- Becka, M. (2007). *Interkulturalität im Denken Raúl Fonet-Betancourt*. Traugott Bautz.
- Berisso, D., y Giuliano, F. (2015). Entrevista: la educación como práctica de convivialidad. Una conversación intercultural con Raúl Fonet-Betancourt. *Revista del Cisen: Tramas/Maepova*, 3(1), 139-151.
- Bonilla, A. B. (2005). El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como "traducción" en la "Escuela de Aachen". En *Actas: 1.º Congreso Latinoamericano de Antropología* (pp. 29-47). Universidad Nacional de Rosario.
- Bonilla, A. B. (2021). Algunas ideas para educar en derechos ecoculturales. En T. Miranda Alonso, N. Hermann, W. O. Kohan, M. Costa Carvalho, I. E. Ramírez Hernández, G. Morales Argüelles, J. Nomen, P. Romero y A. B. Bonilla, *Tópicos de filosofía y educación para el siglo XXI* (pp. 187-211). Nosótrica Ediciones.
- Bonilla, A. B. (2022). Raúl Fonet-Betancourt y la filosofía *nuestroamericana*. En E. Dussel, R. Fonet-Betancourt, M. Casalla, N. Heredia, A. B. Bonilla, E. del Percio, A. Mason, R. Doberti y L. Maddonni, *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro* (pp. 57-65). Ciccus.
- Bonilla, A. B. (2023a). La filosofía intercultural nuestro americana liberadora como hija necesaria de la filosofía de la liberación. En *Actas. II Jornadas Internacionales de Filosofía Intercultural "Diálogos Interdisciplinarios entre Democracias, Culturas y Ciudadanías"*. Editorial Argus-a.
- Bonilla, A. B. (2023b). Apuntes histórico-conceptuales sobre ecosofía intercultural. En M. Fernández Braga y V. Avendaño Porras (Coords.), *Pedagogías interculturales y decoloniales: interseccionalidades entre política, ética, ecología y comunidad* (pp. 249-301). Userena.
- Bonilla, A. B. (2023c). El magisterio intercultural de Raúl Fonet-Betancourt: notas para un homenaje. En H. Büchel (Ed.), *Wege interkultureller Philosophie heute* (pp. 86-118). Wissenschaftsverlag Mainz.
- Bonilla, A. B., Rosero Morales, J. R., y Fonet-Betancourt, R. (2021). *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana*. Universidad del Cauca.
- Cortina, A. (1991). Introducción. En K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (pp. 9-33). Paidós.
- Di Martino, M. (2009). Transformación intercultural de la filosofía: entrevista a Raúl Fonet-Betancourt. *Topologik.net*, (5), 28-52.
- Dussel, E. (2011). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2017, 23 de mayo). Karl-Otto Apel, 2.ª generación de la Escuela de Fráncfort. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2017/05/23/opinion/020a2pol>
- Eco, U. (2008). *Decir casi lo mismo: experiencias de traducción*. Lumen.
- Fonet-Betancourt, R. (Ed.). (1977). *Befreiungstheologie: Kritische Rückblick und Perspektiven für die Zukunft* (Vol. 1). Grünewald.
- Fonet-Betancourt, R. (1983). *Philosophie der Befreiung: die Phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Materialis V.
- Fonet-Betancourt, R. (1985a). *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*. Peter Lang.
- Fonet-Betancourt, R. (1985b). *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*. FEPAL.
- Fonet-Betancourt, R. (Ed.). (1992). *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Verlag der Augustinus-Buchhandlung.

- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (1993a). *Ethik und Befreiung* (2.ª ed.). Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (1993b). *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (1994a). *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- Fornet-Betancourt, R. (1994b). El pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, (19), 73-84.
- Fornet-Betancourt, R. (1995). *O marxismo na América Latina*. Nova Harmonia.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (1996). *Armut, Ethik, Befreiung*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- Fornet-Betancourt, R. (1998). *José Martí (1853-1895)*. Ediciones del Orto.
- Fornet-Betancourt, R. (2000). Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (78), 679-702. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i78.4711>
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación del marxismo: historia del marxismo en América Latina*. Plaza y Valdés.
- Fornet-Betancourt, R. (2002). *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. IKO.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). Karl-Otto Apel y su presencia en la filosofía latinoamericana. *Topologik.net*, (3). <https://www.topologik.net/Fornet-Betancourt.htm>
- Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Ediciones UC Temuco.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2015). *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2020). *Affektivität und Erkenntnis: Interkulturelle Annäherungen an eine neue Erkenntniskultur*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2021). Historia y tareas de la filosofía intercultural en América Latina. En A. Bonilla, J. Rosero Morales y R. Fornet-Betancourt, *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana* (pp. 25-46). Universidad del Cauca.
- Fornet-Betancourt, R. (2022). Cincuenta años de filosofía de la liberación. En E. Dussel, R. Fornet-Betancourt, M. Casalla, N. Heredia, A. B. Bonilla, E. del Percio, A. Mason, R. Dobberty y L. Maddonni, *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro* (pp. 67-82). Ciccus.
- Fornet-Betancourt, R. (2023). Toward a philosophy of intercultural dialogue in a conflicted world. En F. Dallmayr (Ed.), *Dialogue and the new cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok* (pp. 17-27). Lexington Books.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. FCE.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI.



- Kohlberg, L. (1998). *De lo que es a lo que debe ser: cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral*. Almagesto.
- Moncayo, V. M. (2015). Presentación. Fals Borda: hombre hikota y sentipensante. En O. Fals Borda, *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 9-19). Siglo XXI; Clacso.
- Payàs, G., y Zavala Cepeda, J. M. (Eds.). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Ediciones UC Temuco.
- Salas Astrain, R. F. (2012). Reconocimiento, traducción y conflictividad: las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros. En G. Payàs y J. M. Zavala Cepeda (Eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América* (pp. 123-138). Ediciones UC Temuco.
- Santos, B. (2005). *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Trotta; ILSE.
- Santoyo, J. C. (2008). *Historia de la traducción: viejos y nuevos apuntes*. Universidad de León.
- Stepanyants, M. T. (2023). Striving for intercultural philosophy: The contribution of Russians philosophers. En F. Dallmayr (Ed.), *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok* (pp. 69-94). Lexington Books.
- Vallescar, D. (2000). *Hacia una racionalidad intercultural: cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Perpetuo Socorro.
- Vélez Peña, J. J. (2023). *Genealogía de la sentisapiencia: elementos para una ontología intercultural del presente*. Ciccus.
- Vior, E. J. (2016). *La metáfora de la "traducción intercultural" en el análisis comparativo de los procesos políticos suramericanos*. Academia. https://www.academia.edu/29882823/LA_MET%C3%81FORA_DE_LA_TRADUCCI%C3%93N_INTERCULTURAL_EN_EL_ANALISIS_COMPARATIVO_doc
- Vitz, P. C. (1994). Critiques of Kohlberg's model of moral development: A summary. *Revista Española de Pedagogía*, 52(197), 5-35. <https://www.jstor.org/stable/23765133>