

**ESFERAS DEL RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO:  
EL PENSAR LATINOAMERICANO DESDE UN SISTEMA-MUNDO ABIERTO A  
LA INTERCULTURALIDAD<sup>1</sup>**

**Jovino Pizzi<sup>2</sup>**  
Universidade Federal de Pelotas  
[jovino.piz@gmail.com](mailto:jovino.piz@gmail.com)

---

**Resumen**

Crece la necesidad de renovación de las teorías críticas. Los cambios sociales y las crisis de legitimidad política exigen análisis cada vez más profundas. En esta dirección, las luchas por reconocimiento contribuyen para comprender las situaciones de vulnerabilidad social, al tiempo que abren nuevas frentes para el reconocimiento mismo. Por eso, la propuesta de este texto se vuelve a distintas esferas del reconocimiento con el fin de repensar el sistema-mundo latinoamericano. Son tres las esferas, con las cuales las grandes tradiciones presenten en las Américas. De ahí la apuesta en una interculturalidad abierta, sin rechazar ninguna contribución y, así, pensar en la posibilidad de una pedagogía triangular.

**Palabras clave:** Reconocimiento. Gramática pluridimensional. Cambio geo-cultural. Triangularidad.

**ESFERAS DO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO: O PENSAR  
LATINOAMERICANO A PARTIR DE UM SISTEMA-MUNDO ABERTO À  
INTERCULTURALIDADE**

**Resumo:**

Cresce a necessidade de renovação das teorias críticas. As mudanças sociais e as crises de legitimidade política exigem análises cada vez mais profundas. Nessa direção, as lutas pelo reconhecimento contribuem para a compreensão de situações de vulnerabilidade social, ao abrirem novas frentes para o próprio reconhecimento. Por esta razão, a proposta deste texto se volta para diferentes esferas de reconhecimento em vista de repensar o sistema-mundo latinoamericano. Existem três esferas, com as grandes tradições presentes nas Américas. Daí o compromisso com uma interculturalidade aberta, sem rejeitar qualquer contribuição e, assim, pensar sobre a possibilidade de uma pedagogia triangular.

---

<sup>1</sup> Texto revisado (y ampliado) del capítulo “Esferas del reconocimiento: hacia una perspectiva ibero-afro indígena latinoamericana” publicado en el libro, SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Ed.). **La cuestión del reconocimiento en América Latina**. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, 2017, p. 161-171.

<sup>2</sup> Graduação em Filosofia e em Comunicação Social - Jornalismo; mestre em Filosofia (PUCRGS, 1992) e doutor em Ética y Democracia pela UJI (Espanha, 2002). Pós-doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina (2015).



**SPHERES OF INTERSUBJECTIVE RECOGNITION:  
LATIN AMERICAN THINKING FROM A WORLD-SYSTEM OPEN TO  
INTERCULTURALITY**

**Abstract**

The need for renewal of critical theories grows. Social changes and crises of political legitimacy demand deeper analysis. In this direction, struggles for recognition contribute to understanding situations of social vulnerability, while opening new fronts for recognition itself. For this reason, the proposal of this text turns to different spheres of recognition with the purpose to rethink the American world-system. There are three spheres, with which the great traditions present in the Americas. Hence the commitment to an open interculturality, without rejecting any contribution, and thus, thinking about the possibility of a triangular pedagogy.

**Keywords:** Recognition; Multidimensional grammar; Geocultural change; Triangularity

**1 Introducción**

La renovación de las teorías críticas ocurre desde varios frentes. En una frente, la preocupación se vuelve a repensar la noción de sujeto coautor y, entonces, entender el pensar latinoamericano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad. En este sentido, es muy importante lo que hacen Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astrain, cuanto tratan de la “cuestión del reconocimiento en América Latina”. De hecho, la compilación de textos del libro, publicado por Lit Verlag em Zürich, 2017, pone en evidencia las perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth, un importante pensador de la teoría crítica de la sociedad.

Ampliando el aporte de la teoría de la acción comunicativa, las políticas del reconocimiento permiten, hoy día, no solo entender las observaciones de Hegel en relación a las ideas kantianas de la autonomía del individuo, sino posibilitan también dibujar nuevas esferas del reconocimiento. Axel Honneth indica las condiciones intersubjetivas de la integridad personal a través de un concepto formal de eticidad. En su caso, las formas de reconocimiento están ligadas al “amor, derecho y valoración”, tres formas de reconocimiento que corresponden a “tres modos de menosprecio”, que pueden desvelar las experiencias de los “conflictos sociales” (1996). Más tarde, Honneth hace una actualización de su propuesta y presenta como esferas del reconocimiento tres ámbitos: moral, jurídico y social (2011). Esa “actualización histórica” se vuelve a la reconstrucción de tres modelos conflictivos del significado de la libertad, la constitución y en el carácter de las interpretaciones y, además, de sus impactos en la personal y social.

La intención de este texto está en presentar tres esferas del reconocimiento intersubjetivo desde una perspectiva latinoamericana. Por un lado, la esfera de la gramática pluridimensional de la racionalidad comunicativa, con lo cual es posible ir más allá de la metafísica, es decir, se puede asumir una perspectiva post-metafísica, así como la entiende Habermas (2). El segundo aspecto

del texto se centra en el filosofar latinoamericano, una puerta hacia el compromiso con un pensar encarnado, es decir, con la realidad de los mundos de vida y la diversidad de sus contextos (3). El tercer punto subraya el cambio geo-cultural del eje filosófico, es decir, un pensar latinoamericano supone la interconexión entre tres ejes que vinculan Europa, África y las Américas (4).

## **2 La gramática pluridimensional: una esfera post-metafísica**

En sus tesis para la transformación intercultural de razón, Raúl Fornet-Betancourt señala hacia un “programa opuesto” a la larga tradición metafísica occidental, la cual nos ha enseñado – dice él – a pensar la razón como un principio transcendental de la realidad. Según esto, Hegel representa la culminación de una larga tradición metafísica occidental, volcada a un principio transcendental de la realidad, de modo a entender el proceso histórico de la razón misma y de su sentido como totalidad, en su sentido omniabarcante.

Al establecer un principio transcendental, queda apenas la concepción absoluta de razón. Es decir, la razón absoluta y omniabarcante que se configura y se articula en el horizonte de una lógica bien delimitada. Esa lógica determina las valideces y las comprensiones de mundo desde una única perspectiva de razón. Tal modelo ha sido una de las características fundamentales de la historia europea de la filosofía, centrada en el permanente debate sobre la comprensión o la interpretación de la definición y del uso de la razón.

Para hacer frente a eso, Fornet-Betancourt (2013, p. 11) propone una transformación de la razón a través de un “programa opuesto”. O sea, la reconstrucción se vuelve la capacidad de la razón misma, lo que supone el reconocimiento de una gramática interpretativa pluridimensional, abierta, por lo tanto, a otros movimientos y otras experiencias del uso y significaciones de la racionalidad y, por eso mismo, a otras interpretaciones de mundo. Se trata de la apertura de la razón a otros horizontes que ella misma ha negado. La idea de otras posibilidades del uso de la razón se relaciona a un primer nivel de reconocimiento. En efecto, la idea de la transformación de la razón puede ser relacionada con el reconocimiento relacionado a la definición y al uso de la razón, con lo que es posible no solamente “pensar el saber que deberíamos saber”, sino también hablar de reconocimiento desde esa transformación geo-cultural del filosofar.

Esta gramática abandona la idealidad de una razón omniabarcante para asumir presupuestos vinculados a contextos vivenciales. En otras palabras, la racionalidad ético-comunicativa entrelaza presupuestos fácticos y contra-fácticos, de forma que las justificaciones en torno a la realidad concreta (cotidiana) pueda ser cuestionada a la luz de otra perspectiva más ampliada.

Así, hay un abandono del legado de importantes tradiciones de la historia occidental, principalmente de las “imágenes de mundo cosmológicas o teocéntricas” (HABERMAS, 2015, p. 5). Para Habermas, esas imágenes idealizadas de mundo han conformado el mundo real, o sea, el mundo real es apenas un espejo de una imagen de mundo idealizada y, no pocas veces, ajena al mundo de la vida mismo. La idealización se vincula a una cosmogonía, cuyo modelo teórico moldura y regla la acción cotidiana con base a una totalidad que abarca y circunda la diversidad de contextos del mundo de la vida. Esa tradición reduce la comprensión del mundo a la contemplación, sea en forma de un “cielo estrellado” o, entonces, sometida a una “verdad” revelada por Dios (HABERMAS, 2015, p. 6).

La perspectiva post-metafísica supone una racionalidad situada, es decir, abierta a contextos de la diversidad. En el texto *Trabajo e interacción*, Habermas ya hablaba de la *lucha por el reconocimiento*, con el fin de re-establecer la situación de diálogo como una relación ética (1997, p. 19). Su preocupación era “una comunicación distorsionada por la violencia”, actitud que sustraía las relaciones de los “contextos de comunicación” (HABERMAS, 1997, p. 20). Tal sustracción representa la negación de reconocimiento, pues obliga a pensar el contexto de la comunicación y la interacción lingüística entre sujetos a partir de la “abstracción con respecto al contexto común de sus vidas” (HABERMAS, 1997, p. 21). De este modo, el contexto de interacción y el horizonte del mundo de la vida asumen un carácter de inautenticidad, una forma de “aniquilación de la auto-afirmación”, sin cualquier posibilidad de reconocimiento recíproco. En este texto, la cuestión central de Habermas (1997, p. 22) se vuelve al reconocimiento de la identidad del *yo*, solamente posible “a través de la identidad del otro que me reconoce a mí, identidad que a su vez depende de mi reconocimiento”. En este sentido, la diversidad va ligada a la función representativa de símbolos subyacentes a la identidad particular. Es decir, desde una imagen idealizada y diseñada desde la contemplación de lo diferente, es decir, desde una totalidad omniabarcadora.

Más tarde, Axel Honneth reconstruye las líneas argumentativas de Hegel, pero en vistas a entender el menosprecio, es decir, una filosofía práctica volcada a la consideración de los individuos o grupos sociales que “necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su *diferencia*” (HONNETH, 2010, p. 14). Más detalladamente, se trata de los “grupos infraprivilegiados”, (HABERMAS, 1999, p. 190), o sea, los “hijos” abandonados y humillados, comunidades desechadas o colonizadas. Esta apertura indica, pues, una transformación de la razón y la necesidad de admitir otras experiencias. Este sería, entonces, el primer nivel o una primera esfera del reconocimiento intersubjetivo.

En este sentido, y aunque con significativas variaciones, Habermas y Honneth han sido, en el pensamiento alemán actual, protagonistas de un cambio sustancial de la filosofía. Para Habermas, “no existe un saber no mediado”, pues el saber se vincula a un contexto social y a los intereses inherentes a las experiencias originarias. De este modo, la interacción implica que los sujetos se reconozcan recíprocamente mientras actores hacia la “interacciones medidas lingüísticamente” (HABERMAS, 1988, p. 494). De este modo, todos los grupos o comunidades deben ser reconocidos como sujetos coautores, y nunca como desechados o al margen del proceso interactivo.

En su discusión teórica, Honneth dice que el abordaje habermasiano de lo social desde el paradigma comunicativo “sólo proyecta una imagen grosera y un tanto simplificada, más aún, demasiado estática y pacífica, del contexto de la vida social” (HONNETH, 2009, p. 361). Las contribuciones epistemológicas llevan a Habermas a abandonar el “marco conceptual procedente de la filosofía de la historia.” Así, queda pendiente el problema del poder, es decir, el “nacimiento de la dominación y, con ello, de la legitimación del poder” (HONNETH, 2009, p. 190).

Para Honneth, la cuestión del reconocimiento pasa por el “nacimiento de la dominación y, con ello, de la legitimación del poder.” Al hablar de la lucha por el reconocimiento, Habermas articula la noción de reconocimiento en el seno de un Estado de derechos y las demandas de *igualdad de derechos de las forma de vida culturales*. Para Habermas, existe una diferencia entre la lucha por “superar la privación de derechos de los grupos infraprivilegiados” y “las demandas de *igualdad de derechos de las formas de vida culturales*” (HABERMAS, p. 190 y 191) La lucha por reconocimiento pasa por la forma *establecida procedimentalmente*, cuyo proceso se consolida desde una conexión interna entre las bases democráticas y la institucionalización jurídica (HABERMAS, 1999, p. 202-203).

En un contexto latinoamericano, el modelo procedimental de Habermas y la cuestión del poder de Honneth se insieren un cambio geo-cultural de la filosofía, de modo a entender el Atlántico como el centro que interconecta África, Europa y el continente americano (las Américas). Más que rechazar la filosofía de la historia hegeliana, se trata de repensar las Américas a partir de distintos niveles de reconocimiento y de la conflictividad inherente a este desplazamiento de la razón. De este modo, es posible entender la apertura a especificidades de mundos distintos, cuyos vínculos humanos, políticos y comerciales interconecta tres continentes, modificando el diseño de la modernidad, desplazando Europa del centro de las atenciones, una apertura a la pluridimensionalidad abierta a otras experiencias.

El nuevo sistema-mundo permite entender la formación de América Latina y el encuentro de mundos de vida distintos, con formaciones y proyectos nada semejantes, aunque con el tiempo haya sufrido un proceso de homogenización brutal. Este sería el punto de partida para el reconocimiento intercultural, la cual nos permite entender el encuentro-desencuentro de la diversidad desde una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana. De ella nace la noción de una pedagogía triangular.

### **3 El “filosofar” latinoamericano: otra esfera de reconocimiento**

La segunda mitad del siglo XX ha sido especialmente importante para el filosofar latinoamericano. Por ejemplo, a principios de los años 70, Francisco Miró Quesada hablaba de un proyecto filosófico latinoamericano. En su obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974), Quesada afirma la idea “para comprender el proyecto latinoamericano de filosofar” ponía en evidencia un “esfuerzo y dirección consciente” (1974, p. 25). No se trata de una tarea aislada o un intento accidental. Él habla de un fenómeno *sui generis* y sin ubicación. Es decir, su comienzo presenta las marcas de un pensar “en el vacío”, con “brotes aislados, pequeños hongos que tachonan de color la extensión yerna de un arenal (QUESADA, 1974, p. 25).”

El filosofar latinoamericano supone, según Quesada, un comenzar oscuro, sin definiciones claras y, por eso, un tanto huérfano. Es decir, el filosofar latinoamericano se hace frente a una “tradición lejana, extranjera” y, por eso mismo, desde que nace “está vertido hacia Europa” (QUESADA, 1974, p. 25). En este sentido, el filosofar tiene que echar mano de una tradición cultural ajena. De una forma o de otra, se trata de una especie de “vida reprimida y dividida”, un extrañamiento que “obliga a las partes a identificar en la existencia ajena” (HABERMAS, 1997, p. 20) el sentido para sus propias vidas.

Para Quesada, el nacimiento del filosofar latinoamericano se parece a “inseminación artificial”, o sea, “viene al mundo como un hijo espurio que se quiere ocultar” (1974, p. 25). Por eso, por un largo período de tiempo, el pensamiento latinoamericano ha sido un tema nada apreciable, no solo en los estudios y debates académicos, sino también en las distintas esferas de la vida práctica. A veces, el pensar latinoamericano no pasa de ser una referencia de segunda orden, para no decir inferior o despreciable.

Así, traer de Europa la filosofía y “asimilarla auténticamente” ha sido una de las tareas de estudiosos y pensadores de diversas universidades latinoamericanas (QUESADA, 1974, p. 28). Mientras tanto, esta filosofía “nada tuvo que ver con el nacimiento de la nueva actitud

filosófica”, aunque, a veces, “nuevas ideas empiezan a dejarse sentir” (QUESADA, p. 28). Para decirlo más claramente,

Salvo rarísimas y extraordinarias excepciones, como, por ejemplo Andrés Bello, los profesores de filosofía, y en general de humanidades, no viven una vida cultural auténtica. No se compenentran con los temas enseñados, no dedican su vida al estudio y a la indagación de las materias programadas. La cátedra universitaria es un mero auxiliar, una ayuda, un lujo que contribuye a aumentar el prestigio de la profesión ejercida (QUESADA, 1974, p. 28).

La idea de un pensar ajeno, sin relación con las manifestaciones de la vida cotidiana y de las tradiciones del lugar apunta hacia dos imágenes de América Latina, a veces sin ninguna relación entre ellos. Por un lado, un pensar latinoamericano completamente engarzado a la tradición cultural europea y, casi siempre, ajeno a las cuestiones de una historicidad típicamente latinoamericana. Por otro lado, brotan manifestaciones que indagan lo que significa *filosofar* desde América Latina, e incluso de su “invención” dentro del sistema-mundo Occidental (GRÜNER, 2010, p. 48 ss).

Para Francisco Miró Quesada, el filosofar se ajena del compromiso con la realidad del mundo de la vida y la diversidad de tradiciones, para ser una simple reproducción o repetición de conceptos y categorías europeas. Para él, la cuestión gira en torno al filosofar, y no filosofía latinoamericana, porque el término “filosofar” presenta “un sentido psicológico, un sentido de esfuerzo mental encaminado a pensar ideas filosóficas” (QUESADA, 1974, p. 28, nota al pie). En otras palabras, se trata de ir más allá de un mero “re-pensar” la filosofía desde una tradición determinada. En el caso, de las diferentes tradiciones originarias.

En efecto, el reconocimiento de un “filosofar” latinoamericano se relaciona a otro discurso, a otro nivel de reconocimiento. Se trata de una acción o un tipo de constatación y, además, de admitir la posibilidad de un “pensar” que rompe con el centralismo europeo. Para Quesada (1974, p. 30 y 34), un filosofar hacia “el desenfoque” y, entonces, ir “creando la filosofía” por “nuevos y audaces rumbos”. El desenfoque permite la “recuperación anabásica”, o sea, a recuperación de la tradición perdida y establecer nuevas bases de sustentación que permitan “comprender hasta sus últimas posibilidades el mundo de pensamiento nuevo que acaba de descubrir” (QUESADA, 1974, p. 34).

Esa “recuperación anabásica” no se refiere un tipo de enfermedad o a una patología; se trata más bien de un rescate – como hemos mostrado otras veces –, o sea, de recuperar y recobrar el sentido “de hacer filosofía” para realmente comprender la “manera latinoamericana de *estar* en la historia de Occidente” (GRÜNER, 2010, p. 58). En este caso, un “programa opuesto” significa la ampliación o el cambio para entender los distintos estilos de vida y, además, los

diferentes proyectos filosóficos. En el caso, la apertura hacia el reconocimiento de la intersección entre tres continentes y sus distintos mundos de vida, con lo cual la razón se percata y se abre hacia una esfera de reconocimiento con vistas a la perspectiva ibero-afro-indoamericana.

En esta dirección, el pensador peruano no es la única expresión, sino una voz entre muchas otras que se han alzado y propuesto un cambio al filosofar. Son distintas generaciones en ese proceso<sup>3</sup>. El diseño de Quesada podría ser ampliado, pero siguen vigentes dos discursos en relación al “filosofar” latinoamericano. Es decir, lo que salta a la vista y sigue presente son las dos tendencias muy fuertes: a) por un lado, el discurso que subraya una filosofía ajena, extranjero y, en gran parte, enajenante, porque es mera copia o simple reproducción de un único modo de pensar; b) por otro, los intentos de filosofar desde una realidad y de las manifestaciones de un horizonte más amplio. En esta segunda línea, la transformación geo-cultural del pensar filosófico encuentra un nuevo horizonte, aspecto que trataremos a continuación.

#### **4 El cambio geo-cultural: un tercer nivel de reconocimiento y la interconexión**

24

Ante el reconocimiento de un posible nuevo “filosofar”, la razón se enfrenta a un cambio en el diseño geo-cultural. La transformación exige otra conformación del mapa político-económico y filosófico, cuyo alcance cambia profundamente. A partir del siglo XIV, el mundo ha sufrido un cambio y las conexiones entre los distintos mundos pasa a ser el Atlántico, que interconecta tres continentes: Europa, África y América. Eduardo Grüner señala hacia un “comercio triangular” (GRÜNER, 2010, p. 216), una triangulación de tres grandes vínculos humanos e ecológicos que re-diseña el mapa y las variantes *etno-culturales* de una nueva occidentalidad. Sin dudas, la desmesura y la desigualdad de esa triangulación indica un encuentro-desencuentro y que durante más de cinco siglos ha ido conformando las variopintas de una diversidad ibero-afro-indoamericana. A veces, el rigorismo académico nos conduce a postular por un mundo de vida uniforme. Sin embargo, las diferentes “tramas” de los pueblos de los tres continentes

---

<sup>3</sup> En el prólogo de su libro, Francisco Miró Quesada habla de cuatro generaciones distintas, sin detenerse a nombres. En su esquema, ellas aparecen del siguiente modo: a) los patriarcas, es decir, los pensadores que han intentado filosofar desde el principio de América Latina, pues “siempre los hubo”, aunque “no como una actividad organizada” y sin “contribuir a la marcha de nuestro pensamiento con aportes personales” (1974, p. 13); b) la segunda es la generación forjadora, volcada a estudiar la “historia de las ideas en América Latina y de la manera como el latinoamericano veía y proyectaba su propio ser” (1974, p. 11); c) la tercera se destaca por “el hecho de haber asumido plenamente el ideal de filosofía auténtica que plantearon los *forjadores* y de haber jugado su destino al formidable proyecto de realizarlo a fondo” (1974, p. 12); d) la cuarta generación trata del embate entre “regionalistas” y “universalistas”, no solo alimentando los “dogmatismos de los años pasados”, dividiéndose entre los dedicados a la “filosofía de lo americano” y los que se dedican a la “filosofía universal” (1974, p. 15).

revelan una especie de etnometabolismo anabásico que, con el pasar de los siglos, crea una diversidad extraordinaria. No pocas veces, esa diversidad es rechazada, aunque se mantiene viva y fascina mucha gente.

De ahí, una otra esfera de reconocimiento, indicando la reconfiguración moderna del mundo, un cambio que ha transformando el Atlántico como el centro de los grandes intereses. Evidentemente, el modelo europeo y su espíritu conquistador dominan el comercio, la política, el derecho y la cultura. Como afirma Darcy Ribeiro, éste fue un “acontecimiento espantoso” producto del enfrentamiento de mundos y tradiciones muy distintas. Al presentar su dibujo y el diseño de la modernidad, Ribeiro afirma que, en la formación de los mundos latinoamericanos de vida, confluyen matices raciales dispares, tradiciones culturales distintas, formaciones sociales heterogéneas que se enfrentan y se fusionan para dar lugar a una nueva estructuración societaria mestiza (RIBEIRO, 1995, p. 19). Con el tiempo, ese encuentro generaría el mestizaje y el sincretismo, fruto de la coexistencia entre perspectivas de mundos distintos, pasando a configurar, poco a poco, las características de la gente latinoamericana.

El cambio geo-cultural señala, pues, que la formación de América Latina remite al encuentro de mundos de la vida, con características y proyectos nada semejantes pero que sufren el estigma de un proceso de homogenización liberal-capitalista. Apoyado en la teoría *sistema-mundo*, Eduardo Grüner (2010, p. 180) examina la conformación colonial latinoamericana y su *dimensión (ideológico-) cultural*. Para él, lo más importante fue la esclavitud, una “*fuerza de trabajo forzada* cuya explotación atiende las necesidades de la *economía-mundo* europea” (2010, p. 197). Para Grüner, el nacimiento del *sistema-mundo* moderno se apoya “en el tráfico de esclavos africanos”, vinculando tres continentes: Europa, América y África (2010, p. 215). En su registro etnohistórico, él afirma que el proceso de conformación del *sistema-mundo* moderno ha dejado de ser multicultural para tornarse *mono-cultural*.

A través de la referencia *sistema-mundo*, Grüner trata de mostrar cómo la modernidad ha sostenido una división entre universalidad y particularidad. La idea hegeliana de superación mantiene la contradicción entre el eurocentrismo y “un *resto*”, como expone Grüner (2010, p. 45). Por eso, la metáfora del Amo y el Esclavo de Hegel sigue como referencia importante para comprender esa interpretación. Todavía, parece más importante insistir en la tiranía de una idealización ajena, es decir, de un filosofar mono-racional. Sin admitir la *diferencia*, la razón europea-cristiana impuso símbolos, ritos, monumentos y su arquitectura, componiendo un variopinto escenario idealizado, que sigue definiendo los patrones culturales y estilos de vida, valores y modos de justificar nuestras creencias, ideologías, puntos de vista, etc. Esa perspectiva impone un modelo ajeno, desde fuera, rechazando las características típicamente amerindias.

En su reinterpretación del Occidente, Grüner dice que la Revolución Francesa representa apenas uno de los marcos de la modernidad. Antes de ella hubo en América Latina – en Haití, más específicamente – una revolución que “[...] fue *más importante* que la francesa”. En otras palabras, la revolución de los esclavos afro-haitianos, entre 1791-1804, ha sido “[...] *mucho más radical* que la tan celebrada revolución francesa” (GRÜNER, 2010, p. 88). Ella ha tenido un fuerte componente *social y etno-cultural*. La Constitución Haitiana del 1805 fue, para Grüner, un “[...] *ensayo crítico* de reflexión sobre la modernidad americana” (GRÜNER, 2010, p. p. 29).

El *caso de Haití* representó, pues, no solamente una forma de resistencia, sino de un reconocimiento de otro rostro de la modernidad, distinta de lo que hemos aprendido. Su característica del *cimarronaje* supone la desterritorialización –geográfica y simbólica, ideológica y filosófica– de la inconveniente revolución francesa. En aquél período, el dictador Bonaparte definió a los afro-caribeños como “[...] negrintos a-históricos” (GRÜNER, 2010, p. 88). Eso da a entender que *otra* revolución no podía ser reconocida por los franceses– y por nadie – porque era indígena, negra, mulata y mestiza. Como subraya Eduardo Grüner, la revolución de Haití no puede ser reconocida, porque se trata de sujetos divididos, o sea, indígenas, negros, mulatos, mestizos, fracturados *entre el color* bien distinguible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal blanco de inexistencia corporal (2010, p. 69). Al final, se trata de sujetos a los que se les inculca permanentemente “el *odio* del universal abstracto hacia el particular concreto, el odio del goce de lo Uno contra la realidad de lo Múltiple” (GRÜNER, 2010, p. 69).

Cuando habla del eurocentrismo y del predominio de la cultura occidental, Habermas señala a la necesidad de una lucha por el reconocimiento en escala internacional ante “a la sombra de una historia colonial todavía presente”, un reconocimiento a veces negado, pero que impregna “las relaciones históricas” no apenas entre Occidente y Oriente, sino también “las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundo” (HABERMAS, 1999, p. 200).

El reconocimiento de esa historicidad colonial supone, pues, un programa alternativo de reconocimiento, sin desechar por completo la tradición filosófica, pero renovarla y complementarla en sus presupuestos para, entonces, encontrar caminos que conducen a una racionalidad verdaderamente universal. Aunque dicha tesis sea de Raúl Fonet-Betancourt, nuestro intento trata de contribuir con el debate.

No se trata, pues, de desechar ninguna de las tradiciones, sino de renovaciones. Es decir, la tesis de la “transformación intercultural de la razón” sigue siendo un camino más difícil, una forma de no rechazar ningún autor o teoría. En este sentido, la propia racionalidad ha sido educada, o

sea, la razón, en su “educación” o en su historia de formación y constitución “ha adquirido hábitos de pensamiento que han formado su carácter al menos *unilateralmente*” (FORNET-BETANCOURT, 2013, p. 13). En este debate, la reeducación de nuestro pensar pone en evidencias la crítica, no únicamente preocupada en la simple reinterpretación de nuestros saberes y lenguajes, sino en una transformación tanto en relación a los aspectos teóricos como también en relación a sus usos.

La transformación de la razón señala, pues, hacia una renovación del papel y del uso de la razón. Como intentamos mostrar, son, por lo menos, tres esferas distintas del reconocimiento: a) en primer lugar, una gramática de la razón que permita la apertura a nuevas experiencias, es decir, de la capacidad de la razón filosófica en reconocer la *diferencia*; b) en segundo, su posibilidad de reconocer el “filosofar” latinoamericano; c) y, en tercer lugar, reconocer el cambio geocultural, cuyo nuevo eje de la tradición occidental pueda interconectar las tradiciones iberoafro-indígena latinoamericana.

La adopción del concepto de reconocimiento implica un cambio de la noción inicial de Honneth, que no gira más en torno a la familia, la sociedad y el Estado, sino a su ampliación hacia los tres niveles nombrados. Ese primer nivel permite romper con la noción jurídico-constitucional ligada a la asociación libre de los ciudadanos libres e iguales (HABERMAS, 1999, p. 199). Sin embargo, el reconocimiento no se resume a la vigencia de derechos delimitados a través una normatividad constitucional, es decir, desde el reconocimiento intersubjetivo sancionado estatalmente. Por eso, la apertura de la razón a otros horizontes que, de acuerdo con Grüner, pone en evidencia el sistema-mundo de una modernidad que se desplaza hacia el Atlántico. De este modo, es posible una “recuperación anabásica” de una historicidad conflictiva y, al mismo tiempo, volcada hacia la hospitalidad entre culturas, tradiciones, estilos de vida y principios muy diversos y dispares.

Al mismo tiempo, la noción de un mundo iberoafro-indoamericano se proyecta desde un filosofar que no abandona la *diferencia*. Empero la noción de compartir las experiencias originarias sigue los principios de la acción comunicativa, rechazando, por tanto, cualquier intento de instrumentalización de las relaciones. Así, los niveles de reconocimiento pueden ser la puerta de entrada o el punto de partida hacia la interacción comunicativa en vistas a la convivencia hospitalaria, sin extranjerías, enajenaciones o menosprecios. La perspectiva comunicativa supone, pues, “el compromiso con verdades desconocidas” (KUSCH, 1999, p. 23), de sus alcances y finitudes. El ejercicio de la “razón y de sus razones” (FORNET-BETANCOURT, 2013, p. 29) sigue el camino de la interacción comunicativa, sin dogmatismos, pero expuesto siempre a la conflictividad y a la dialogicidad que la multiplicidad

supone. El principio normativo de ese ejercicio de razón está en el poder comunicativo, con lo que el reconocimiento abre las puertas para la convivencia hospitalaria.

### **5 Conclusiones para *pensar* una pedagogía triangular**

El modelo de la triangularidad no trata de descartar ninguna de las tradiciones, sino más bien de renovaciones. Como afirma Merleau-Ponty (1984), pensar otra vez no significa repetir, sino renovar. Por eso, la tesis de la “transformación intercultural de la razón” sigue siendo un camino un tanto complicado, pues no permite el rechazo de ninguna contribución. En este sentido, la racionalidad occidental misma ha sido educada, o sea, la razón, en su “educación” y/o en su historia de formación y constitución, “ha ido adquiriendo hábitos de pensamiento que han formado su carácter deliberadamente *unilateral*” (FORNET-BITANCOURT, 2013, p. 13). En este debate, la re-educación de nuestro pensar pone en evidencia la crítica, no solamente preocupada con la simple re-interpretación de los saberes y lenguajes, pero en la transformación tanto frente a los aspectos teóricos como también frente a sus usos y prácticas.

El dualismo de mundos realza una epistemología que subordina las categorías de mundos vitales, a punto de no considerar los estilos de vida, las cuestiones etno-culturales y la pluridiversidad de la formación de nuestras gentes. Al final, existe un dualismo entre las ciencias formales y las ciencias humanas (HABERMAS, 2015, p. 47), de modo a demarcar los contenidos de una pedagogía que elimina los contextos y la pluridiversidad de nuestros mundos de vida. La superación de ese monismo es una alternativa para comprender la diversidad de mundos y, al mismo tiempo, re-situar la reflexión para, entonces, redefinir los principios para una pedagogía triangular capaz de contemplar las matices ibero-afro e indoamericanas.

Mientras tanto, la concentración de la riqueza en manos de pocos, en una “era de usurpadores despóticos” así como la corrupción representan un gran motivo para desconfiar de nuestras políticas y del ideal de una sociedad hospitalaria. Aunque la democracia haya suplantado el modelo dictatorial, los hechos recientes señalan que la estructura dictatorial sigue presente. En este sentido, la perversidad se sostiene en un carácter ligado a la inequidad y a la avaricia, relacionadas a un tipo de sistema político y social. O sea, seguimos con una especie de “incertidumbre y desconcierto” y con consecuencias nada razonables o aceptables.

Por eso, el tema de las post-dictaduras presupone que no se debe abandonar el debate sobre los años negros de las dictaduras latinoamericanas. Mientras tanto, el período posterior merece una atención especial. Es decir, el paso de las dictaduras a las democracias ha generado esperanzas de cambios sustanciales. Pero, el sistema-mundo y sus formas de dominación y de promesas no

cumplidas se mantienen y persisten día tras día. Es decir, sigue vigente un esquema de dominación, de modo que muchos actores ligados a las dictaduras siguen ocupando puestos destacados y/o controlando actividades importantes.

En otra dirección, la transformación geo- e intercultural de la razón se relaciona a la renovación del papel y de uso de la razón misma. De este modo, la introducción de una pedagogía triangular presupone, al menos, tres esferas distintas del reconocimiento: a) en primer lugar, una gramática pluridimensional que permita la apertura a nuevas experiencias, o sea, la educación de la razón filosófica para reconocer la *diferencia*; b) en segundo, su posibilidad de reconocer los orígenes de los “filosofares” americanos; c) y, en tercer lugar, reconocer el cambio geo-cultural, cuyo nuevo eje gravitacional de la tradición occidental pueda interconectar las tradiciones ibero-afro-indígena latinoamericanas.

En este sentido, el pensar de nuevo podrá no introducir solamente contenidos histórico-culturales de las tradiciones afro- e indígenas, sino definir también una pedagogía volcada a repensar los vínculos de una red de interconexiones y, ampliar así, las diversidades en el contexto de una perspectiva geo- e intercultural.

29

### Referencias

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Teses para a transformação intercultural da razão. In: G. GHIGGI, G; PIZZI, J. **Mundo da vida, interculturalidade e educação**. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2013, p. 11-29.

GRÜNER, Eduardo. **La oscuridad y las luces**. Buenos Aires: Edhasa, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Ciencia y técnica como “ideología”**. 3 ed., Madrid: Tecnos, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **La inclusión del otro**. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015

HONNETH, Axel. **Crítica del poder**. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Madrid: Antonio Machado Libros, 2009.

HONNETH, Alex. **Das recht der freiheit**. Berlín: Suhrkamp, 2011. [Edição brasileira: **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015].

HONNETH, Axel. **Reconocimiento y menosprecio**: sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Madrid: Katz Editores, 2010.

HONNETH, Alex. **The struggle for recognition**: the moral grammar of social conflicts. Cambridge: MIT Press, 1996. [Edição brasileira: **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003].

KUSCH, Rodolfo. **América profunda**. Buenos Aires: Biblos, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. O filósofo e sua obra. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 239-260.

PIZZI, Jovino. A era dos usurpadores despóticos: então, *Adeus Querida ... Democracia!* **Diálogos en Mercosur**, n. 3, p. 25-37, jan./jun. 2017.

QUESADA, Francisco Miró. **Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Ed.). **La cuestión del reconocimiento en América Latina**. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, 2017.