



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091121  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



# Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Raúl Fornet-Betancourt

*Freedom and social justice in the practical humanism of Raúl Fornet-Betancourt*

Pablo GUADARRAMA

<http://www.orcid.org/0000-0002-4776-2219>

[pabloguadarramag@gmail.com](mailto:pabloguadarramag@gmail.com)

Universidad Católica de Colombia, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7091121>

### RESUMEN

La obra filosófica de Raúl Fornet-Betancourt se inscribe en la mejor tradición del humanismo práctico característico de las expresiones más auténticas del pensamiento filosófico latinoamericano. Inspirado en el ejemplo de José Martí, ha sabido analizar con profundidad algunos de los temas esenciales, como el de la libertad y la justicia social, que han sido objeto de las luchas de los pueblos latinoamericanos. En sus estudios sobre la producción de ideas filosóficas en esta región, desde una proyección intercultural, ambos temas han estado persistentemente latentes. Este trabajo en perspectiva metodológica holista, dialéctica y complejo tiene como objetivo valorar algunos de sus aportes, desde el último tercio del siglo XX, al análisis de estos conceptos, para fundamentar las razones por las cuales debe considerarse un filósofo auténtico y situado que, además de ser un digno continuador de la herencia filosófica latinoamericana, también lo es de la cultura filosófica universal.

**Palabras clave:** filosofía; interculturalidad; epistemicidio; filosoficidio

### ABSTRACT

The philosophical work of Raúl Fornet-Betancourt is part of the best tradition of practical humanism characteristic of the most authentic expressions of Latin American philosophical thought. Inspired by the example of José Martí, he has been able to analyze in depth some of the essential problems such as freedom and social justice that have been and are demanded by the Latin American peoples. In his studies on the production of philosophical ideas in this region, from an intercultural projection, both themes have been persistently latent. This work in holistic, dialectical and complex methodological perspective aims to assess some of his contributions, since the last third of the twentieth century, to the analysis of these concepts to substantiate the reasons why he should be considered as an authentic and situated philosopher who at the same time as being a worthy continuator of the Latin American philosophical heritage is also of the universal philosophical culture.

**Keywords:** intercultural; philosophy; epistemicide; philosophicide.

Recibido: 05-05-2022 • Aceptado: 20-08-2022



## INTRODUCCIÓN

El tema de la libertad y la justicia social ha sido objeto de atención en el pensamiento filosófico y político latinoamericano desde sus primeras expresiones, aunque, por supuesto, en diverso grado en las distintas épocas por las que este ha transitado.

Es lógico que durante el período de la conquista y colonización ibérica —cuando tal vez era más necesario que nunca—, múltiples factores de censura impidieran que estas preocupaciones se hicieran públicas. Sin embargo, los pensadores de la ilustración las abordaron con valentía y promovieron la necesidad de que no quedaran en meras declaraciones de insatisfacción por sus falencias. Durante el proceso independentista era lógico que aflorasen con mayor intensidad y trascendiesen los ámbitos académicos e intelectuales, al convertirse en consignas de lucha política enarboladas por sus próceres y sus acompañantes en tan digna empresa.

Con el inicio de la vida republicana, si bien se atenuarían en parte las manifestaciones de demandas de realización de libertad y justicia social dado el conservadurismo predominante, estas serían esgrimidas por liberales, socialistas y anarquistas, aunque con notables diferencias de lo que por tales conceptos entendían. Del mismo modo que en Europa, con el avance de la modernidad la cuestión de la libertad y la justicia social no se circunscribiría al plano de la lucha ideológica, al llamar la atención de numerosos filósofos que comprendieron la necesidad de profundizar en sus aristas teóricas. Y algo similar ocurriría en la vida filosófica latinoamericana, por su indiscutible imbricación con el pensamiento europeo.

Resulta difícil encontrar filósofos latinoamericanos que, desde el romanticismo, el positivismo o la reacción contra él, el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, el personalismo, etc., desde mediados del siglo xix hasta la actualidad, no le hayan dedicado esmerada atención al tema de la libertad y la justicia social. Pero sería iluso admitir que todas y cada una de las corrientes filosóficas que se han desarrollado en el ámbito latinoamericano, especialmente desde mediados del pasado siglo xx hasta la fecha, han abordado en igual medida esta crucial cuestión. No han faltado en estos ámbitos quienes desde una presunta neutralidad axiológica han pretendido evitar pronunciamientos ante tan comprometedores temas de implicaciones políticas. En cambio, los cultivadores de la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural de la cual Raúl Fonet-Betancourt es, si no el principal, uno de los más destacados exponentes les han dedicado extraordinaria y profunda atención. De ahí que sin recato alguno plantee:

¿A qué se refiere cuando habla de una relación interna entre filosofía y política? ¿Es la filosofía constitutivamente política? Sí, entendiéndolo por ello que la dimensión política brota del movimiento mismo del logos filosófico, en el sentido de que la ocupación con cuestiones “políticas” como la realización de la justicia, por ejemplo, es una necesidad interna del logos de la filosofía en su esfuerzo por comprender y ordenar con verdad y bondad la realidad (Fonet-Betancourt: 2021, p.275-276).

De seguro, el filósofo que eluda pronunciarse políticamente no es en realidad un filósofo auténtico, porque en lugar de analizar el mundo en que vive para tratar de transformarlo, se dedica a contemplar el topos urano, sin que pueda hacer mucho por cambiarlo.

Ahora bien, es posible que algunos cuestionen la condición de filósofo latinoamericano de Fonet-Betancourt, pues, aunque nació en Cuba, ha desarrollado desde su juventud toda su actividad intelectual en Europa. Quienes ponen en duda tal condición, evidentemente desconocen la riqueza de su producción filosófica, la cual confirma la dialéctica correlación entre lo particular y lo universal, así como entre el objeto de sus reflexiones y la perspectiva del sujeto que en ella se expresa, al igual que en otros pensadores de nuestra América.

El hecho de que en las fuentes de su sólida formación intelectual se encuentren no solo los clásicos filósofos europeos, sino también los no menos clásicos latinoamericanos; el haber dedicado gran parte de su labor a estudiar con vehemencia a estos últimos, además de haber sometido a crítico juicio numerosos temas objeto de la filosofía universal —en diferentes épocas y latitudes—, como el de la libertad y la justicia social, constituyen elementos sustanciales para sustentar que estamos en presencia de un filósofo que es, a la vez, latinoamericano y universal. A esta condición se añade que, por su distanciamiento del humanismo abstracto,

su postura se ensambla con la tradición del humanismo práctico<sup>1</sup> característico de los mejores exponentes del pensamiento filosófico latinoamericano. Este hecho le incorpora otro aval a su auténtica pertenencia al tesoro universal de la filosofía.

## DESARROLLO

### La filosofía como instrumento contributivo a la realización de la libertad

Algunas de las fuentes teóricas de las cuales él se ha nutrido respecto al tema de la libertad y la justicia social pueden encontrarse en Bergson, Sartre, Lévinas, Foucault, Apel, así como en latinoamericanos como Wagner de Reyna, García Bárcena, Dussel, etc.; pero sin duda, el que tiene mayor incidencia en la conformación de su ideario al respecto es José Martí, en especial su confianza en la perfectibilidad humana, aunque esto no excluye admitir el carácter contradictorio de su antropológica condición.

En ocasiones esporádicas afloran en Fornet-Betancourt ideas algo pesimistas sobre “La realidad de las contradicciones que desgarran la humanidad” (Fornet-Betancourt: 2017, p. 135), y el ocaso del humanismo (Fornet-Betancourt: 2021, p.289); más, en sentido general predomina en él una profunda convicción de que, a través de la cultura, la educación y el cultivo de la religiosidad (Fornet-Betancourt: 2021, p.288) que simultáneamente sea favorecida por radicales transformaciones sociales y políticas de mejoramiento de los sectores marginados— es posible afianzar el optimismo en relación con el futuro humano.

En esa labor le atribuye un significativo papel a la filosofía que no se deja manipular por los resultados de la ciencia:

Pero debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Quiere decir más bien recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etc., que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas de experiencia del pensar. Por esta libertad el pensamiento no gana “independencia” sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a “estructuras” y “funciones”. Mas, por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano”. (Fornet-Betancourt: 2009, p. 34).

Sino que, tomándolos en adecuada consideración, le concede extraordinaria importancia al intercultural diálogo de saberes y al hecho de que en el hombre se conjugan los sentimientos con la racionalidad. Por supuesto, ello no significa que en cada individuo estos se encuentren armónicamente equilibrados.

A partir de tal consideración, el tema de la libertad ocupa un lugar preferente en su ideario, por su postura crítica ante cualquier tipo de determinismo y como fértil terreno de cultivo de la felicidad. Sin embargo, para él, esta última es posible cuando se supere todo tipo de unilateral individualismo —que es favorecido especialmente por la sociedad capitalista de consumo y se propicien nexos de solidario altruismo. Esto se evidencia cuando sostiene

---

<sup>1</sup> Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach—, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: (Guadarrama: 2006, p.209) [http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/mrxv4/08\\_guadarrama.pdf](http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/mrxv4/08_guadarrama.pdf)

Y si admitimos igualmente que allí donde hay contradicciones y seres que las encarnan, hay juegos de poder, de deseos y proyectos encontrados y que hay, por tanto, también ecos de la libertad humana, aunque sea en la forma opaca de una libertad cegada por la idolatría de los objetos o debilitada por la alienación, (...) debemos pensar la época también desde la lucha por las esperanzas que todavía alimentamos, por los fines que desde esas esperanzas nos proponemos, en otras palabras, desde esa otra frontera de la época que es precisamente lo utópico arraigado en la memoria de la libertad (Fornet-Betancourt: 2017, p.135-136).

De tal manera no se deja aplastar por criterios fatalistas sobre la posibilidad de construir sociedades menos enajenantes y más solidarias, en lo que coincide con Ellacuría:

Para Ignacio Ellacuría, por tanto, su propuesta de relanzar la historia por el camino de una "civilización de la pobreza" nada tiene que ver con proyectos ingenuos de "vida sencilla" ni, mucho menos, con una visión romántica de la realidad de la pobreza. Lo que propone, como ya se ha dicho, es otra civilización; una civilización que elimine con la pobreza que impide la vida, pero que gire en torno a la pobreza con espíritu que es condición de libertad y solidaridad (Fornet-Betancourt: 2021, p.15).

Y, en general, con los postulados de la teología de la liberación. Todo indica que no considera la enajenación como un fatal fenómeno natural consustancial al ser humano, sino como un proceso histórico circunstancial y, por tanto, superable, aunque siempre existen posibilidades de aparición de nuevas formas, y la filosofía permanentemente ha estado y estará en disposición de ofrecer instrumentos epistémicos para analizarlas y enfrentarlas:

La filosofía se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial por parte de sus cultivadores de instrumentos desalienadores que contribuyen a la consolidación del lugar del hombre en el mundo. Cuando han constatado los distintos peligros enajenantes, que en circunstancias diversas afloran en la vida humana, han aportado en la mayor parte de los casos las vías para superarlos (Guadarrama: 1998, p.5).

Acertadamente, para él la filosofía constituye un instrumento contributivo a la praxis de realización de la libertad.

En un sentido similar de enfrentamiento a la sesgada consideración impulsada por los medios de comunicación masiva en el sentido de que la libertad consiste en la infinita posibilidad de adquisición de mercancías, Ricardo Salas Astrain plantea:

Si la crítica intercultural de la mentalidad cosística de los bienes, nos entrega la idea central de que el hombre no es nunca un mero consumidor de bienes, sino que él mismo es un bien, y que él tiene libertad no solo para el orden del tener, o capacidades no solo para responder dentro de los pequeñísimos intersticios que posibilitan los sistemas definidos en un sistema tecnocapitalista, hoy aparentemente inamovible, habría que concluir que en todos los casos referidos lo que se trata es de elucidar una disputa filosófica acerca de un prototipo de ser humano que puede ser o no ser sujeto protagónico de los contextos culturales en que vive, o sea, de un ser que se humaniza en la convivencia con otros, cercanos y lejanos (Salas: 2008, p. 293)

Tanto la racionalidad de sus análisis filosóficos sobre la evolución histórica de la sociedad como su fe cristiana contribuyen a fundamentar su optimismo, que se reafirma cuando expresa:

Esta otra, y última, perspectiva es la secuencia lógica de pensar la época como tiempo para nuestro ejercicio de la libertad. Pues el recurso a la experiencia de la libertad como perspectiva a cuya luz debemos pensar también nuestro tiempo nos lleva a profundizar en el desciframiento de su carácter contradictorio, intentando explicitar que las contradicciones nos muestran que la época no puede ser comprendida solamente desde el totalitarismo de lo que en ella se impone como plano hegemónico, es decir, es anuncio de la muerte de las alternativas y del final de todo sueño utópico, sino que tenemos que considerarla también desde lo nuevo alternativo que en ella comienza, justo como manifestación de una libertad humana que resiste tanto el peso de las determinaciones de la

situación histórica como la consiguiente tentación de la resignación. Es decir, una libertad humana que sorprende con acciones no previstas. De esta suerte el pensamiento de la época como “tiempo para la libertad” se prolonga en la consideración de la época como tiempo para esas acciones humanas que, no calculadas ni programadas desde lo que se “espera” en lo que hay, abren nuevos comienzos y hacen razonable la esperanza de que todavía podamos confiar en el acontecimiento de “milagros”, como mostraba Hannah Arendt (Fornet-Betancourt: 2017, p.136).

Su vehemente confianza en la capacidad humana de evadir obstáculos –en particular los que se anteponen a la libertad, aparentemente insalvables, en primer lugar, aquellos que emergen de su contradictoria condición– se fundamenta en la alta estimación martiana del papel de la cultura para el logro de la libertad, y en especial el criterio de que “Ser culto es el único modo de ser libre” (Martí: 1975, p.289).

En su holística valoración de la cuestión, Fornet-Betancourt se percata con profundidad de que:

(...) si bien esta libertad tiene en José Martí una evidente dimensión política con una no menos evidente ubicación social, y que está pensada además en el contexto eminentemente político del movimiento de independencia de los pueblos americanos, se desconocería la completa significación del giro humano que conlleva si se la reduce a dicha dimensión política y social. Pues lo que sintió también el alma de José Martí con el despertar de esta otra libertad fue el comienzo de un acontecimiento antropológico liberador y de su subsiguiente proyecto histórico de emancipación (Fornet-Betancourt: 2021, p.95-96).

No resulta difícil deshilar la madeja de sus enjundiosos planteamientos al respecto, que finalmente confluyen con el ideario del héroe nacional cubano que elevó a los máximos niveles el humanismo práctico latinoamericano<sup>2</sup>.

Su enriquecimiento de esa esencial idea se revela cuando sostiene :

El hombre es, con seguridad, un ser cultural; está en su cultura como en su situación histórica original, pero esto quiere decir precisamente que el ser humano es a la vez, paciente y agente cultural. Pues la cultura es la situación de la condición humana, y no la condición humana misma. Dicho en otros términos: Para el ser humano no hay uso de la libertad –ni, lógicamente, tampoco de la razón– sin condicionamiento cultural, pero tampoco hay cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón. Toda cultura, por tanto, conlleva siempre, para la persona humana, una tensión dialéctica insoslayable, ya que, como la “situación” sartriana, se le revela como el lugar donde debe decidirse el conflicto entre determinación y libertad en el sentido de un proceso abierto de sobredeterminación y de redefinición de los condicionantes culturales. Pero la persona humana vive su cultura de origen no solamente sobre el trasfondo de esta dialéctica de determinación y libertad, vinculada fundamentalmente al proceso de crecimiento en su identidad biográfica personal. Pues en las culturas o, más exactamente dicho, en sus procesos de constitución y de estabilización, encontramos también –como acabo de insinuar con la referencia al conflicto de tradiciones en el seno de las culturas– contradicciones sociales, políticas, económicas, religiosas, etc., que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacio no sólo para la diferencia individual –ya subrayada–, sino también para la diferencia de “clase” o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural. Mas lo que quiero subrayar aquí con esta observación es que todo universo cultural concreto, además de la dialéctica ya mencionada de determinación y libertad, conlleva la tensión de la dialéctica de opresión y liberación, confrontando a sus miembros de esta suerte con la tarea de tener que discernir, también a este nivel, lo que llaman “su” cultura y su manera de identificarse con ella (Fornet-Betancourt, 2020, p. 144-145).

<sup>2</sup> Véase: GUADARRAMA, P. *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Editorial Capiro. Santa Clara. 2015. pp1-344. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Jose-Mart%C3%AD.pdf>

Al plantear el asunto en estos últimos términos, trasciende su análisis la dimensión filosófica para dirigirse al plano político, que en todo momento caracteriza su pensamiento de abierto compromiso con las causas emancipadoras frente al injusto orden económico internacional, dado el auge del neoliberalismo en los actuales tiempos de globalización, por las consecuencias que implica en el seno de nuestros respectivos países con el auge de la pobreza, la discriminación de algunas etnias, de los inmigrantes: “Los inmigrantes se ven afectados por una contradicción diaria el constatar que no tienen los mismos derechos que los ciudadanos de la nacionalidad receptiva. De modo que forma parte de la vida diaria de los inmigrantes tener que llevar su vida en un contexto donde su exclusión social y política es una práctica institucionalizada” (Fornet-Betancourt: 2021, p. 248), de las mujeres “La lucha política contra la discriminación de la mujer requiere así la deconstrucción del androcentrismo ontológico y epistemológico heredado de Aristóteles” (Fornet-Betancourt: 2021, p.144) ,etc.

Una de las tareas que se plantea la filosofía intercultural, que él propugna, consiste en contribuir a la erradicación de todo tipo de estigmatización y opresión; de ahí que inicialmente se identificara con la corriente de la filosofía latinoamericana de la liberación, con la cual mantiene todavía cierta confluencia en algunos de sus planteamientos, pero ha tomado prudente distancia de ella al detectar algunas de sus limitaciones.

Al proponerse construir un movimiento intelectual de tal envergadura que trascienda los tradicionales límites disciplinares de las academias donde se cultiva la filosofía, pero a la vez con merecido reconocimiento en los mismos de su aportadora trayectoria intelectual, ha asumido los riesgos que implica su discurso contestatario, promotor de una praxis consecuente que presupone dejar atrás el complaciente estatus de algunos filósofos que se han recluso en una presunta caverna de neutralidad axiológica, la cual en verdad solo existe en su imaginación. Es sabido que la indiferencia política es una de las formas más evidentes de claro compromiso político, por lo menos con el establecimiento existente: “Hoy un intelectual podrá tener la intención de retirarse de la política, pero de hecho no podrá hacerlo, pues su retirada tendrá como efecto favorecer a los poderes prevalecientes, aunque sólo sea destruyendo la atención pública y permitiendo así que dichos poderes obren con mayor libertad” (Fornet-Betancour: 2021, pp. 66-67).

Sin abandonar la rigurosidad del discurso filosófico, sino por el contrario, enalteciéndolo en todo momento, revela sin cortapisas que su propuesta tiene, además de una osadía de la alteridad epistemológica al propugnar la necesidad de un permanente diálogo de saberes, una clara envergadura ideológica de compromiso con los diferentes sectores oprimidos, tanto en los países comúnmente conocidos como subdesarrollados, atrasados, periféricos, etc., como en los *subdesarrollantes*, como denominaba Fernández Retamar<sup>3</sup>.

Muestra fehaciente de que su manifiesto compromiso político con las causas emancipadoras no afecta en absoluto la calidad teórica de sus reflexiones filosóficas sobre la libertad, lo constituye el siguiente análisis sobre la importante significación de su interdependencia con la racionalidad:

Otro supuesto filosófico en el diálogo intercultural que quiero señalar, para terminar, es el supuesto de la racionalidad. Con Sartre diría que la racionalidad representa otra invariante antropológica, pero entendiéndola como constitutiva y orgánicamente vinculada a la invariante antropológica de la libertad humana. El ejercicio de la razón supone la libertad. La razón es una necesidad de la libertad. Dada la contingencia de la libertad, es necesario que la razón aparezca en el mundo. Dicho de otro modo, si el ser humano es libre, está obligado a ser racional, es decir, a dar razón, ante sí mismo y el otro, de las razones que tiene para su modo de comprender, de vivir, de actuar, de querer, etc. Se ve entonces que por racionalidad no entiende aquí ningún tipo de razón culturalmente estabilizado o constituido sino más bien la cualificación de la libertad como subjetividad reflexiva que sólo puede saber si tiene razón, si da razón ante sí y ante el otro de la singularización de su libertad. De esta suerte, y limitándome naturalmente a lo que atañe a nuestro tema, se puede suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y

<sup>3</sup> “Todo se hace claro, sin embargo, si se repara en que el otro polo de «subdesarrollado» o «en vías de desarrollo», no es «desarrollado», sino «subdesarrollante». Fernández Retamar, Roberto. *Caliban quinientos años más tarde*. p. 126. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/caliban/caliban4.pdf>

justificación que lo hace “comunicable” y que lo capacitan, en consecuencia, para el diálogo con otros procesos similares. Y que, como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural se puede suponer la responsabilidad del ser humano frente a su cultura (Fornet-Betancourt: 2020, p. 154-156).

Al rendir merecido culto a la razón para la mejor comprensión de la especificidad de la libertad, se circunscribe a los estrictos parámetros de la filosofía, con independencia de que en otros momentos de su obra reclame también un lugar especial para los sentimientos y la fe tal vez motivado por el filósofo uruguayo Vaz Ferreira, quien consideraba que la razón no es todo: “Esta es la actitud justa: la razón *no es todo*, la razón completada por el sentimiento y por la imaginación, pero nunca forzada ni deteriorada, ni despreciada” (Ferreira: 1957, p. 171), sin demeritar su alta estimación de la racionalidad como pilar esencial del saber filosófico.

Ahora bien, otro componente esencial de la concepción sobre la libertad en Fornet-Betancourt descansa en el existencialismo sartriano, y en especial al compartir el criterio de la necesidad de articular adecuadamente la libertad con la responsabilidad. Así se pone de manifiesto cuando plantea:

El proyecto de ser libres no se puede asumir sin hacerse cargo al mismo tiempo de que con ello decidimos por nosotros mismos sobre la calidad de nuestras relaciones con los demás, con la naturaleza, en su suma, sobre la calidad del mundo en que vivimos y de la historia que hacemos (Fornet-Betancourt: 2021, p. 149).

Tal afirmación tiene una extraordinaria vigencia en estos tiempos de amenazas a la supervivencia de la humanidad por el cambio climático y la pandemia, en el momento en que numerosas personas consideran que se atenta contra sus libertades cuando se les exigen determinadas medidas de control ecológico o sanitario.

Finalmente, sus reflexiones sobre la libertad están interconectadas con la justicia social, pues a su juicio:

(...) el experimento de realizar la libertad exige, como una de las condiciones indispensables para el éxito, la realización de la justicia. (...) Sobre la base de esta praxis de la libertad solidaria se podría construir la socialidad justa en la que –como dijera Marx– el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos (Fornet-Betancourt: 2021, pp. 150-151).

Fornet-Betancourt es un profundo estudioso de la obra de este pensador alemán, a quien cita con frecuencia y considera no debe ser tratado como un “perro muerto” después de la caída del “socialismo real”, sino todo lo contrario: “Pues posible es también que el derrumbe del socialismo real ofrezca paradójicamente una nueva oportunidad para leer a Marx, a saber, la de leerlo sin la hipoteca de verlo como el “padre” de un orden establecido, es decir sin la obligación de que sus textos sean fuente para asegurar ideológicamente la legitimidad del antiguo orden socialista” (Fornet-Betancourt: 2005, p. 648).

Llama la atención que en el amplio análisis que realiza sobre la historia del pensamiento marxista latinoamericano hace referencia al tema de la libertad y la justicia social en muchos de los autores que estudia en lo que denomina “cultura marxista plural” (Fornet-Betancourt: 2001, p. 352).

Bien podría elaborarse un estudio mucho más amplio sobre el tratamiento que desarrolla sobre los conceptos de libertad y justicia social en su voluminosa obra intelectual, lo que demostraría que hizo del arma de la crítica un eficaz instrumento filosófico que ha contribuido al proceso no solo esclarecedor, sino propositivo, en la búsqueda de alternativas propiciadoras de su mayor realización. Pero el enigma se trasladaría hacia la siguiente inquietud pendiente que podría formularse: ¿Cuál debe ser el sujeto histórico encargado de convertir la utopía abstracta de la conquista de la libertad en concreta?

## La propuesta de la filosofía intercultural en favor de la justicia social

La misma pregunta puede plantearse en relación con la posibilidad de realización de la justicia social, ante la cual ofrece la siguiente respuesta:

(...) la filosofía intercultural propone que el desafío radica precisamente en convertir la convivencia fáctica, el *factum* de la convivencia, en una experiencia de convivialidad, entendiendo por esta última ese proceso lento de ir logrando un ambiente de paz y amistad en nuestras relaciones sociales, políticas o culturales; sólo en un ambiente así podemos resignificar la realidad histórica de nuestros conflictivos mundos cotidianos tratando de convertirlos en mundos de proximidad que equilibran las diferencias con justicia y solidaridad (Fornet-Betancourt: 2021, p. 284-285).

Esto significa que no busca el agente de la solución a dicho problema en un metafísico sujeto –aunque él reconoce la validez filosófica de la metafísica–, sino en cada uno de nosotros, en la reconsideración permanente de nuestra individual actitud que reclama necesariamente “una dimensión ética que es fundamental para transformar el ideal liberal de la tolerancia en la dirección del mandamiento cristiano del amor que incluye siempre la justicia y la solidaridad” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 61).

Sería erróneo arribar a la conclusión de que nuestro autor, en romántica propuesta, reduce las soluciones de la incógnita sobre cómo alcanzar niveles superiores de libertad y justicia social exclusivamente a la espiritualidad individual. Por supuesto que esta es indispensable, pero no suficiente, para lograr ese objetivo, por lo que considera que:

(...) el movimiento de filosofía intercultural, por más allá de las diferencias contextuales que se puedan constatar en él, intenta desplegarse en el sentido de un proyecto que, desde la perspectiva de la filosofía, quiere contribuir a equilibrar la humanidad en su pluralidad espiritual y real. Su demanda de justicia epistemológica no se puede disociar por ello del reclamo de la justicia social, política, económica y cultural (Fornet-Betancourt: 2014, p. 98).

Eso significa que las víctimas de las injusticias sociales, como las mujeres, los inmigrantes y las minorías, deben ser los sujetos protagónicos para el fortalecimiento de la democracia y el enfrentamiento a los procesos de privatización que debilitan las democracias occidentales<sup>4</sup>. En ocasiones, estos planteamientos dan la impresión de que nuestro autor otorga merecida atención a estos sectores sociales que, sin duda, son víctimas de la injusta sociedad capitalista, pero no tanto a los obreros, campesinos y otros trabajadores que también lo son.

No trata de encontrar las causas que provocan las injusticias sociales en etéreas instancias, sino en sus móviles reales en la enajenante e inhumana sociedad capitalista. De manera diáfana lo expone al plantear:

(...) mi propuesta sería la de centrar el debate en la profundización intercultural e interreligiosa de las tradiciones de la espiritualidad crítica que se ofrecen como asiento de la libertad en el hombre y aclarar en qué medida estas tradiciones espirituales nos pueden servir de hilo conductor para la revisión del horizonte del saber hegemónico y de sus consecuencias para la práctica de la justicia en el mundo de hoy. El segundo punto es una denuncia. Es una denuncia que está en el trasfondo de lo dicho en la observación anterior y que ayuda, por tanto, a comprender lo que he apuntado en ella acerca de la espiritualidad y su significación en el marco del tema de este seminario. Se trata de la denuncia de lo que antes he llamado el horizonte del saber hegemónico y de sus implicaciones para la justicia. Ese horizonte implica una manera científica de producir, de usar y de estar en el conocimiento como simple “saber de y para...”. Y en este sentido denunciamos que la ciencia reconocida hoy como tal o, mejor dicho, que la actual estructuración industrial de la producción y transmisión vigiladas de conocimiento científico, con la respectiva globalización de sus métodos e intereses cognitivos, así como con sus masivos medios de financiamiento privado, ha significado, y significa, la violencia epistemológica estructural por la que el sistema hegemónico del capital no

<sup>4</sup> Véase Fornet-Betancourt, R. (2003). “Einführung”. Fornet-Betancourt, Raúl. (Hrsg), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*. IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation. Frankfurt an Main-London. p. 11.



solamente depotencia el conocimiento humano sino también la realidad de la vida y sus maneras de vivirla. Denunciamos asimismo que la expulsión de la espiritualidad de los procesos del conocimiento humano y del trato con la realidad es precisamente uno de los factores que han contribuido de manera determinante a la expansión y consolidación a escala mundial de la hegemonía de una epistemología que se prohíbe mantener una relación de amor con lo que conoce, porque de lo contrario no lo puede cosificar ni someterlo a la ley del mercado. En otros términos: Denunciamos la hegemonía de una epistemología que asalta, saquea y trastorna lo que conoce para ajustarlo, por estrechamiento y empobrecimiento, a la medida de un mundo proyectado como una máquina industrial (Fornet-Betancourt: 2017, p. 98).

Muy distante de una perspectiva idealista es su concepción sobre las causas de la violencia epistemológica estructural a la que somete el predominante sistema de producción capitalista –aunque reconoce que sus orígenes se encuentran con anterioridad a esta sociedad (Fornet-Betancourt: 2008, p.14) –, que convierte en mercancía lo que menos se piensa que pueda transformarse en ella, atentando contra cualquier intento de alcanzar mejores expresiones de justicia social.

Pero esto no significa que, por esa razón, demerite la necesaria labor intelectual que debe desarrollarse desde sus diferentes frentes, esto es, académicos, políticos, jurídicos, religiosos, artísticos, etc., que coadyuven de algún modo a enfrentar las diversas formas alienantes que permanentemente genera el capitalismo y las secuelas del colonialismo.

La cara crítica de la alternativa que proponemos, recuerda en primer lugar la historia del colonialismo occidental para plantear, sobre el trasfondo de este hecho, que una universalidad que se construye a base de agresión, dominación y ejercicio de hegemonía es una estafa a la humanidad. Y recuerda igualmente que esta historia no ha terminado sino que se prolonga hoy con la expansión de una “civilización del capital” que, apoyada por la tecno-ciencia y el aparato militar occidentales, hace de hecho “superfluas” en el mundo de hoy a las culturas llamadas “tradicionales”, pues diseña un mundo actual y futuro en el que dichas culturas pierden su sentido real de fuerza de gestación de mundo. (...) Si se quiere ésta es la cara conflictiva de esta quinta tesis que subraya el aspecto de la justicia en vista de las consecuencias y heridas todavía vivas del colonialismo (Fornet-Betancourt: 2014, p.69).

Al contrario, le atribuye singular importancia a las diferentes contribuciones que es posible realizar desde nuestras respectivas trincheras de ideas otorgándole a la filosofía una especial relevancia.

Es lógico que no todas las disciplinas que usualmente subdividen el saber filosófico, como la lógica, la epistemología, la ética, la estética, etc., deban desempeñar un papel similar para alcanzar tal objetivo. La filosofía política y la filosofía del derecho han de tener una cuota de mayor responsabilidad en esa tarea, y así lo expresa:

En cuanto a una filosofía de la enseñanza de los Derechos Humanos: ¿Cómo recrear en clase su idea de “unidad en la diversidad” en los contextos de víctimas sociales derivadas de políticas represivas o graves omisiones por parte del Estado? En situaciones o contextos que nos confrontan con el dolor de la dignidad vulnerada y pisoteada del semejante es evidente que lo que está en primer plano es la percepción del desgarramiento, de la división, de la fragmentación, de la dura escisión de la unidad del género humano; unidad que para mí se nos revela en la experiencia común de que la condición humana nos une precisamente en la vulnerabilidad de la dignidad que nos confiere. Pero dejando esto a un lado, y volviendo al punto de la pregunta, creo que lo importante en dichos contextos es compartir el dolor de la víctima, ese dolor que separa, ese sufrimiento que acusa, esa vejación que busca justicia y pide cuenta y restitución por el daño que se le ha infligido, esto es cultivar la compasión, en su sentido fuerte y original, y buscar desde ella formas de senti-pensar (como proponen los zapatistas) las experiencias dolorosas que nos ayuden a impedir que el desgarramiento de lo humano tenga la última palabra, es decir, a vislumbrar al menos posibilidades de ir generando lazos hacia la vivencia de la unidad diversa que somos. Aquí habría que hablar, por supuesto, de un tema clásico en filosofía (Fornet-Betancourt: 2017, p. 144-145).

Por tal motivo elogia la labor de algunos filósofos latinoamericanos, como Wagner de Reyna (Fornet-Betancourt: 2017. p.59) y Rafael García Bárceña (Fornet-Betancourt: 2017. p.55), que sitúan en el centro de sus reflexiones la justicia social, e incluso, consagran su praxis política a alcanzarla, como ocurre en este último. Pero, sobre todo, sugiere la necesidad de cambios estructurales en los programas académicos que posibiliten un mejor conocimiento y, por tanto, la valoración de otras formas de saberes, en lugar de limitarse a los exclusivos refrendados por las tradiciones de los claustros. Su propuesta sugiere que:

¿Si en el orden social hablamos de justicia social (tomando este concepto aquí en el sentido radical de una nueva fundación de lo social), por qué no exigimos en el ámbito universitario actual justicia cognitiva, justicia de restitución frente a las culturas de conocimientos excluidas, para que no se continúe, según el probado modo colonial aún vigente, con la estrategia de crear nuevas “áreas de estudio” en el viejo marco académico, sino que se dé por fin el paso a una nueva fundación de la idea y misión de la universidad desde el diálogo de las culturas y sus conocimientos? (Fornet-Betancourt: 2017, p. 104)

Bien es cierto que en algunos países se han dado algunos pasos significativos con ese objetivo, como ha sido el surgimiento de universidades interculturales<sup>5</sup>, del mismo modo que instituciones como la UNESCO han promovido la necesidad de fomentar tales innovaciones que tomen en consideración los aportes de culturas ancestrales que no siempre encuentran fácil aceptación en los agrestes muros de las academias occidentales.

El enfrentamiento a cualquier manifestación de eurocentrismo ha sido una constante en la vida intelectual de Fornet-Betancourt, y a la vez, ha sabido evadir cualquier tipo de nefasto etnocentrismo, que sitúa en el mismo erróneo plano al objeto de la crítica y al crítico. Sus ideas desde la filosofía intercultural se caracterizan por solicitar una multilateral tolerancia epistémica que no privilegie unos saberes sobre otros de forma discriminada, sino que tome en consideración los posibles aportes, de cada uno, para la construcción común de un episteme mucho más válido y universal.

Al respecto, Carlos Beorlegui señala:

la llamada que hace Fornet a la “desobediencia cultural” no es otra cosa que invitar a discernir entre tradiciones opresoras y liberadoras, y adherirse a estas segundas. La realización de este proceso contiene ya en sí una praxis cultural de liberación, en la medida en que supone un proceso de autocrítica intracultural, así como una toma de partido por la línea cultural que opta por los postergados y sometidos dentro de su propio entorno cultural (Boerlegui: 2004, p.830).

De ahí que simpatice con la consigna zapatista de “participar en el movimiento de la lucha por un mundo en el que quepan muchos mundos” (Fornet-Betancourt: 2017, p.96) y proponga:

(...) responder al ataque epistemológico que sufrimos con un pronunciamiento espiritual, es decir, con un levantamiento de los saberes espirituales de la humanidad que quiebre el totalitarismo epistémico vigente y haga posible revertir el curso de la historia con una renovación espiritual. (Y aquí, quede apuntado entre paréntesis como sugerencia para los debates que iniciamos con este seminario, tendríamos que discutir si no ha llegado la hora de analizar críticamente el concepto “epistemología” para discutir si no es un concepto colonialista y que, a lo mejor por tanto, en vez de reclamar “justicia epistemológica”, como antes decía, habría que sobrepasar ese horizonte y caminar más bien hacia una cultura de la convivencia de conocimientos) (Fornet-Betancourt: 2017, p.99).

En verdad, no es que el concepto de epistemología porte en sí el estigma del colonialismo, sino que la mayoría de quienes se desempeñan en esta disciplina comparten una perspectiva eurocéntrica desde la cual no se cansan de propagar la falsedad de que la filosofía es una creación exclusivamente grecolatina, ignorando las desprejuiciadas reflexiones al respecto de Aristóteles y Diógenes Laercio, entre otros, que con acierto la sitúan en el antiguo Oriente (Laercio: 1990, p. 291).

---

<sup>5</sup> Véase: Colectivo de autores. (2017). *Significación de la filosofía. Posibilidades y utopías... hacia una universidad intercultural*, Editorial Universidad Católica “Silva Henríquez. Santiago de Chile. Colección Cátedra Silva Henríquez, Santiago de Chile.

Una de las principales tareas que se ha propuesto desde la filosofía intercultural es la justicia epistemológica y cultural a partir del conocimiento de la circunstancialidad en la que se desarrollan las diversas culturas, como en numerosas ocasiones reitera:

Para la filosofía intercultural latinoamericana las culturas y sus tradiciones de saber necesitan mundo, realidad mundana, para ser lo que son. Por eso, desde su punto de vista, de la lucha por la justicia epistemológica y cultural en general se desprende la tarea de compartir y acompañar el reclamo del derecho de los pueblos a la autonomía del espacio y tiempo en que viven. El reconocimiento y ejercicio de este derecho es fundamental para que las culturas y saberes de los pueblos no se vean condenados a ser un simple adorno o una pieza de museo en la historia, sino que tengan presente y puedan hacer de su presencia en el mundo una forma real de ser y estar en el mundo (Fornet-Betancourt: 2014, p. 257).

Nuestro filósofo sugiere como expresión de justicia cultural abandonar aquellos prejuicios que hiperbolizan la cultura occidental en detrimento de otras. Según su propuesta:

(...) la filosofía intercultural no empieza con una inocente o eufórica apología de la diversidad, sino que ve una primera tarea para su reflexión en el acompañamiento de las demandas de justicia en la diversidad. Más específicamente esta tarea se perfila en la filosofía intercultural latinoamericana como un trabajo de denuncia filosófica de la violencia epistemológica que significa la exclusión sistemática de los saberes indígenas y afroamericanos del “canon” teórico reconocido. Ésta sería la cara crítica de esta tarea. Pero tiene también una vertiente más constructiva que podemos resumir en la elaboración de un horizonte epistemológico plural en el que, subsanada la fractura entre saber y sabiduría que produce la industrialización del saber en la modernidad europea capitalista, la tecnociencia occidental deja de ser el centro del desarrollo “científico” y el criterio último para “valorar” lo que la humanidad necesita saber. En un sentido amplio esta tarea representa para la filosofía intercultural latinoamericana el esfuerzo por contribuir a la realización de la justicia cultural en una “Nuestra América” que merezca ese adjetivo al ajustarse y reajustarse a la diversidad que la compone (Fornet-Betancourt: 2014, p. 107).

No se trata solo del reconocimiento del valor epistémico de los saberes de otras etnias, indígenas, afrodescendientes, etc., sino también del acompañamiento de las luchas de las mujeres –de las cuales él ha sido reivindicador de su protagonismo en la vida filosófica latinoamericana– (Fornet-Betancourt: 2020. p. 174) y los sectores populares por lograr su justipreciación en el concierto de la cultura universal (Fornet-Betancourt: 2014. p. 108). Así lo declara taxativamente:

(...) por su diálogo y debate con la filosofía de la liberación y otras corrientes del pensamiento crítico latinoamericano, como la teología de la liberación y las teorías feministas, la filosofía intercultural en América Latina centrará su desarrollo en la fundamentación de una perspectiva intercultural crítica, con clara orientación normativa y vinculada a las demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas negadas. (Fornet-Betancourt: 2014, p.98)

Este hecho constituye una de las razones principales de que asumiese

(...) una posición de distancia autocrítica y revisión del aporte de los filósofos latinoamericanos reconocidos en el ámbito internacional, a la luz del paradigma filosófico de la interculturalidad. Nace la sospecha de que no han sabido trabajar con la riqueza de tradiciones y culturas presentes en América Latina y fomentan formas de reflexión que tienden a homogenizar, privilegiar y proyectar la filosofía de un grupo cultural dominante (mestizo o criollo) que no es tan inclusiva como predica con respecto del grupo afroamericano e indígena, además de ser altamente patriarcal. Su selección reduce y limita a ciertos estilos de reflexión, expresión e institucionalización propios de la cultura nacional. A pesar de acentuar la contextualización, manifiesta un uso colonizado de la inteligencia. Le ha faltado perspectiva y profundidad sobre el proceso de su conformación y los conflictos históricos, políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales del continente (Vallescar: 2009, p.982).

Ante la pregunta de si basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión, considera que:

(...) la respuesta del reconocimiento que encontramos en el debate contemporáneo, aunque represente sin lugar a dudas, la reivindicación de un momento necesario e indispensable en la búsqueda de la justicia y de una convivencia sin exclusión, no es suficiente para realizar ese ideal pendiente que nos impele a continuar en camino, en lugar de dar por clausurada la historia. (Fornet-Betancourt: 2014, p.53-54).

Esta postura evidencia que su empeño por que sea no solo reconocida, sino promovida y realizada, la justicia en todos los planos, tanto socioeconómico y político como en el cultural, no se satisface de manera sencilla. Tal vez se deba considerar que el conjunto de su actividad filosófica puede resumirse en su peregrinaje por reivindicar la dignidad de las culturas y saberes frecuentemente discriminados o subestimados por el episteme occidental y, en particular, los de nuestra América.

Y partiendo de esa perspectiva ética y epistemológica confiesa que:

Desde la memoria de esas tradiciones interpreto la expresión de “sociedad justa y sin exclusión” o, como se lee en mi pregunta, de “vivir en justicia y sin exclusión”, en el sentido de nuestra manera de nombrar hoy el ideal de una realidad social tan radicalmente mejorada por la voluntad de hacer el bien de una humanidad reconciliada consigo misma que el curso de su historia no sigue ya el tacto del capital ni del poder sino el ritmo ético de la humanización recíproca del “con todos y para el bien de todos”, del que nos hablara José Martí desde la perspectiva de “su humanismo de la dignidad humana” (Fornet-Betancourt: 2014, p.54-55).

Imbuido de ese criterio en el que propone articular adecuadamente de manera solidaria la lucha por la libertad y la justicia social, se expresa el humanismo práctico que caracteriza su pensamiento filosófico y, en general, su obra intelectual.

### **El humanismo práctico: colofón de un bregar filosófico intercultural**

En ocasiones, de manera indiferenciada se considera que todos los filósofos son humanistas. Tal criterio descansa en la ambigua concepción de calificarles como tales por el hecho de cultivar una disciplina tan amplia y enriquecedora que, en cierta medida, por sus múltiples funciones<sup>6</sup> constituye una especie de reina de las humanidades. Sin embargo, tal concepción, además de inexacta, resulta hasta peligrosa, pues implica no distinguir adecuadamente aquellos que en verdad se identifican con posturas humanistas y no por el hecho de que abordan problemas de carácter antropológico. Es bien sabido que en algunos casos quienes los analizan también pueden resultar incluso misantrópicos y muy distantes del humanismo.

Por tal motivo, a la hora de caracterizar a un pensador como representante de alguna forma de humanismo, es imprescindible tener un criterio claro de lo que por tal se considera, en lugar de hacerlo de forma superficial.

Consideramos que Fornet Betancourt es un filósofo a quien pueda incluirse en la tradición humanista práctica que se manifiesta en numerosos pensadores latinoamericanos. Las razones que motivan tal criterio es que sus ideas se han articulado con una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos y, a la vez, con la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

“(…) partimos de la sospecha de que el fundamento de nuestros problemas como civilización de un determinado modelo hegemónico de desarrollo tiene que ver en gran parte con la relación que se mantiene con la tierra y/o la naturaleza dentro de esa constelación civilizatoria” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 33).

<sup>6</sup> Véase: Guadarrama, P. (1998). “¿Para qué filosofar?” *Revista de filosofía*. Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”. Universidad del Zulia. Maracaibo. # 30. pp. 109-139. [http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/guadarramapg/guadarramapg00007.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/guadarramapg/guadarramapg00007.pdf)

Tomando en consideración tales elementos, consideramos a Fornet-Betancourt uno de sus representantes, con una diferencia sustancial de aquellos que deben incluirse en las filas del humanismo abstracto, esto es, los que limitan sus planteamientos a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc.

En sus análisis sobre esta crucial cuestión, toma debida distancia de este último al identificarse con Sartre, quien sin duda es también uno de los exponentes del humanismo práctico. Basta detenerse en su postura antifascista, anticolonialista, crítica del racismo, feminista, pacifista y antimperialista, que lo llevó a enfrentarse al régimen nazi, al colonialismo francés, especialmente durante la guerra de liberación del pueblo argelino; a apoyar activamente la Revolución cubana, militar en el tribunal contra los crímenes de guerra que cometía Estados Unidos de América en Vietnam, apoyar el movimiento juvenil francés, etc. Estos son méritos suficientes para que su valiosa obra filosófica y literaria –que incluso se proponía enriquecer el marxismo desde el existencialismo para salvar al hombre del baño de ácido sulfúrico que consideraba lo había metido el materialismo dialéctico<sup>7</sup>– constituya una de las expresiones del humanismo práctico.

Esto explica la afinidad de Fornet-Betancourt con

(...) los momentos fundamentales que perfilan el carácter específico del humanismo solidario de Sartre (su crítica del humanismo abstracto burgués, la exigencia del reconocimiento pleno del otro, la búsqueda de una nueva universalidad, etc.) son todos ellos momentos que pueden y deben ser considerados como implicaciones de la visión sartreana de una humanidad fundada sobre el reconocimiento de la libertad y de la diferencia (Fornet-Betancourt: 2021, p.158).

Por otra parte, no se trata de que admitiese cualquier concepción individualista de la libertad, al estilo de los anarquistas, sino solo aquella debidamente interdependiente con la responsabilidad:

En relación con este nuevo tipo de sujeto humano está otro de los supuestos del proyecto ético de Sartre, y consiste en admitir que el conflicto como matriz de las relaciones interhumanas – cuya fenomenología la encontramos en *L'être et le néant* – no es ontológicamente inevitable, pues puede ser superado por una praxis de reconocimiento recíproco de las libertades donde cada sujeto asume que su libertad implica la responsabilidad frente al otro” (Fornet-Betancourt: 2021, p. 147).

Lo que presupone su condicionamiento social, especialmente una práctica y comprometida actitud solidaria con los pueblos y sectores sociales más vulnerables.

Al abundar en la fundamentación de las razones que motivan su proximidad con el filósofo francés argumenta que:

(...) cuando hablamos aquí del humanismo solidario de Sartre no limitamos este título sólo para la etapa de su filosofía que se desarrolla en diálogo explícito con Marx, sino que caracterizamos con él también la etapa anterior. Pues nos parece que el humanismo solidario de Sartre, que es ciertamente histórico y dialéctico, descansa sobre una matriz existencialista. Dicho de otro modo: en tanto que filosofía que subraya la validez insustituible de lo singular y contextual, de seres humanos concretos y de situaciones de vida localizadas, de la biografía y de la relación, en una palabra, de la contingencia de lo humano y sus necesarias diferencias, el existencialismo es ya de por sí un importante correctivo frente a las filosofías que, situadas demasiado rápido en lo universal, desprecian el valor singular de la alteridad y tienden al desarrollo de sistemas uniformizantes. La afirmación existencial de la situación y de la contextualidad como cualidades irreducibles del universo humano es de este modo una exigencia de reconocimiento de la diversidad y de la pluralidad. Reclamar la singularidad de lo humano es, en efecto, abogar por la diferencia. Lo que significa a su vez oponerse a todo discurso totalitario que pretenda disolver o subsumir la alteridad y la diversidad en una universalidad abstracta (Fornet-Betancourt: 2021, p.159).

---

<sup>7</sup> Véase: Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Ediciones Lozada, Buenos Aires.

Valora en alto grado el carácter concreto del humanismo existencialista sartriano. Sin embargo, paradójicamente plantea que

Quando hablo de tradición del humanismo crítico me estoy refiriendo muy particularmente al movimiento teórico y social que se levanta con conciencia de alternativa histórica ante el orden moderno capitalista o, más exactamente dicho, ante la antropología que está en sus fundamentos, a saber, la antropología del hombre que, rompiendo los vínculos naturales con la naturaleza y la comunidad, se proyecta desde la individualidad hambrienta de un yo que busca en la posesión y el dominio de las cosas y del otro el camino para compensar el aislamiento cósmico y social provocado precisamente por la ruptura aludida de los lazos de pertenencia natural y social. Este es el inicio de la revolución antropológica que implica el capitalismo como cultura y que conduce a un humanismo exclusivo que funciona como ideología justificativa del orden contractual de los propietarios, que no es otro orden que el de capitalistas europeos, blancos y masculinos. Pero ese humanismo burgués que tantas veces se califica de humanismo abstracto, es, en verdad, un humanismo dramáticamente concreto porque su otra cara es la exclusión del otro, sea este otro una mujer o una colonia, y su consecuencia más trágica, que lo desmiente como humanismo real, es la práctica sistemática del racismo en nombre de una falsa universalidad (Fornet-Betancourt: 2021, p.197).

De ese modo evidencia la relatividad del contenido epistémico de estos conceptos, pues no solo en lógica formal una afirmación es a la vez negación, sino que, en la praxis de la realidad, la unidad y lucha de contrarios no es simplemente un enunciado metafísico.

Algo que encuentra en el humanismo crítico sartriano es su esmerada atención al individuo, que según Marcuse era esencial para la teoría marxista. "Luego, es el individuo libre y no un nuevo sistema de producción lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo. La tendencia «individualista» es fundamental como interés en la teoría marxista" (Marcuse: 1984, p. 278).

Este tema originalmente fue analizado por Marx y Engels en *La ideología alemana* desde su concepción materialista de la historia:

La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad" (Marx y Engels: 1970, p. 25).

Y, en especial, en su crítica a Stirner; pero, lamentablemente en la interpretación del marxismo de la época de Stalin fue significativamente ignorado. La preocupación exacerbada en el pueblo, la masa, el partido, el programa, etc., implicó que los problemas individuales de la persona fuesen relegados a una cuestión secundaria.

Entre las causas que justifican su aprecio por el existencialismo sartriano, en especial en relación con su humanismo, se encuentra –además de su reconocida no solo declaración, sino también actitud solidaria del pensador francés– el hecho de que este es situado, pero no en una instancia metafísica y abstracta, como es frecuente en el humanismo proclamado por el discurso liberal, sino en el reconocimiento de la diversidad espacio-temporal de circunstancias en las que los hombres se desarrollan, lo que implica una adecuada postura de alteridad epistémica y axiológica, como sugiere la filosofía intercultural. Esto se pone de manifiesto cuando expresa:

Así, para perfilar ese otro humanismo de la solidaridad que se desprende directamente de su concepción existencial de la universalidad humana como un proyecto abierto que se construye desde diversas singularidades y situaciones, Sartre tiene que entrar en diálogo con la diversidad cultural en que se manifiesta concretamente la situacionalidad de la condición humana. Es más, su pensar contextual y situacional le exige la defensa de la alteridad del otro como momento imprescindible en el camino de construcción de un humanismo que sustituye los principios liberales formales de libertad

e igualdad por la práctica de la justicia y la solidaridad. En razón de la contextualidad y situacionalidad que son constitutivas de la condición humana, el camino humano para llegar a una universalidad que no oprima ninguna alteridad, es el camino de la solidaridad entre las diversas colectividades humanas (Fornet-Betancourt: 2021, p.161).

El colofón del bregar filosófico intercultural de Fornet-Betancourt se orienta en el sentido del humanismo práctico porque no solo revela las limitaciones de formalidad del humanismo liberal en relación con la libertad, la igualdad y la justicia social, sino también de todo tipo de humanismo abstracto que no asuma una actitud crítica y revolucionaria ante las causas que, en última instancia, generan sus falencias, las cuales radican en la alienante sociedad capitalista. De ahí que plantee:

(...) los conceptos de revolución y humanismo a la luz de esta tradición (Karl Marx, José Martí, Jean-Paul Sartre, Ernst Bloch o Emmanuel Levinas) no es casual que haya puesto el concepto de humanismo como el concepto que debe mediar entre los otros dos conceptos de revolución y filosofía intercultural. Pienso, en efecto, que el recurso a esta tradición implica reconocer la centralidad del concepto de humanismo para explicar el sentido y función de los otros dos, porque son las exigencias internas del programa de un humanismo crítico las que abren, en el fondo, el horizonte para pensar la revolución como proyecto de humanización y poder proponer un giro en la práctica de la filosofía (Fornet-Betancourt: 2021, p.197).

Reconoce abiertamente que existen contradicciones insalvables entre el capitalismo y auténticas posturas humanistas, porque en esa sociedad el centro de la preocupación no es el hombre, sino el mercado. Por lo tanto, mientras existan tales relaciones de subordinación de los seres humanos a las estrictas leyes mercantiles y las políticas de Estado se subordinen a ellas, será muy difícil, por no decir imposible, que triunfe cualquier tipo de humanismo crítico o práctico. Mucho menos esto puede producirse en tanto el neoliberalismo imponga las reglas en la forma en que se despliega la globalización.

Lo anterior hace que la filosofía intercultural sea totalmente extraña a las actuales condiciones prevalecientes, en las que al ideario del humanismo socialista le resulta difícil todavía, aunque no imposible, transitar de la utopía abstracta a la concreta. Acertadamente señala:

La interculturalidad distingue entre globalidad y universalidad. Lo que llamamos hoy global es la expansión de un modelo de civilización discriminatorio y no la participación de todos los pueblos. En este sentido, como suelo subrayar, la globalización globaliza la humanidad, pero no universaliza la humanidad. Lo global es expandir un proyecto, expandir una idea, y sobre todo suponer que el mundo es ante todo un espacio de mercados, y no un espacio de convivencia intercultural humana. En este sentido la globalización resulta muy reductora del mundo, porque hace del mundo un lugar para colocar productos. También es reductora a nivel antropológico, porque considera a los seres humanos más como "consumidores" que como personas libres. Por su parte la interculturalidad apuesta por la vía de la profundidad; una profundidad humana a la que las culturas, en realidad, deben servir. Lo decisivo es que cada ser humano pueda cultivar mejores relaciones y mejorar el uso de la libertad personal. Al servicio de este fin están las culturas y no al servicio de mejorar simplemente las condiciones materiales. En este sentido, la interculturalidad es un proyecto de solidaridad entre las culturas para el beneficio de todos los miembros; mientras que la globalización sería un proyecto civilizatorio al servicio de una dinámica para aumentar el capital. Entonces, hay un conflicto entre capital y cultura (Fornet-Betancourt: 2021, pp. 245-246).

En muchos círculos académicos es frecuente encontrar cierta confusión al igualar los procesos de universalización de las culturas, que han existido desde las primeras sociedades humanas, con la globalización, que constituye un fenómeno mucho más reciente y propio de las mutaciones del capitalismo contemporáneo. De ahí que esa correcta distinción que la filosofía intercultural realiza entre globalidad y universalidad sea esencial para orientar adecuadamente la praxis política y teórica.

Lo peor que le puede suceder a un combatiente es que no sepa distinguir el enemigo y puede que lo tenga a su lado. Por eso sigue siendo válida la idea de Einstein de que no hay nada más práctico que una

buena teoría, así como la de Lenin cuando planteaba que sin teoría revolucionaria no puede haber efectiva actividad revolucionaria.

El humanismo práctico no siempre ha sido una constante en el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano, y el hecho de que en este caso pueda contar con un digno exponente en la filosofía intercultural enaltece a ambos.

## **CONCLUSIONES**

El cultivo del pensamiento filosófico en América Latina, especialmente desde el siglo XX, ha ido alcanzando un extraordinario desarrollo, y en esa misma medida ha adquirido un mayor prestigio mundial. Esto se manifiesta en el mayor reconocimiento de numerosos filósofos, que son citados, traducidos e invitados a congresos internacionales, así como de prestigiosas universidades de diversos países, por lo que no hay duda de que la vida filosófica en esta región ha llegado a su mayoría de edad.

El valor de la producción de ideas filosóficas emergidas desde este ámbito no debe medirse por la creación de novedosas escuelas o corrientes, porque resulta muy difícil o prácticamente imposible que un pensador, aun cuando haya recibido su formación intelectual básica en su país de nacimiento, e incluso se haya mantenido en él durante toda su vida, no se haya nutrido de la cultura filosófica universal, que tiene sus raíces en múltiples latitudes desde la antigüedad hasta nuestros días.

Por otra parte, resulta contraproducente considerar que el objeto de análisis de un filósofo en cualquier parte del mundo se circunscriba de forma exclusiva a temas relacionados con su ámbito social y cultural. De la misma forma que no debe ignorarlo para elaborar sus reflexiones teóricas, tampoco debe limitarlas a esos particulares parámetros, pues de lo contrario estas pueden resultar de interés para otras disciplinas académicas, pero no para la filosofía.

Ahora bien, lo que sucede con el objeto del filosofar no necesariamente acontece con el sujeto, es decir, con el filósofo. Se supone que este debe aspirar ser un auténtico representante del kantiano ciudadano del mundo. Sin embargo, aun cuando logre elevados peldaños que lo acerquen a tal condición, siempre su perspectiva de análisis estará permeada por su cultura de procedencia. Esta situación no invalida el posible valor universal de sus ideas, e incluso las puede hacer más auténticas por su correspondencia con las exigencias epistemológicas y axiológicas que demandan su circunstancia y su época. Pero en la misma medida en que este tome conciencia de que sus reflexiones teóricas deben proyectarse más allá de estas últimas, estará contribuyendo al tesoro universal de la filosofía.

A partir de esas premisas de análisis se debe considerar a Raúl Fornet-Betancourt como un filósofo auténtico y situado, que es, a la vez, un digno continuador de la herencia filosófica latinoamericana y de la cultura filosófica universal.

De la misma forma que el humanismo ha tenido innumerables expresiones desde la antigüedad hasta nuestros días, unas más abstractas y otras más concretas, solo aquellas que implican un compromiso orgánico con diferentes sectores sociales marginados, así como con saberes y culturas subestimadas o discriminadas, deben ser consideradas expresiones de un humanismo práctico, como se pone de manifiesto en su propuesta de filosofía intercultural.

Las preocupaciones y dimensiones de sus reflexiones filosóficas son muy versátiles. El presente análisis se ha limitado a valorar algunas de ellas sobre la libertad y la justicia social, porque constituyen uno de los hilos significativos de su vasta urdimbre intelectual.

En su perspectiva sobre la condición humana, y en particular en relación con ambos conceptos, es notoria la huella de José Martí y Jean Paul Sartre. No debe extrañarnos esa afinidad con ambas personalidades cimeras del humanismo práctico, tan distantes del humanismo abstracto y tan comprometidas con las demandas de libertad y justicia social en sus respectivas épocas y circunstancias.



Pero seríamos unilaterales si se ignorasen otras corrientes de pensamiento, como la teología y la filosofía de la liberación, en particular las ideas de Ignacio Ellacuría y Enrique Dussel, que también han dejado una impronta en su ideario, del mismo modo que otros pensadores latinoamericanos y europeos, entre los cuales se destaca Marx.

Todos ellos, y algunos otros en diferente medida, le han aportado elementos para fundamentar sus análisis sobre las falencias de libertad y de justicia social. Tales fuentes le han posibilitado elaborar criterios propios reveladores de que sus causas radican en la inhumana sociedad capitalista por la mercantilización de todas las relaciones sociales, proceso acrecentado por el auge del neoliberalismo en tiempos actuales de globalización y las falaces propuestas de la sociedad de consumo.

Su labor teórica va acompañada de una meritoria actividad para impulsar, organizar y apoyar redes intelectuales, congresos<sup>8</sup>, publicaciones<sup>9</sup>, etc., no solo en la perspectiva de la filosofía intercultural. Una de sus recientes contribuciones en ese sentido ha sido la creación de la Biblioteca Virtual de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural EIFI,<sup>10</sup> que trata de rescatar los aportes, desde diferentes latitudes, al diálogo intercultural. Su incansable labor promotora de la filosofía intercultural ha logrado su cultivo por numerosos intelectuales europeos, africanos, asiáticos y americanos<sup>11</sup>.

Sus incansables periplos académicos por universidades europeas y americanas constituyen una expresión inequívoca del prestigio intelectual que ha alcanzado, especialmente en el ámbito filosófico.

Dedicar toda la vida al cultivo de la filosofía y verla florecer constituye uno de los más grandes placeres para quien tiene plena conciencia de las posibilidades de esta sublime disciplina –que jamás abandona totalmente su germinal función maternal de las demás–, así como de sus limitaciones. Fernet-Betancourt puede sentirse satisfecho de la trascendencia de su labor intelectual, y quienes en distinta forma le hemos acompañado como compañeros de ruta, también la sentimos y admiramos, porque “honrar, honra” (Martí: 1975, p.135).

## BIBLIOGRAFÍA

BEORLEGUI, C. (2014). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, Universidad de Deusto.

COLECTIVO DE AUTORES: (2017). *Significación de la filosofía. Posibilidades y utopías... hacia una universidad intercultural*, Editorial Universidad Católica “Silva Henríquez”, Santiago de Chile.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. Plaza y Valdés editores, México.

FORNET-BETANCOURT, R. (2003). “Einführung”. Fernet-Betancourt, Raúl. (Hrsg), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*. IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation. Frankfurt an Main-London.

FORNET-BETANCOURT, R. (2005). “Marxismo y filosofía”, en: *Salas Astrain, R. Pensamiento crítico latinoamericano Vol. II*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago de Chile. pp. 617-654.

<sup>8</sup> El Congreso Internacional de Filosofía Intercultural ha desarrollado trece ediciones y ha convocado la decimocuarta para fines de mayo del 2022. Además, ha organizado numerosos eventos del Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur.

<sup>9</sup> Entre las múltiples publicaciones que ha promovido se destaca *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* y numerosos libros editados por el *Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V* y varias editoriales.

<sup>10</sup> <https://www.eifi.one/>

<sup>11</sup> Fernet-Betancourt, Raúl, (2015). “Vorwort”. Fernet-Betancourt, Raúl (Hrsg) *Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturelle Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen. p. 7.

FORNET-BETANCOURT, R. (2008). "Einführung oder zur Frage: Wie ist das Wissen zu denken, das wir wissen sollten? Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg). *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog*. IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation. Frankfurt an Main-London.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). "Introducción" Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg). *Die Bedeutung der Erde in den Kulturen. Zum Dialog der Kosmologien vor der ökologischen Herausforderung*. Verlagshaus Mainz. Aache.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). "Tareas y propuestas de la filosofía intercultural", *Concordia. Reihe Monographien*. Band 49 Verlag Mainz, Aachen, pp. 58-72.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). "La filosofía intercultural", en: *Fonet-Betancourt, Raúl y Beorlegui, Carlos. Guía Comares de filosofía latinoamericana*. Editorial Comares S.L., Granada.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). *Justicia, Restitución, Convivencia Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2015). "Vorwort". Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg) *Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturelle Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mipat Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí Aguascalientes, San Luis Potosí.

FORNET-BETANCOURT, R. (2020). *Hacia una transformación intercultural de la filosofía Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*. Ediciones digitales Aachen. Barcelona.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021). "La migración como condición del humano en el contexto de la globalización", en: Colectivo de autores. *Migración e interculturalidad Desafíos teológicos y filosóficos*. Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Ediciones digitales Aachen, Barcelona. pp. 245-258.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021). *Ensayos y entrevistas*. Edición digital Aachen, Barcelona.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano Momentos de una relación difícil*. Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Ediciones digitales Aachen, Barcelona.

GUADARRAMA, P. (2006). "Humanismo y marxismo", *Marx Vive*, 4, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 209-226

GUADARRAMA, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Editorial Capiro. Santa Clara. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Jose-Mart%C3%AD.pdf>

GUADARRAMA, P. (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf>

LAERCIO, D. (1990). *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

MARCUSE, H. (1984). *Razón y revolución*. Alianza Editorial, Madrid.

MARTÍ, J. (1975). *Obras completas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

MARX, C. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona.

SALAS, R. (2008). "El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural", en: Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*. Verlagsgruppe Mainz. Aachen. pp. 293.

SARTRE, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Ediciones Lozada, Buenos Aires.

VALLESCAR, D. (2009). "Raúl Fonet-Betancourt" Dussel, E. Mendieta, E. y BOHÓRQUEZ, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. Siglo XXI Editores, México.

VAZ FERREIRA, C. (1957). *Conocimiento y acción*. Impresora Uruguaya.

## BIODATA

**Pablo GUADARRAMA**: Doctor en Filosofía, Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Perú. Miembro del Grupo de Investigación Aldo Moro de la Universidad Católica de Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano y metodología de la investigación científica. Libros más recientes: *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder; Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor; Filosofía e filosofía sin más. Filosofía, cultura e política in Ispanoamerica; Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano*. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/>

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99  
Pass: ut27pr992022

Clic logo

