

DE LA TEORÍA CRÍTICA A LA TEORÍA CRÍTICA CONTEXTUAL. UNA LECTURA EN CLAVE INTERCULTURAL LATINOAMERICANA

Cristián Valdés Norambuena

Universidad de Aysén (Chile)

Resumen: En las siguientes páginas se abordará la cuestión de la teoría crítica de cuño frankfurtiano, en términos de su comprensión como teoría crítica contextual, a partir de una lectura en clave intercultural latinoamericana. Primero se mostrará el tipo de influencia de la teoría crítica en la filosofía latinoamericana, en segundo lugar – a través de algunos trabajos de R. Salas Astrain – se abordará el carácter crítico de la filosofía latinoamericana, y en un tercer momento se avanzará la idea de un desplazamiento hacia una teoría crítica contextual.

Palabras claves: Teoría crítica, teoría crítica contextual, interculturalidad, Latinoamérica.

Summary: In the following pages, the issue of critical theory of the Frankfurtian stamp will be addressed, in terms of its understanding as a contextual critical theory, based on a reading in a Latin American intercultural key. First, the type of influence of critical theory in Latin American philosophy will be shown, secondly – through some works by R. Salas Astrain – the critical nature of Latin American philosophy will be addressed and in a third moment the idea of a displacement towards a contextual critical theory will be advanced.

Keywords: Critical Theory, Critical Contextual Theory, Interculturality, Latin America.

Introducción

La historia de las ideas en América latina muestra con toda claridad la fuerte influencia que diferentes corrientes de pensamiento europeo-occidentales han tenido en la intelectualidad latinoamericana, muchas de las cuales, en su momento, incluso llegaron a rebasar los límites del mero debate académico, transformándose en puntos de anclaje de diversas perspectivas políticas e institucionales. De esta forma proyectos referidos al positivismo (como en Brasil o México), al marxismo (Cuba) o el neoliberalismo (en Chile), encontraron en estas tierras espacios especialmente fecundos – incluso más que en sus lugares de origen–, de la misma forma que durante el siglo XIX y XX determinadas versiones de la historia y una pretendida vinculación entre pueblos y “razas”, permitió articular una estructura de sociedad que respondiera a los ideales civilizatorios salidos de Europa.

El caso de la *teoría crítica* – entendida aquí principalmente como la propuesta filosófica proveniente de la Escuela de Frankfurt – sin duda ha tenido un impacto muy significativo en el trabajo filosófico latinoamericano, el cual ante las enormes problemáticas y desafíos de nuestras sociedades, ha echado mano de diferentes insumos provenientes de estas fuentes, esgrimiendo un tipo de crítica que apuesta por una determinada filosofía social, comprometida con las transformaciones y la superación de diversas condiciones de asimetría, muchas de ellas centenarias, muy resistentes y profundamente arraigadas.

Una de nuestras hipótesis de fondo es que en América latina se darían a lo menos dos tipos de recepciones de la teoría crítica. Una línea de interpretación más bien ortodoxa y exegética de sus autores más representativos, y una línea más instrumental – diremos – en perspectiva del abordaje de problemáticas más específicas que no estarían suficientemente consideradas o que son inexistentes en su versión germana, es decir, que dicha “influencia” no poseería un sentido unívoco en razón de una determinada contextualización que cuestionaría el alcance crítico y conceptual de dichas propuestas.

Por ello la idea de la *contextualización de la crítica* cobra un papel relevante, en la medida que instala la necesidad de pensar nuestras sociedades a partir de modelos reflexivos particulares, que sean eco de una problematicidad que se va configurando de modo diferenciado, y que no necesariamente puede ser pensada con andamiajes teóricos y categoriales como los que ofrece, en este caso, la teoría crítica frankfurtiana, al contrario, urge al levantamiento de una crítica más específica y adaptada que, en definitiva, responda – en su diferencia – al mismo llamado de compromiso ético y político del intelectual en general, superando epistémicamente un mero ejercicio de adaptación conceptual, partiendo de las potencialidades categoriales que guardan los contextos y sus tradiciones críticas, no sólo intelectuales, sino de aquellas esgrimidas históricamente por diversos sujetos desde su resistencia y acción transformadora que van relevando, “desde abajo”, puntos clave de tensión social, orientación y sentido filosófico (indios, afrodescendientes, comunidades de base, movimientos de trabajadores, mujeres, disidencias sexuales, etcétera).

Es importante señalar también que esto es abiertamente polémico dentro de diferentes líneas de trabajo filosófico, y remiten a una tensión epistemológica de larga data e intensidad dentro de la misma intelectualidad latinoamericana, que supera incluso los márgenes de la filosofía. Por una parte se critica dicha pertinencia de una filosofía moldeada a las necesidades y realidades de sociedades europeas para abordar problemáticas propias de sociedades como las latinoamericanas, en cuanto problemáticas determinantes

que deberían guiar la reflexión, *v. gr.*, la violencia, el narcotráfico, la corrupción profunda de las instituciones, el fanatismo religioso, los Estados fallidos, etcétera. Y por otro lado, como contraparte, una objeción permanente respecto a la existencia efectiva de una filosofía crítica con esas características, en cuanto no sería más que una imitación *soft* de discusiones continentales que abordan cuestiones propias de todas las sociedades como inherente a lo humano, y por ello universalizables a un debate más general, que en nuestros esfuerzos no sería más que una réplica y no una propuesta filosófica original como tal. Lo importante es señalar que dentro de la intelectualidad latinoamericana no es un tema zanjado, que muchas veces se presenta bajo perspectivas que rivalizan aparatos categoriales, y que lamentablemente, apreciamos, levanta una valla a veces difícil de sortear. En esto el caso de la recepción de la Escuela de Frankfurt también es equívoca – en muchos casos muy áspera y odiosa –, y genera claros atisbos de incompreensión, minusvaloración e incluso desprecio mutuo en el trabajo filosófico.

Por ello, más allá de esto, y en una reflexión mucho más acotada, es importante recordar que la reflexión crítica en América latina no surge ni termina con la teoría crítica frankfurtiana, muy por el contrario, se vincula con ella tempranamente durante el siglo XX tomando lo que le va siendo útil para sus propios propósitos, tal como se dio, *v. gr.*, en algunas versiones de la teoría de la dependencia o en la teología y filosofía de la liberación – por nombrar expresiones claras y significativas de ejercicio crítico –, en donde la contextualización de las preguntas constituía un elemento fundamental de su articulación y levantamiento teórico. Empero, este tipo de vinculación y asimilación de la teoría crítica tampoco ha sido invariable en el tiempo, sino que ha respondido a la misma evolución del pensamiento crítico en América latina, los desafíos emergentes que se van dando en sus diferentes momentos, y el mismo desarrollo de la Escuela frankfurtiana a través de sus diferentes generaciones de intelectuales.

Ahora bien, por otra parte, en América latina la perspectiva intercultural se ha posicionado como un punto de vista crítico muy influyente en diversas expresiones de las ciencias sociales y humanas, acompañado de un aumento curricular significativo en numerosos programas de estudios de grado y postgrado, lo que habla, a su vez, del impacto que ha tenido en los debates y la formación de futuros investigadores. Sin embargo, como es conocido, esta perspectiva también ha sido muy relevante en la instalación de diferentes proyectos políticos a nivel constitucional (México, Bolivia, Ecuador, por ejemplo), rompiendo de esta forma, y bajo esta perspectiva política y de gobernanza, lo que se ha interpretado como una situación histórica de negación de la diversidad cultural de nuestros países, bajo situaciones

estructurales de asimetría en diferentes aspectos fundamentales de la vida social (educación, justicia, reconocimiento, representación política, etcétera). En el caso particular de nuestro país, Chile, más allá de los derroteros políticos y plebiscitarios que ha tenido la instalación de una nueva Constitución¹, es claro que la cuestión intercultural ya posee un espacio político importante – que quisiéramos irreversible –, en términos de una crítica no sólo a la herencia dictatorial, sino de todo un dispositivo de asimetría cultural y negación de nuestros pueblos originarios, que se ha expresado en diferentes situaciones endémicas de injusticia y violencia.

Por lo mismo, la perspectiva intercultural ha nutrido – o tiende a – la necesaria articulación de la discusión teórica con la implementación concreta de políticas en diferentes niveles del aparato del Estado (educación intercultural, política intercultural, justicia intercultural, etcétera) y a una reorientación del poder con un sentido más democrático y plural. Por ello es posible afirmar que la interculturalidad es una perspectiva crítica interdisciplinaria, que explicita y propone insumos para la resolución de conflictos sociales profundos, en atención permanente a la significación de los diferentes mundos de vida que se da en nuestros países, levantando categorías que buscan responder con una interpretación suficiente a problemáticas sociales particulares, no sólo contextualizando su propia reflexión, sino también limitando críticamente, en un sentido epistemológico, reflexiones pretendidamente universalistas y reductoras de la diversidad de lo humano, tal como se ha dado en muchas perspectivas eurocentradas.

En razón de esto, las páginas que siguen explorarán algunos puntos de relación y diferenciación que se ha establecido entre la perspectiva intercultural y la teoría crítica frankfurtiana, apoyándonos en algunos textos del espectro filósofo latinoamericano, y en particular de la obra colectiva editada por el chileno R. Salas Astraín *Pensamiento crítico latinoamericano; conceptos fundamentales*, con el objetivo de ejemplificar, a través de este trabajo del filósofo chileno, algunas de las idas y vueltas de esta influencia del pensamiento europeo-occidental, buscando proyectar y profundizar dicha tensión, a través de una precisión contextual del concepto de crítica que se pone en juego.

Con esto en mente, nuestra hipótesis reflexiva es que la crítica desarrollada a partir de procesos sociales en clave intercultural, indica que las problemáticas no se reducen a los modos y conflictos culturales del capitalismo primermundista, sino con un tipo de reflexión que se redefine desde su propio derrotero ético-político, con el objetivo de comprometerse en la acción

¹ Este proceso político y constitucional se inicia con el *Estallido Social* el 19 de octubre de 2019.

transformadora a partir de determinadas memorias de resistencia y lucha, que permitan responder a un contexto problemático geocultural y geopolítico que, entre otros elementos, no están suficientemente contemplados o son ajenos a la teoría crítica de cuño frankfurtiano, y por tanto ameritan un desarrollo teórico y crítico diferenciado, que en definitiva caracterizaría a la filosofía latinoamericana como tal.

La filosofía latinoamericana como pensamiento crítico

En el año 2005, bajo la coordinación académica de R. Salas Astraín, hace su aparición, en tres volúmenes y con más de mil páginas, el texto *Pensamiento crítico latinoamericano; conceptos fundamentales*, contando con más de setenta entradas elaboradas por docenas de autores de diferentes partes del mundo.

Si bien no sería sencillo hallar un punto en común entre tal cantidad de conceptos, es evidente que se aglomeran bajo una determinada idea de crítica. Sin embargo, sería necesario indicar también que ésta corresponde más bien a una meta-noción y no un meta-concepto, porque la crítica se muestra como un ejercicio amplio y dinámico que no responde a una de-finición precisa, permanente, sino a un horizonte reflexivo, a una tarea, a un quehacer y una forma pensar, que atraviesa al desarrollo de ciertas disciplinas y la elaboración de teorías particulares, que siguiendo al autor, se expresaría en “las racionalidades hermenéuticas, entre otras, la de las Ciencias sociales, de la Filosofía y de la Teología latinoamericana” (p. 9). Esto es interesante, porque dichas “expresiones” del pensamiento crítico latinoamericano, buscarían responder de alguna forma a la vieja pregunta planteada por A. Salazar Bondy respecto a la existencia efectiva de una filosofía latinoamericana como tal (*ídem*)², es decir, este trabajo tendría un doble propósito; primero mapear conceptos fundamentales de este pensamiento crítico, y de modo derivado apuntalar la existencia de dicho pensamiento.

En este sentido, interpretando estas palabras de Salas Astraín, la expresión más clara de dicha existencia estaría precisamente en su carácter crítico, que la diferenciaría de un ejercicio meramente receptivo y exegético de

² Este tipo de afirmaciones que entrecruzan *pensamiento* y *filosofía* nos parecen problemáticas en la medida que algunas veces se usan como sinónimos, o bien la filosofía y las demás disciplinas – como las que nombra el autor – corresponden más bien a expresiones de un tipo de pensamiento (crítico) “anterior”, pero que está radicalmente vinculado con ellas. Al respecto, al menos en este texto, nos parece que la relación se da en este último sentido. También podemos notar que sería necesario precisar si todo pensamiento es crítico, si acaso se manifiesta plenamente en estas diferentes expresiones, y sobre todo a qué correspondería dicha “anterioridad”, etcétera.

la tradición europeo-occidental, que coartaría, eventualmente, la posibilidad de un pensamiento propio. En otras palabras, la existencia del pensamiento latinoamericano radicaría precisamente en la particularidad de su ejercicio crítico, del cual esta publicación sería un esfuerzo de integración conceptual que mostraría “la riqueza epistemológica de los diferentes ángulos que asumen los problemas socio-culturales y políticos que caracterizan a Nuestra América” (p. 9).

Sin embargo, el aspecto más relevante y propiamente crítico radicaría en lo siguiente:

(...) son parte de una postura ético-política por la que el ejercicio crítico de análisis que se da en mayor parte de los países de la región, permite que surjan investigaciones y estudios que abordan pertinentemente y críticamente la realidad social y cultural de América latina, incentivando a los intelectuales a que asuman su responsabilidad frente al mundo que los rodea (p. 9).

Esto nos permite afirmar que el pensamiento crítico contendría al menos dos momentos consecutivos; primero, un momento de consolidación categorial, expresado a través de un *corpus* de conceptos fundamentales, y un segundo momento ético-político, movido por la responsabilidad de los intelectuales ante la realidad social y cultural de América latina.

Ahora bien, este ejercicio no sólo puede encontrarse en esfuerzos de coordinación académica de este tipo, sino que filosóficamente es relevante constatar que este texto es el resultado de un proceso de trabajo que viene de los años 80's³ y refrendado en los 90's⁴ con una constante ampliación y precisión de dichos conceptos. Esto es importante, porque en los años 70's, por ejemplo, los autores se congregaban en torno a publicaciones colectivas para instalar líneas de reflexión filosófica, como lo constituyen *v. gr.*, los textos “fundacionales” de la filosofía de la liberación, pero ya en los 80's, en términos de literatura filosófica, también pareció verse la necesidad de una sistematización conceptual y editorial.

Esto es sintomático, pues ha habido conversaciones informales para una reedición y ampliación de este texto al que referimos⁵, al mismo tiempo

³ SALAS, R.; DEVÉS, E.; & OSSANDÓN, C. (Ed). (1982). *Conceptos latinoamericanos*. Santiago de Chile: UAHC.

⁴ VV.AA. (1998). *Boletín de filosofía*, n° 9, 3 tomos. Santiago de Chile: UCSH.

⁵ Como dato para la historia de las ideas, en algún momento en torno a 2016, apoyados por el mismo R. Salas Astraín y el importante aporte de A. Ibarra Peña, iniciamos gestiones activas para una nueva edición ampliada proyectada en cinco tomos, que contó con algunos artículos de destacados

que se han ido sumando otros importantes trabajos temporalmente mucho más próximos, como los editados por A.A. Roig y H. Biagini con el *Diccionario del pensamiento alternativo* del año 2008 con su *Adenda* de 2015; en 2009 el imponente *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, bajo edición de E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, que integra, además, un enorme índice y presentación de autores de esta tradición⁶; y por su orientación cabría hacer mención también al *Diccionario latinoamericano de bioética* de 2008, dirigido por J.C. Tealdi.

De la teoría crítica a la teoría crítica contextual

Uno de los textos de referencia de la Escuela de Frankfort lo constituye, sin duda, el trabajo de M. Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* de 1937. Este texto, en términos generales, constituye una verdadera línea de orientación de un tipo de reflexión filosófica en donde ya no es suficiente una interpretación del mundo, sino que, asumiendo fuertemente el llamado de la filosofía marxista, se enfoca sustantivamente en un ejercicio crítico de transformación social.

En este sentido no sólo se da un giro ético de la teoría, sino que se busca salir, en ese momento, del empanamiento intelectual producido por las elucubraciones metafísicas y los amarres de un positivismo críticamente estéril. Es por ello que el planteamiento de Horkheimer posee también una fuerte base epistemológica ante lo que implicaría, en términos de transformación social, una teoría "tradicional", la cual de alguna forma pretende estar desconectada de la realidad sobre la cual se levanta, *v. gr.*, el sistema económico, rompiendo con esa idea que la ciencia sólo sigue sus propios intereses disciplinares y que se mueve al margen de la sociedad y sus vicisitudes. El punto para nosotros es que la propuesta de una teoría crítica derivaría de una disquisición de los márgenes éticos de la teoría tradicional, en términos de una necesaria vinculación teórica con las problemáticas sociales, pero siempre a partir de una crítica que se plantea dentro de los mismos límites epistémicos. Esto último sería fundamental, porque implicaría un

intelectuales latinoamericanos interesados en la iniciativa. Lamentablemente, y por cuestiones muy propias de nuestras instituciones académicas, el proyecto fue abandonado al poco andar. Los textos recibidos fueron: *Trans-capitalismo*, *Juvenilismo* y *Neoliberalismo*. Durante el trabajo preparativo se propusieron 30 nuevas entradas, lo que habla de la vitalidad del trabajo intelectual en América latina y la necesidad de seguir ampliando el espectro categorial.

⁶ Es interesante y significativo apreciar cómo en este texto el pensamiento filosófico "latinoamericano" se ha ido expandiendo geopolíticamente hacia el Caribe y el mundo "latino" de EE.UU., extendiendo su historización hasta el año 1300.

planteamiento que se mueve dentro de los márgenes de la misma tradición continental, sin cuestionar el trasfondo epistemológico de la teoría como tal antes de ser “tradicional” o “crítica”. En el fondo se trataría, y esta es nuestra hipótesis, que se da más bien una tensión entre dos aspectos dentro de la misma estructura epistemológica, sin problematizar directamente lo que significa en sentido estricto una teoría.

De ahí que una *filosofía social* con las características que delinea Horkheimer, instala la necesidad y el compromiso del intelectual con dichas problemáticas, a través de una *extensión* epistemológica dentro del mismo trasfondo de interpretación respecto a lo que es y significa una teorización como tal, pero no sería posible hallar una *ruptura epistemológica* en sentido estricto, pues aquello implicaría un acercamiento a *formas otras* de teorización y su consecuente forma de esgrimir y comprender la crítica, puesto que no se trataría únicamente de una tensión a partir de una determinada interpretación ética del rol del intelectual en sociedad, sino más bien de una resignificación de la teoría como tal a la cual Horkheimer no estaría apuntando.

Ahora bien, un punto de partida que consideramos determinante de la tradición crítica latinoamericana, es que se parte más bien de una determinada constatación social antes que de una teorización social. Es decir que, en términos muy generales, la teoría crítica corresponde a un planteamiento que tensiona a la teoría en términos de su posibilidad crítica dentro del mismo marco epistemológico, al tiempo que una filosofía latinoamericana tensionaría a la teoría como tal a partir de una eticidad determinada, pre-categorial⁷.

Este tipo de consideraciones es la que ha llevado a autores como R. Kusch, por ejemplo, a plantear la necesidad de levantar una batería de conceptos que, parafraseando, se abran a los puntos ciegos de determinadas formas de filosofía social⁸, en la medida que esta última seguiría respondiendo no sólo al mismo trasfondo epistemológico occidental, sino que además se focalizaría en problemáticas más propias de sociedades modernas, industrializadas, “avanzadas”, diferentes a las sociedades “atrasadas” de la periferia. Por ello cabría diferenciar que una crítica como la que destacamos

⁷ Una forma de explicitar esta cuestión es que incluso los proyectos más eurocéntricos que han podido levantarse en América latina, incluso ellos parten precisamente de la diferencia radical con dicha realidad europeo-occidental, la que debería ser asimilada y aprendida como referente de humanidad, desarrollo, civilización y pensamiento. Caso similar para reflexiones indigenistas, indianistas o mestizas, en donde la constatación de dicha eticidad se constituye en punto de partida y orientación primera de la crítica.

⁸ Si bien Kusch no refiere a la Teoría Crítica, está apuntando a los dispositivos conceptuales tomados acríticamente del pensamiento occidental y que no permitirían ver puntos determinantes del acontecer americano (1976).

desde Horkheimer, se posiciona contextualmente dentro de las problemáticas de la racionalidad instrumental, del capitalismo, de los desafíos que imponen las tecno-ciencias, etcétera, como un problema generado dentro de esas mismas sociedades respecto de la cual la teoría crítica sería su consecuencia directa, en cambio, un esfuerzo crítico desde América latina se posicionaría contextualmente desde los bordes de un sistema-mundo que se le impone, como un efecto de problemáticas articuladas en y por los centros de poder, del cual Alemania, por ser el caso, es uno de sus protagonistas.

En razón de esto, nos parece importante distinguir entre una teoría crítica y una teoría crítica *contextual*, no en el sentido que una consideración del contexto latinoamericano sea una derivación, un modo o una adaptación *ad-hoc* de la primera, sino que finalmente toda teoría crítica sería necesariamente contextual, y como tal posee límites y particularidades ajustados a la propia sociedad que le da sentido en tanto crítica. Por ello no habría crítica, en singular, sino ejercicios críticos, en plural, del mismo modo que no hay un modelo abstracto de sociedad, sino sociedades concretas, fácticas. Este último punto es el que nos lleva nuevamente a la propuesta de R. Salas Astraín, respecto a la existencia y originalidad de una filosofía latinoamericana en tanto pensamiento crítico, en la medida que dicha crítica, respondiendo a su contextualidad, levanta conceptos con los cuales enfrentar las problemáticas que afectan a estas sociedades en sus problemáticas y desafíos particulares.

Conclusiones

El presente artículo se ha estructurado en tres momentos consecutivos. En el primero pretendimos referir, dentro de la historia de las ideas, a la preexistencia del pensamiento crítico latinoamericano a la teoría crítica frankfurtiana, y la equivocidad de la influencia no sólo de esta tradición, sino del pensamiento europeo en general. En un segundo momento asumimos tres elementos articulados; primero la aparición de textos específicos referidos a diferentes conceptos del pensamiento crítico latinoamericano, especialmente el coordinado por R. Salas Astraín, su vinculación con el ya viejo problema – siempre latente – respecto a la existencia de un pensamiento propio, y de qué forma se destaca el elemento contextual de la crítica. Finalmente, en un tercer momento, esbozamos el paso de una teoría crítica a una teoría crítica contextual, en el sentido de reconocer en toda crítica una vinculación de pertinencia social, al mismo tiempo de un problema latente en la propuesta de Horkheimer – que amerita mucho más análisis – respecto a la omisión de un cuestionamiento de fondo sobre la teoría como tal.

Respecto de esto último la cuestión referida a la posibilidad de conformar un entramado de *teorías otras* es tremendamente complejo, porque implica en principio clarificar cómo serían posibles modos otros de teorizar, en términos del levantamiento de una filosofía social polifónica que logre articular aspectos conceptuales en apariencia radicalmente heterogéneos y en muchos casos incompatibles, como sería el caso de formas de conocimiento/sabidurías que ni siquiera se expresan en términos lógico-deductivos, sino a través de relatos, memorias, mitos, etcétera.

Por ello sería pertinente preguntarse por un tipo de crítica más amplia en términos epistemológicos – si mantenemos esta nomenclatura –, puesto que la idea de contexto no es unívoca, desde la pertinencia que le otorga a un determinado ejercicio crítico, o bien, por ejemplo, respecto de las disciplinas hermenéuticas que señala el mismo Salas Astraín – a propósito de la organización de conceptos fundamentales –, en donde, a su vez, tampoco se da una articulación siempre evidente y fundamentada entre las disciplinas de las ciencias sociales o humanas, en donde cada una, respondiendo a su interés, va relevando aspectos diferenciados de dicha contextualidad. Pero más aún, se replicaría, ahora en la crítica, el problema de una criticidad que diremos preliminarmente “universal”.

Decimos esto último en razón que, si bien los contextos le dan sentido y pertinencia a determinados ejercicios críticos, es cierto también, y es una tarea inmediata, preguntarse por cómo afrontar críticamente problemas compartidos que, sin renunciar al contexto y la particularidad en el modo de experimentar la problemática, seamos capaces de hacernos cargo de cuestiones que, por decirlo así, son el mismo problema para todos, pero que no vivimos de la misma forma ni tampoco interpretamos necesariamente de la misma forma; en esto el caso del problema ecológico es paradigmático.

Sobre esto último es necesario recordar los importantes aportes que ha realizado el *giro decolonial* respecto a los límites de determinadas epistemes hegemónicas, a través de perspectivas como la “desobediencia epistemológica” o la provocativa “indisciplina epistémica”, o “epistemologías del sur” como señalaría de modo más general B. de Sousa Santos, expresiones que abordadas por importantes autores (W. Mignolo por ejemplo), dan cuerpo a un esfuerzo mancomunado respecto al meollo de lo que aquí hemos querido llamar la atención; *repensar la cuestión de la teoría como tal y la posibilidad de una crítica otra*. En este punto en particular, el mismo R. Salas Astraín es consciente del paralelismo que se ha dado entre una reflexión intercultural y una reflexión decolonial, las cuales paradójicamente poseen un eje común en la filosofía y la teología de la liberación, pero que sin embargo se han mantenido en esta situación a pesar de que es posible “intuir” una articulación (Valdés, 2020), sin

embargo aquí cabría extender al problema de un ejercicio crítico como tal arrastrando la diferencia colonial y la necesidad de una reconfiguración intercultural de la crítica⁹. Es decir que una teoría crítica *contextual*, preocupada de esa consideración como un elemento intrínseco a su ejercicio, no sólo debe llamar la atención respecto al problema de la teoría como tal, sino además el cómo de esa crítica contextual que no constituye una mera adaptación o matización de la teoría, más aún, poner en cuestión a la teoría instala el problema meta-teórico o incluso pre-categorial, ético – pensamos –, de cuál es el sentido de la crítica y su eventual estructuración discursiva dentro de marcos conceptuales estabilizados.

Ahora bien, volviendo a la propuesta base de estas páginas, la cuestión del contexto no es un mero referente de compromiso intelectual, sino un eje articulador de un abordaje crítico orientado explícitamente a un determinado análisis de la sociedad en clave intercultural. Por ello destacamos la necesidad de una criticidad que no se quede en la denuncia, necesaria también, sino en la propuesta reflexiva que aporte con insumos para la consecución de sociedades más justas, menos asimétricas, y con la capacidad de resolver problemas sociales a través del diálogo y el debate, es decir, un ejercicio que, heredero del llamado a transformar el mundo, asume un rol propositivo y de acción.

Aquí lo relevante sería lograr una articulación sustantiva entre propuestas normativas de carácter universal (justicia, equidad, DD. HH., por ejemplo), a través de un diálogo argumentado que integre a los actores concernientes de una sociedad democrática y plural, en perspectiva de una asimilación fuerte por parte de los mundos de vida en vinculación con sus propios horizontes semánticos, en donde las propuestas concretas de transformación no se queden en planos de discusión académica, sino que sean capaces de integrarse en significación con dinámicas sociales particulares.

En esto la interculturalidad constituiría un aspecto fundamental de la crítica, aquél que releva las asimetrías culturales dentro de las sociedades latinoamericanas, cuestiones que no existe o se distancian significativamente de las sociedades europeo-occidentales, con enormes historias de violencia, claro está, pero que no son las mismas que las sufridas a través de la historia de América latina.

⁹ C. Balbontín esboza una operatoria de este tipo a propósito del concepto de propiedad priva y el mundo mapuche. Cf. BALBONTÍN, C. (2021).

Referencias

- BALBONTÍN, C. “El derecho indígena al territorio. Argumentos para una deconstrucción decolonial del Derecho y su reconstrucción intercultural”. In: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 26, núm. 93, 2021, p. 65-86.
- BIAGINI, H.; & ROIG, A. A. (Eds). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Argentina: Biblos, 2008.
- _____. *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*. Argentina: Biblos, 2015.
- DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; & BOHÓRQUEZ, C. (Eds). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”: historia, corrientes, temas y filósofos (1300-2000)*. México: Siglo XXI, 2009.
- HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*. Bs. As., Madrid: Amorrortu Editores, 2003.
- KUSCH, R. *Geocultural del hombre americano*. Argentina: Fernando García Cambeiro, 1976.
- MIGNOLO, W. *Local histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern knowledges, and Border Thinking*. EE.UU: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, W. *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, W. *Habitar la frontera: sentir y pensar la decolonialidad (antología 1999-2014)*. Barcelona: Bellaterra, 2015.
- SALAS ASTRÁIN, R. (Ed). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: UCSH, 2005.
- TEALDI, J. C. (Ed). *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: UNESCO, 2008.
- VALDES, C. “Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maeschalck y R. Salas Astraín”. In: *Utopía y praxis latinoamericana*, año: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, p. 14-33.

Email: entevaldes@outlook.com

Recebido: 12/2022

Aprovado: 04/2023