

**Raúl Fornet-Betancourt**

—

**Zur interkulturellen Kritik  
der neueren lateinamerikanischen Philosophie**



**Zur interkulturellen Kritik  
der neueren lateinamerikanischen Philosophie**

Mit Antworten von Enrique Dussel, Arturo A. Roig,  
Juan Carlos Scannone und Luis Villoro

von  
Raúl Fornet-Betancourt

Traugott Bautz  
Nordhausen 2005

Originaltitel:

Raúl Fornet-Betancourt

Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual © 2004 Editorial Trotta, Madrid 2004

Aus dem Spanischen übersetzt von Elisabeth Steffens und Margret Kleinschmidt

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in Der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH

99734 Nordhausen 2005

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-88309-273-8

[www.bautz.de](http://www.bautz.de)

Für Henrike



## Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	7
<b>Erster Teil:</b>	
<b>Kritik, Dialog und Perspektiven</b> .....	9
<b>1. Kapitel:</b>	
<b>Vorbemerkungen</b> .....	11
<b>2. Kapitel:</b>	
<b>Interkulturalität und die Kritik der zeitgenössischen lateinamerikanischen Philosophie</b> .....	19
2. 1. Einleitung.....	19
2. 2. Leopoldo Zea (1912-2004).....	29
2. 3. Arturo Ardao (1912-2003) .....	33
2. 4. Arturo A. Roig (1922).....	35
2. 5. Enrique Dussel (1934) .....	43
2. 6. Luis Villoro (1922) .....	58
2. 7. Schlussbemerkung.....	75
<b>3. Kapitel:</b>	
<b>Wende zur Interkulturalisierung der Philosophie bei anderen Autorinnen und Autoren in der neuen Generation</b> .....	77
3. 1. Einleitung.....	77
3. 2. Dina V. Picotti.....	78
3. 3. Josef Estermann.....	86

## Inhaltsverzeichnis

3. 4. Diana de Vallescar.....	94
3. 5. Fernando Ainsa.....	97
3. 6. Ricardo Salas Astrain.....	103
3. 7. Fidel Tubino Arias-Schreiber.....	106
3. 8. Schlussbemerkung.....	110
<b>4. Kapitel: Perspektiven für den Dialog und für ein gemeinsames Aktionsprogramm.....</b>	<b>115</b>
<b>Zweiter Teil: Antworten zur Weiterführung des Dialogs.....</b>	<b>131</b>
<b>1. Enrique Dussel.....</b>	<b>133</b>
<b>2. Arturo Andrés Roig.....</b>	<b>155</b>
<b>3. Juan Carlos Scannone S.J.....</b>	<b>173</b>
<b>4. Luis Villoro .....</b>	<b>181</b>



## Vorwort

In einem Vortrag aus dem Jahre 1872 sprach Friedrich Nietzsche seine Befürchtung aus, dass sowohl Philosophen als auch die Philosophie selber die Menschen daran hindern könnten, zu philosophieren.<sup>1</sup>

Meiner Meinung nach wollte Friedrich Nietzsche damit einen klugen Hinweis geben: Er wollte der Gewohnheit der unkritischen Wiederholung derjenigen zuvorkommen, die Philosophie mit der Verwaltung der Tradition verwechseln und – wenn man das so ausdrücken darf – von den Renten des „angehäuften philosophischen Kapitals“ leben wollen.

Mit anderen Worten: Wenn die Philosophie dem Rhythmus des Lebens folgen soll, so empfiehlt es sich, in ein offenes und kritisches Gespräch mit den Philosophinnen und Philosophen zu treten; in ein Gespräch also, in dem kein System oder keine Philosophie uns von der Verpflichtung entledigen sollte, die Philosophie von unseren eigenen Anliegen her zu denken und immer wieder neu zu formulieren.

Inspiziert von diesem Rat versucht dieses Buch, einen Dialog mit – und innerhalb – der lateinamerikanischen Philosophie anzufangen und zu fördern. Als Leitfaden wurde die Herausforderung der Interkulturalität gewählt, und zwar so wie sie im Kontext der Debatte um die „500 Jahre Lateinamerika“ (1492-1992) von neuem zum Ausdruck gebracht wurde. Wie wir sehen werden, verstärken die indianischen Völker im Umfeld des historischen Gedenkjahres „1992“ in ganz Lateinamerika ihren jahrhundertelangen Kampf um Anerkennung, wodurch sie Politik, Gesellschaft und Kirche, aber eben auch die Philosophie mit der Herausforderung der Interkulturalität konfrontieren. Im Sinne dieser Herausforderung wird das neuere Werk einiger der bekanntesten Repräsentanten der lateinamerikanischen Philosophie heute untersucht, um genau darzustellen, wie sie auf diese historische Forderung geantwortet haben.

Im Hinblick auf die Erweiterung und Intensivierung des Dialogs wird aus dieser Perspektive aber auch das Werk von Autorinnen und Autoren untersucht, die zur sogenannten neuen Generation der lateinamerikanischen Philosophie gehören, und deren Werk – wie gezeigt werden soll – die interkulturelle Wende, die für die Philosophie in Lateinamerika die Anerkennung der kulturellen Diversität meines Erachtens impliziert, noch deutlicher zur Sprache bringt.

---

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“, in: Sämtliche Werke, Band II, Stuttgart 1964, S. 411ff.

Der Dialog, der mit der zeitgenössischen lateinamerikanischen Philosophie in diesen zwei Schritten versucht wird, macht den ersten Teil des vorliegenden Buches aus. Fortgesetzt wird dieser Dialog mit den Reaktionen von Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone und Luis Villoro. Ihre Antworten auf die kritischen Bemerkungen zu ihren Positionen bilden den zweiten Teil dieses Buches. Durch sie erreicht der intendierte Dialog wirklich *dialogische* Qualität. Denn ihre Offenheit und ihre Bereitschaft, das Manuskript zu lesen und auf meine kritischen Anmerkungen zu antworten, sind es, die diesem Buch die Qualität eines Dialogprozesses verleihen.<sup>2</sup>

Ihnen gilt deshalb mein aufrichtigster Dank. In diesem Sinne hoffe ich, dass dieser begonnene Dialog nicht nur fortgesetzt wird, sondern als Beispiel für eine Praxis der interaktiven Philosophie dient, die es versteht, Kräfte und Vorhaben zur Verwirklichung des uns verbindenden Ideals der „anderen möglichen Welt“ gemeinschaftlich zu bündeln, um eine Philosophie zu praktizieren, die auf der Höhe der Kontexte und Zeiten der lateinamerikanischen Kulturvielfalt ist.

Raúl Fornet-Betancourt

(Aus dem Spanischen von Elisabeth Steffens)

---

<sup>2</sup> Die kürzlich Verstorbenen Arturo Ardao und Leopoldo Zea konnten leider auf meine Kritik nicht mehr antworten.

**Erster Teil:  
Kritik, Dialog und Perspektiven**



# 1. Kapitel:

## Vorbemerkungen

Um keine falschen Erwartungen über die Ziele dieser Arbeit zu erwecken, möchte ich ihre Grenzen zunächst erläutern.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zur Selbstkritik, die meiner Meinung nach die Philosophie in Lateinamerika heute als eine der notwendigsten Aufgaben zu Beginn dieses Jahrhunderts auf sich nehmen muss, wenn sie wirklich auf der Höhe der historischen Herausforderungen sein will, mit denen die „heutige Zeit“ sie konfrontiert. Und es darf davon ausgegangen werden, dass diese Herausforderungen hauptsächlich interkultureller Art sind.

Es scheint klar zu sein, dass diese selbstkritische Arbeit einen tiefgreifenden Dialog der lateinamerikanischen Philosophie mit ihrer eigenen Vergangenheit, mit ihren historischen Ausdrucksformen, mit den Personen und Institutionen, die ihre Entwicklung bis heute hauptsächlich bestimmt haben, impliziert. Kurz gesagt: Es handelt sich um einen Dialog der lateinamerikanischen Philosophie mit ihrer Geschichte und zwar – wie ich ausdrücklich hinzufügen möchte – mit ihrer neueren Geschichte, weil diese nicht nur die derzeitigen theoretischen Entwicklungen weiterhin bedingt und beeinflusst. Sie lebt auch im praktischen „Betrieb“, sei es auf der Ebene des Philosophieunterrichtes an den Schulen und Universitäten, sei es im Bereich der Forschung, heute weiter.

Darüber hinaus darf ebenso angenommen werden, dass die lateinamerikanische Philosophie diesen selbstkritischen Dialog mit ihrer eigenen Geschichte von verschiedenen Standpunkten, aus unterschiedlichen Gründen sowie mit verschiedenen Strategien gestalten kann.

In dieser Arbeit soll eine dieser möglichen Perspektiven diskutiert werden, aus der man die Selbstkritik der lateinamerikanischen Philosophie durchführen kann – und meines Erachtens auch soll –.

Wie man aus dem Titel bereits schließen kann, handelt es sich um die interkulturelle Perspektive. Sie steht zugleich für die erste bewusste Eingrenzung dieser Arbeit, die ich hervorheben möchte.

Ich klammere andere Möglichkeiten zur kritischen Analyse, wie zum Beispiel die Forderung nach Authentizität<sup>1</sup> oder die Frage nach Wissenschaft-

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Mexiko 1968; und die Antwort von Leopoldo Zea in seinem Werk: La filosofía americana como filosofía sin más, Mexiko 1969. Zur Authentizitätsdebatte in der

lichkeit<sup>2</sup>, aus, um mich ganz auf das zu konzentrieren, was man den kulturellen *Charakter* bzw. die kulturelle Konstitution der latein-amerikanischen Philosophie bezeichnen könnte, mit dem Ziel darzustellen, ob ihre Entwicklung der kulturellen Pluralität Lateinamerikas gerecht wird oder nicht.

Es geht um die Frage, ob die lateinamerikanische Philosophie es verstanden hat, mit dem Reichtum der vorhandenen Kulturen in Lateinamerika umzugehen bzw. ob sie diesen kulturellen Reichtum als Anlass für den interkulturellen Dialog und die Transformation ihrer Denkart wahrgenommen hat; oder ob sie ganz im Gegenteil Tendenzen zur kulturellen Homogenisierung geschaffen hat, indem sie bei ihrer Entwicklung Formen der Reflexion, des Ausdrucks und der Institutionalisierung bevorzugt hat, die nur *einer* Kultur gehören, nämlich der dominanten, oft verschleiert mit dem wohlklingenden, aber doppeldeutigen Namen der „nationalen Kultur“.

Mein Verdacht, den der Titel meiner Arbeit ebenfalls erkennen lässt, ist der, dass es der lateinamerikanischen Philosophie bis heute nicht gelungen ist, auf die Herausforderung der interkulturellen Verflechtungen zu antworten, die für die kulturelle Realität Lateinamerikas charakteristisch sind.

Deshalb ist die Interkulturalität für mich so etwas wie das „Pflichtfach“, das die lateinamerikanische Philosophie noch zu absolvieren hat.<sup>3</sup> Ich bezeichne das so, wie ich später erklären werde, weil die Interkulturalität kein Anliegen von heute, das allein als Ergebnis der Verbreitung einer neuen philosophischen Mode zu erklären wäre, ist. Vielmehr stellt sie eine Forderung nach kultureller Gerechtigkeit dar, die seit Jahrhunderten in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas erhoben wird und die, wenn man sie berücksichtigt hätte, den Verlauf der Philosophiegeschichte in Lateinamerika hätte ändern können.

In diesem Zusammenhang sei kurz erwähnt, dass unter Interkulturalität hier weder eine theoretische Position noch einen Dialog der oder zwischen Kulturen verstanden wird (in diesem konkreten Fall einen Dialog zwischen verschiedenen philosophischen Traditionen), in dem sich die Kulturen als

lateinamerikanischen Philosophie vgl. im Deutschen auch: Juan Carlos Scannone, „Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas“, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982) 99-115; ders., *Weisheit und Befreiung*, Düsseldorf 1992; und Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M. 1997.

<sup>2</sup> Vgl. beispielsweise folgende Werke: Francisco Larroyo, *La filosofía americana*, Mexiko 1958; Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1974; Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Mexiko 1981; und als aktuelleres Werk: Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Mexiko 2000, und die dort angegebene Bibliographie.

<sup>3</sup> Im Original wird der Ausdruck „*asignatura pendiente*“ gebraucht, womit ein Fach gemeint ist, das man noch nicht bestanden hat (Anmerkung der Übersetzerin).

vergeistigte und isolierte Wesen begegnen. Mit Interkulturalität soll hier eher jene *Haltung* oder *Disposition* bezeichnet werden, durch die der Mensch die Befähigung und den Habitus entwickelt, seine identitätsstiftenden „Anhaltspunkte“ *in Beziehung* zu den sogenannten „Anderen“ zu leben, sie also im Zusammenleben mit ihnen zu teilen. Von daher handelt es sich um eine Haltung, die den Menschen für einen Prozess des Neulernens und der kulturellen und kontextuellen Neueinordnung öffnet und inspiriert. Dadurch, dass wir durch diese Haltung aus unseren theoretischen und praktischen Sicherheiten herausgeholt werden, nehmen wir den kulturellen Analphabetismus wahr, für den auch wir verantwortlich sind, wenn wir meinen, dass eine Kultur allein, nämlich die je „eigene“ Kultur ausreicht, um die Welt zu verstehen.

In diesem Sinne ist Interkulturalität die gelebte Erfahrung von der „Uneigentlichkeit“ der *Eigennamen*, mit denen wir je die Dinge benennen. Positiver ausgedrückt: Interkulturalität vermittelt die Erkenntnis, dass die je eigene Kulturpraxis auch eine Praxis der Übersetzung sein muss. Demnach bedeutet also Interkulturalität, die Notwendigkeit anzuerkennen, dass eine Grunddimension der Praxis der Kultur, die für „eigen“ gehalten wird, die Übersetzung der *Eigennamen*, die dieser „eigenen“ Tradition ein Profil geben, sein muss.

Es gibt keine Praxis der Interkulturalität, ohne den Willen zum Übersetzen und zur Einübung darin. Darüber hinaus bedeutet diese Erkenntnis für das Anliegen dieser Arbeit, dass die interkulturelle Perspektive, die ich als Rahmen zur Selbstkritik der lateinamerikanischen Philosophie vorschlage, auch darüber aufklären muss, dass die lateinamerikanische Philosophie nicht auf die Herausforderung der Interkulturalität reagieren kann, ohne eine grundlegende Transformation durchzustehen, die ihre Geschichte dezentriert und ihre Gegenwart für eine Pluralität von Ausdrucksformen und philosophischen Ansätzen öffnet. Kehren wir aber zu den Zielen dieser Vorbemerkung zurück.

Eine weitere bewusste Eingrenzung dieser Arbeit ist die Folgende: Die Bezeichnung „lateinamerikanische Philosophie“ verwende ich hier für nur diejenigen philosophischen Formen in Lateinamerika, die aus der Philosophie eine Aufgabe kontextueller Reflexion machen, worunter jener Philosophietypus verstanden wird, der – unabhängig von den Theorien und Methoden, auf die bei der Artikulation des eigenen Anliegens rekuriert wird – die Aufgabe der Philosophie nicht auf die Beschäftigung mit „philosophischen Problemen“ beschränkt. Philosophie soll doch mehr als Philosophie der Philosophie sein, und zwar eben dadurch, dass sie ihre „eigenen“ Fragen historisch versteht. Die Entstehung der sogenannten „philosophischen Fragen“ soll sie also auch begreifen als Geschichte von Fragen, die im Zusammenhang mit der Diskussion um reale Probleme entstanden sind. Die praktisch-reflexive Auseinandersetzung mit den vielzähligen, realen und

konkreten Problemen, die ihre historische Epoche, d.h. ihren Kontext beschäftigen, wird somit zur zentralen Aufgabe der Philosophie. (Um diese Eingrenzung zur illustrieren, wird im Folgenden der Ausdruck „lateinamerikanische Philosophie“ kursiv gesetzt.)

Außer Acht lasse ich hier konsequenterweise die Philosophien, die in Lateinamerika die philosophische Arbeit so verrichten, als wäre sie das Amt eines Denkmalschutzbeamters, der Philosophie mit Erhalt von Traditionen verwechselt, die als unberührbare Denkmäler betrachtet werden. Ich meine damit vor allem jene Formen einer schlechtverstandenen akademischen Philosophie, die ohne die geringste Bemühung um Kontextualisierung sich darauf beschränken, die sogenannten „Klassiker“ zu wiederholen; „Klassiker“ übrigens, die – wie man nur zu gut weiß – eigentlich nur Männer und Europäer sind.

Aber ich beziehe mich auch auf Ausdrucksformen der Schulphilosophie, die – seien sie akademisch oder nicht – eher daran interessiert zu sein scheinen, ihr Schulsystem zu verteidigen, als kontextuell zu denken und sich Prozessen zu öffnen, in denen über den Verlauf und den „Sinn“ der Wirklichkeit der Menschen entschieden wird.

Im Rekurs auf eine allgemein anerkannte Erkenntnis aus der philosophischen Geschichtsschreibung Lateinamerikas werde ich hier also meine Aufmerksamkeit jenem Philosophietypus widmen, der seit Juan Bautista Alberdi (Argentinien, 1820-1884) als „amerikanische Philosophie“ bezeichnet wird. Mit dieser Bezeichnung soll ja der Charakter eines spezifischen Philosophietypus angezeigt werden, der eben dadurch „lateinamerikanisch“ wird<sup>4</sup>, dass er den historischen Kontext der lateinamerikanischen Länder als Ausgangs- und Bezugspunkt zur Bestimmung seiner Aufgabe und seiner Legitimität wählt.

Wie bekannt ist, entwirft Juan Bautista Alberdi dieses Programm zwischen 1837 und 1842 und seitdem, wenn auch meistens ohne einen direkten Bezug auf seinen Namen, entwickelt sich in Lateinamerika, eine Art des Philosophierens, die dem Kern des Programms von Juan Bautista Alberdi, nämlich der Forderung nach einer Kontextualisierung der Philosophie und ihrer Lehre, entspricht. Und eben diese Art des Philosophierens wird mit der Zeit zu der Tradition der *lateinamerikanischen Philosophie* im engeren Sinne.

Zu den wichtigsten Meilensteinen in der Geschichte dieser Tradition gehören in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts z.B. der positive Sozialismus<sup>5</sup>,

---

<sup>4</sup> Vgl. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, Mexiko 1978. Im Deutschen kann man vgl. Raúl Fornet-Betancourt, „Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi“, in: ders. *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/M. 1998, S. 49-64.

<sup>5</sup> Vgl. José Ingenieros, *Sociología Argentina*, Buenos Aires 1911; und die Anthologie von Oscar Terán: *Antiimperialismo y nación*, Mexiko 1979; Juan Bautista



der indoamerikanischen Marxismus von José Carlos Mariátegui (Peru, 1894-1928)<sup>6</sup> oder die Philosophie über das Mexikanische von Samuel Ramos (Mexiko, 1897-1959)<sup>7</sup>.

Es ist aber in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wenn die *lateinamerikanische Philosophie* als Programm entscheidende Fortschritte erzielt, die dieser Art des Philosophierens ein eigenes, eben an seinen klaren kontextuellen Zügen erkennbares Profil geben.

In diesem Prozess verdient natürlich vor allem Leopoldo Zea (Mexiko, 1912-2004), dessen umfangreiches Werk und Person untrennbar mit der Entwicklungsgeschichte der *lateinamerikanischen Philosophie* verbunden sind, eine besondere Anerkennung.<sup>8</sup> Diese Aussage soll allerdings nicht so verstanden werden, als würde ich damit die Bedeutung der wichtigen Beiträge von Arturo Ardao (Uruguay, 1912-2003)<sup>9</sup>, Francisco Miró Quesada (Peru, 1919)<sup>10</sup>, Arturo Andrés Roig (Argentinien, 1922)<sup>11</sup>, Augusto Salazar Bondy

---

Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires 1915; die Bibliographie in den Studien von Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Buenos Aires 1968; und von Raúl Fonet-Betancourt, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positiven Sozialismus", in: *Dialektik* 2 (1993) 135-150; sowie ders., *Ein anderer Marxismus. Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994. In diesem Werk werden die Ansätze der zwei wichtigsten Vertreter des positiven Sozialismus, die Argentinier José Ingenieros (1877-1925) und Juan Bautista Justo (1865-1928), ausführlich behandelt.

<sup>6</sup> Vgl. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1928; *Defensa del marxismo*, Lima 1934; und die Aufsatzsammlung: *Ideología y Política*, Lima 1973. Von Mariátegui kann man im Deutschen vgl.: *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin/Freiburg (CH) 1986; und *Revolution und peruanische Wirklichkeit*, Frankfurt 1986. Zu Mariátegui im Deutschen vgl.: Günther Maihold, *José C. Mariátegui: Nacionales Projekt und Indio-Problem*, Frankfurt/M. 1988; Jorge Oshiro, *Vernunft und Mythos. Das philosophische Denken von José Carlos Mariátegui*, Köln 1996; und José Morales Saravia (Hrsg.), *José Carlos Mariátegui: Gedenktagung zum 100. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1997.

<sup>7</sup> Vgl. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Mexiko 1934.

<sup>8</sup> Vgl. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso*, Mexiko 1952; *América en la historia*, Madrid 1957; *El pensamiento latinoamericano*, Mexiko 1965; *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexiko 1969; *Filosofía de la historia americana*, Mexiko 1978; und die Aufsatzsammlung: *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá 1989.

<sup>9</sup> Vgl. Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española*, Montevideo 1963; *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas 1978; und *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo 1987.

<sup>10</sup> Vgl. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1974; und *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1981.

<sup>11</sup> Vgl. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México 1981; *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza 1993; *El pensamiento lati-*

(Peru, 1925-1974)<sup>12</sup> oder Luis Villoro (Mexiko, 1922)<sup>13</sup> schmälern wollen, die neben vielen Anderen<sup>14</sup> ohne Zweifel auch die Entwicklung der *lateinamerikanischen Philosophie* auf ihre Art geprägt haben.

Zu erwähnen ist ferner noch die bedeutsame Bewegung der Philosophie der Befreiung, die seit ihrer Entstehung 1971 zur Drehscheibe der Debatte um die Funktion der Philosophie in Lateinamerika wird, und deren Entwicklung man als die Umorientierung verstehen kann, mit der sich das Projekt der *lateinamerikanischen Philosophie* aus sich heraus in den letzten drei vergangenen Dekaden des 20. Jahrhunderts erneuert.<sup>15</sup>

noamericano y su aventura, zwei Bände, Buenos Aires 1994; und Caminos de la filosofía latinoamericana, Maracaibo 2001.

<sup>12</sup> Vgl. Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Mexiko 1968; Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana, Lima 1969; und (zusammen mit Leopoldo Zea, Julio C. Terán und Felix Schwartzmann) América Latina: Filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana, Buenos Aires 1974.

<sup>13</sup> Vgl. Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México, Mexiko 1950; El proceso ideológico de la revolución de independencia, Mexiko 1953; Estado plural. Pluralidad de culturas, Mexiko 1998; und El poder y el valor. Fundamentos de una ética política, Mexiko 1997.

<sup>14</sup> Dazu gehören z.B. Carlos Cullen, Fenomenología de la crisis moral, Buenos Aires 1987; Reflexiones desde América, drei Bände, Buenos Aires 1987; und Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro, Buenos Aires 1996; und Alejandro Serrano Caldera, Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana, Mexiko 1987; Entre la nación y el imperio, Managua 1988; und La unidad en la diversidad, Managua 1993.

<sup>15</sup> Vgl. Horacio Cerutti Guldberg, Filosofía de la liberación latinoamericana, Mexiko 1983; und Filosofar desde nuestra América, Mexiko 2000; Enrique Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana, Buenos Aires 1973; Método para una filosofía de la liberación, Salamanca 1974; Filosofía de la liberación, Mexiko 1977; Historia de la filosofía y filosofía de la liberación, Bogotá 1994; Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Mexiko/Madrid 1998; und Hacia una filosofía política crítica, Bilbao 2001; Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", en ECA 435-436 (1985) 45-64; Filosofía de la realidad histórica, San Salvador 1990, y Escritos Filosóficos, I-III, San Salvador 1996-2001; Franz J. Hinkelammert, Crítica a la razón utópica, San José 1984; Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión, San José 1995; El mapa del emperador, San José 1996 y El grito del sujeto 1998; und Juan Carlos Scannone, Teología de la liberación y praxis popular, Salamanca 1976; Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Buenos Aires 1990; und als Herausgeber: Sabiduría popular, símbolo y filosofía, Buenos Aires 1984; und (mit Marcelo Perine), Irrupción del pobre y quehacer filosófico, Buenos Aires 1993. Im Deutschen kann man vgl. Raúl Fornet-Betancourt, „Zur Entwicklung und Geschichte der Philosophie der Befreiung“, in: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 6 (1984) 78-98; und Gregor Sauerwald, „Zur Rezeption und Überwindung Hegels in der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung“, in: Hegel-Studien 20 (1985) 221-245.

## Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie

Wie man anhand des kurzen Überblicks, den ich über die Geschichte der *lateinamerikanischen Philosophie* soeben entworfen habe, feststellen kann, erfährt diese gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine intensive Weiterentwicklung, die aber hier nicht untersucht werden kann.<sup>16</sup>

Schließlich möchte ich eine weitere Eingrenzung dieser Arbeit erläutern. Von der komplexen Entwicklung der *lateinamerikanischen Philosophie* in den letzten 50 bis 60 Jahren, auch wenn man sie doch als Hintergrund zum Verständnis der Tragweite meiner Kritik im Auge behalten sollte, konzentriere ich mich, wie auch der Titel des Buches verdeutlicht, ausschließlich auf die „neueste“ Entwicklung, d.h. auf den Abschnitt, der 1992 oder kurz vorher, aber im unmittelbaren Zusammenhang mit diesem Datum, beginnt. Mein kritischer Überblick bezieht sich besonders auf die *lateinamerikanische Philosophie* der letzten zehn Jahre. Diese Eingrenzung ergibt sich aus dem im Vorwort erwähnten historischen Zusammenhang, in dem diese Arbeit steht, auf die Erläuterung der Gründe soll aber später eingegangen werden.

(Aus dem Spanischen von Elisabeth Steffens)

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag „Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 10/11 (2004) 81-97; und für einen breiteren Überblick vgl.: Heinz Krumpel, *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Berlin 1992.



## 2. Kapitel:

### Interkulturalität und die Kritik der zeitgenössischen lateinamerikanischen Philosophie

#### 2. 1. Einleitung

Der interkulturelle Diskurs, vor allem in der Philosophie <sup>1</sup>, ist relativ neu. Aber, wie schon vorher gesagt, gehört die Forderung nach Interkulturalität von Anfang an zur Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas, wie beispielsweise die bis heute ununterbrochenen Kämpfe der indigenen und afroamerikanischen Völker zeigen, wobei selbstverständlich die Kämpfe von Minderheiten wie der asiatischen <sup>2</sup> nicht vergessen werden dürfen. Ebenso deutlich wird jedoch diese Forderung auch bei den Zeugnissen zahlreicher lateinamerikanischer Denker, die Simón Bolívars (Venezuela, 1763-1830) Vision von einem politisch vereinigten Lateinamerika nicht mit einem Uniformierungsprogramm verwechselten und sich entschieden für die kulturelle Vielfalt einsetzten.

Hervorzuheben sind auf dieser Ebene der Kulturgeschichte die Perspektiven von: Francisco Bilbao (Chile, 1823-1865), der der „Einheit der Konquista“<sup>3</sup> einen neuen Einheitsstyp entgegensetzt, der basierend auf der gegenseitigen Anerkennung der Unterschiede zu einer „universellen Fraternität“<sup>4</sup> führt; Eugenio María de Hostos (Puerto Rico, 1839-1903), der die Integration des Indios, des Afrikaners oder des Chinesen in einer „Zivilisation, die diese nicht verstehen“<sup>5</sup>, als ein Verbrechen anklagt; Pedro Henríquez Ureña (Dominikanische Republik, 1884-1946), der aus seiner Sicht einer nicht entwurzelten Universalität folgende Norm als leitende Idee zur Schaffung einer lateinamerikanischen Kultur vorschlägt: „Niemals die Uniformität, Ideal

---

<sup>1</sup> Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 2002, insbesondere S. 9-25.

<sup>2</sup> Vgl. Juan Hung Hui, *Chinos en América*, Madrid 1992; und „Estudios sobre los movimientos migratorios en América Latina contemporánea“, in: *Cuadernos Americanos* 79 (2000) 105-122.

<sup>3</sup> Francisco Bilbao, „Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas“, in: Leopoldo Zea (Hrsg.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Bd. I, Mexiko 1993, S. 55.

<sup>4</sup> Francisco Bilbao, ebd., S. 55.

<sup>5</sup> Eugenio María de Hostos, „El día de América“, in: Leopoldo Zea (Hrsg.), a.a.O., S. 278.

von sterilen Imperialismen, sondern die Einheit, als Harmonie der vielen Stimmen der Völker“<sup>6</sup>; oder José Martí (Kuba, 1853-1895), der vielleicht am deutlichsten von allen in seinem Werk die Forderung nach gegenseitigem Verständnis und einer Neuordnung Lateinamerikas ausgehend von seinem realen interkulturellem Charakter zum Ausdruck bringt?<sup>7</sup>

Wenn der interkulturelle Diskurs in den philosophischen Kreisen Lateinamerikas relativ neu und noch nicht sehr verbreitet ist, so ist dies ein Zeichen dafür, dass auch die *lateinamerikanische Philosophie* in der Entwicklung ihrer Hauptströmungen der Herausforderung der Interkulturalität in ihrem eigenen Kontext keine Rechnung getragen hat. Ihre Entwicklung entspricht nicht dem Streben nach kultureller Gerechtigkeit, das in den sozialen Kämpfen und in den erwähnten kulturellen Perspektiven zum Ausdruck kommt. D.h., sie stellt sich nicht der interkulturellen Herausforderung, sondern ist weiterhin in großem Maße verschlossen gegenüber der Möglichkeit, sich von der lateinamerikanischen kulturellen Vielfalt her neu zu entwickeln.

Es mag sein, dass diese Kritik als etwas überzogen empfunden wird. Zu Recht könnte man doch entgegnen, dass gerade in der zweiten Hälfte des vergangenen 20. Jahrhunderts die lateinamerikanische Philosophie aufgehört hat, jene „exotische Blume“ zu sein, über die Andrés Bello (Venezuela, 1781-1865) sagte, sie „habe noch nicht all ihren Saft aus der Erde, die sie trägt, gesogen“<sup>8</sup>, um sich in ein authentisches und kontextuelles Denken zu verwandeln, das man mit Recht als *lateinamerikanische Philosophie* bezeichnen kann.

Wie das Werk vieler der oben zitierten Philosophen (Arturo Ardao, Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Francisco Miró Quesada, Juan C. Scannone, Luis Villoro, Leopoldo Zea, usw.) als Vertreter der *lateinamerikanischen Philosophie* dokumentiert, so hat sie sich in der Tat weiterentwickelt, und zwar im Rahmen eines breiten und mächtigen Prozesses der Kontextualisierung und Inkulturation, der einen klaren Leitfaden auf dem Weg einer neuen Begeg-

---

<sup>6</sup> Pedro Henríquez Ureña, „La utopía de América“, in: Leopoldo Zea (Hrsg.), a.a.O., S. 387.

<sup>7</sup> Von den zahlreichen Texten José Martí sei hier auf einige wichtige verwiesen: „Nuestra América“, in: Obras Completas, Bd. 6, La Habana 1975, S. 15-23; „Mi Raza“, in: Obras Completas, Bd. 2; La Habana 1975, S. 298-300; „El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“, in: Obras Completas, Bd. 8, La Habana 1975, S. 332-335; „Arte aborigen“, in: Obras Completas, Bd. 8, a.a.O., S. 329-332; und „Autores americanos aborígenes“, in: Obras Completas, Bd. 8, a.a.O., S. 335-337. Vgl. im Deutschen: José Martí, „Mutter Amerika“ und „Unser Amerika“, in: Angel Rama (Hrsg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas*, Frankfurt/M. 1982, S. 47-55 und S. 56-67.

<sup>8</sup> Andrés Bello, „Autonomía cultural de América“, in: Carlos Ripoll (Hrsg.), *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*, New York 1970, S. 49. Vgl. auch José Lezama Lima, „La expresión americana“, in: *Obras Completas*, Bd. II, Mexiko 1977, insbesondere S. 290 ff.