

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

**Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social**

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



25

Aniversario

AÑO 25, n°88

Enero - Marzo

Homenaje al filósofo chileno
Ricardo Salas Astraín

2 0 2 0



¡2020! Un año de celebración del 25 aniversario del proyecto editorial **Utopía y Praxis Latinoamericana**



No podemos evitar la nostalgia que nos embarga por la ausencia física de nuestro director fundador Álvaro B. Márquez-Fernández (1952-2018), en medio de la felicidad que sentimos por arribar a los 25 años de trabajo en el proyecto editorial *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Amado director, hoy rendimos tributo a tu loable labor editorial que se convirtió en un proyecto de vida con calor humano y don de gente, que hasta hoy y siempre, nos llena de alegría y de los sueños que nos inspiraste.

Este año de celebración todos/as tus compañeros/as de trabajo, investigadores/as que, con sus esfuerzos de investigación le han dado vida a nuestros perfiles editoriales, llenando nuestros volúmenes de esperanza en la utopía de alcanzar un mundo más justo y humano; el comité editorial, científico, de asesores/as, traductores/as, amigos/as, familiares y allegados/as en general, celebramos contigo este gran logro ¡Feliz cumpleaños!

Gracias, muchas gracias a todos/as nuestros/as autores/as por las vivencias personales y académicas de este tiempo para seguir aprendiendo a crecer. Gracias porque a lo largo de estos 25 años han hecho posible que seamos una revista de difusión del conocimiento humanístico con verdadero compromiso social. Ustedes son *Utopía y Praxis Latinoamericana*.

A todos/as nuestra eterna gratitud

Zulay C. Díaz Montiel
Directora

ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 90-102
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Interculturalidad: lucha por la paz y la convivialidad hospitalaria

Interculturality: struggle for peace and hospitable conviviality

Jovino PIZZI

jovino.piz@gmail.com

Universidad Federal de Pelotas, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633760>

RESUMEN

Hablar de interculturalidad significa cambiar nociones que parecen imprescindibles. Por eso, el nuevo foco de las discusiones político-sociales pretende cambiar de rumbo e introducir un nuevo patrón para la interculturalidad. La propuesta no se atiene al binomio "guerra y paz", pues la noción de un *êthos* (ous) como morada del convivir exige un cambio en la perspectiva belicista. O sea, la búsqueda por la paz no pasa de una alegoría que supone la paz como fruto de la guerra. La mudanza supone otra perspectiva. Desde un *êthos* (ous) como lugar y habitación, se trata de pensar la convivialidad hospitalaria, con el fin de construir el abrigo de los humanos y no humanos. La hospitalidad sería, entonces, esa convivialidad que se presenta desde una geo-culturalidad ibero-afro-indígena y de su dimensión cosmopolita.

Palabras clave: Interculturalidad; Hospitalidad; Geo-Culturalidad; Cosmopolitismo.

ABSTRACT

Talking about interculturality means changing notions that seem essential. Therefore, the new focus of political-social discussions aims to change course and introduce a new pattern for interculturality. The proposal does not adhere to the binomial "war and peace", because the notion of an *êthos* (ous) as a dwelling place of coexistence requires a change in the warmongering perspective. In other words, the search for peace does not go beyond an allegory that implies peace as a result of war. The move supposes another perspective. From um *êthos* (ous) as a place and a room, it is about thinking hospitable conviviality, in order to build shelter for humans and non-humans. Hospitality would be, then, that conviviality that is presented from an Ibero-Afro-indigenous geo-culturality and from its cosmopolitan dimension.

Keywords: Interculturality; Hospitality; Geo-Culturality; Cosmopolitism.

Recibido: 30-09-2019 • Aceptado: 02-12-2019



INTRODUCCIÓN

En tiempos de crispación y radicalismos, amenazas e intentos de secesiones, la convivencia hospitalaria entre los humanos se enfrenta a una especie de patología paralizante que genera desconfianza e incertidumbres. Las dificultades se reflejan en el miedo y en la falta de creencia en una sociedad capaz de alimentar una convivencia saludable, lo que proporciona el alejamiento entre las personas, tornándolas aún más cerradas en sí mismas. Las incertidumbres vienen del malestar ante las expectativas más saludables, lo que indica una noción nada esperanzadora para los días venideros.

Las provocaciones y amenazas sostienen una agenda unilateral, con la atención centrada en aspectos belicosos y en la agresividad. Por un lado, esa agenda representa un desafío para la filosofía crítica, principalmente cuando ella está involucrada a pensar los tiempos de desesperanza. Por otro, el pensar el mundo más allá del desorden global significa tener coraje para prenunciar otros mundos posibles (o necesarios).

Ante estas cuestiones, nuestra propuesta apunta hacia una interculturalidad hospitalaria, es decir, una convivencia basada en la hospitalidad, con lo cual el tema no es tanto la preocupación con la paz, sino más bien los presupuestos de una convivencia que pueda garantizar una "habitación" saludable a todos los seres, humanos y no humanos. El intento supone un cambio en la interpretación de algunos términos, lo que indica también una versión especial de la palabra *êthos* (*ous*), traducida como morada y local consagrado a los seres. Ese lugar indica, pues, la habitación común en el cual los seres se abrigan y, por tanto, pues ella representa el abrigo basado en la hospitalidad capaz de garantizar la convivencia.

Para justificar nuestras pretensiones, empezaremos con la cuestión de la inhospitalidad amenazadora, lo que genera una carga de violencia significativa y el deterioro no solamente del equilibrio ambiental sino también en la convivencia humana. En segundo lugar, deseamos presentar una gramática de esa hospitalidad, con la cual los pronombres indican los sujetos como coautores de la convivialidad hospitalaria. Por fin, el tercer aspecto nos lleva a las exigencias de un *êthos* (*ous*) de esa convivialidad, en donde los principios aparecen vinculados a la hospitalidad de una geoculturalidad que presenta un aspecto afro-ibero y amerindio al tiempo que sostienen una dimensión ligada al *oikos-cosmos logos*.

LA INHOSPITALIDAD: UNA AMENAZA PERMANENTE

Amenazas o peligros a una convivencia saludable se han tornado cada vez más frecuentes. Las crispaciones y la intolerancia, el menosprecio y otras formas de enfrentamientos parecen tornar la convivencia un problema y, por eso, la interacción intersubjetiva disminuye su fuerza. Es decir, las relaciones acaban degradándose, pues las sospechas en torno a los demás no permiten disfrutar del convivir. Así como se verifica una degradación del equilibrio ambiental, la convivencia sufre también un deterioro.

De hecho, el actual proceso de globalización ha demostrado tener una carga de violencia bastante significativa. No se trata simplemente de la proliferación de armas (nucleares y de otros tipos), pues alimenta otras formas de violencia e intimidaciones, empleando la fuerza y la amenaza para inhibir y/o imponer sus directrices. De hecho, el fenómeno de la globalización como tal presenta un aspecto nefasto, pues impone políticas y modelos económicos a través de una estructura tecnocrática, tratando de consolidar una perspectiva eminentemente etnocéntrica (Demenchonok; Peterson: 2009, p. 52). Este signo de violencia cambia el significado tradicional de militarismo, para presentarlo como una fuerza y una ideología que glorifica la cultura del triunfo en todos los sectores de la vida (idem, p. 55).

Sin dudas, persiste el listado de formas de violencia divididos entre modelos relacionados a los aspectos físico, moral, psicológico, de género, entre muchos otros. Es decir, no hay cómo no hablar de xenofobia, racismo, misoginia, homofobia, cristiano-fobia o islamofobia, una "animadversión hacia determinadas personas" por parte de aquellos que consideran "que su etnia, raza, tendencia sexual o creencia – sea

religiosa o atea – es superior y que, por lo tanto, el rechazo del otro está legitimado” [...] (Cortina: 2017, p. 18).

De ahí que temas como el secesionismo o el separatismo y las luchas por derechos pueden ser calificados como actos con características violentas. No pocas veces, en su versión más extremista, esos actos son designados como terroristas. Por otro lado, movimientos anticoloniales y/o anti-imperialistas, y las acciones volcadas a salvar especies o la preservación del medio ambiente sostienen también un carácter de amenaza y, por tanto, se acercan a un determinado tipo de violencia. Sin embargo, la violencia estructural subraya un tipo de amenaza un tanto invisible, de forma a eliminar cualquier intento divergente, a punto de también calificarlos como terroristas (una palabra utilizada cotidianamente – e indiscriminadamente – para indicar cualquier movimiento o propósito de romper las reglas).

La cuestión podría seguir con un amplio abanico de modelos o situaciones de violencia. Entonces, más que nombrar formas o actitudes ligadas a la violencia, parece interesante decir que la cultura occidental presenta un rostro de doble aspecto: la guerra y la paz. En efecto, una cultura tocada por el cristianismo, podría “esperar que el pacifismo” fuera una de las características fundamentales. “Pero, sorprendentemente, hay muy pocos pacifistas en nuestra cultura y pocos cristianos se oponen a la guerra como cuestión de principio” (Lackey: 2014, p. 209). En vista de eso, ha sido elaborada una “doctrina de la guerra justa” con lo cual la “ética de la guerra” supone algunas condiciones sobre *cuándo luchar* y *cómo luchar*.

Lackey nombra siete puntos fundamentales sobre cuándo luchar y otros dos sobre cómo luchar. Sin embargo, lo que llama a la atención es su insistencia de que la mayoría de las personas cree que “*algunas* guerras son moralmente justificables.” De ahí que “el pacifismo siempre ha sido una visión minoritaria” (2014, p. 210). Así, una guerra justa “es una guerra moralmente justificable, sea por la justicia, los derechos humanos, el bien común y por todos los demás conceptos morales relevantes consultados y sopesados entre sí y en relación con los hechos...” (Lackey: 2014, p. 210). En estos casos, la tortura y el terrorismo también encuentran una justificación moral, aunque Nagel diga que “es inmoral” (2014, p. 227).

Frente a esas consideraciones, parece claro que sigue vigente la idea de un aspecto belicista y violento, a través del cual ha sido construida una representación nada amistosa de la naturaleza humana. Así, sembrar el miedo, el terror e insistir en las amenazas parece ser típico de una concepción truculenta y nada acogedora y/u hospitalaria del ser humano, con lo cual la convivencia está continuamente amenazada y en permanente eminencia de ser deshonrada, violada y quebrantada.

En este sentido, el “mito de la paz” aparece como equivocación o desacierto (Fiala: 2009) ante las justificaciones de amenazas bélicas constantes. Pues el “arte de la guerra”, así como lo expresa Sun Tzu (2009), no tiene otra finalidad sino vencer a los demás, porque “la guerra tiene una importancia crucial [...] si deseamos que la gloria y el éxito acompañen” nuestras acciones (Tzu: 2009, p. 19). De este modo, el autor chino trata de enseñar, paso a paso, el arte de la guerra y sus artificios, de forma a tornarnos invencibles. Si uno se conoce a sí mismo, conocerá su enemigo. Al conocer a los dos, la “victoria jamás enfrentará riesgos. [...] Y entonces, tu victoria será total” (Tzu: 2009, p. 104).

Otra referencia de esa guerra la encontramos en Maquiavelo. Aunque su obra se dedique a la ciencia política, sus textos – principalmente en la obra *El Príncipe* – realzan la *virtù* y la *fortuna* como dos instrumentos volcados al dominio y el poder. Entre otras cosas, Maquiavelo subraya que “un príncipe no debe tener otro objeto ni pensamiento ni preocuparse de cosa alguna fuera del arte de la guerra” (1983, p. 59). Y eso puede ser conseguido de dos formas: a través de la acción o, entonces, por el pensamiento. Se trata, pues, de un ejercicio constante, tanto a través de la fuerza, energía, calidad de luchador y, además, con su espíritu de guerrero especialmente en la eficiencia en aprovechar las oportunidades para conseguir las victorias.

Con Kant nos acercamos a las “condiciones de la *hospitalidad universal* (*Wirthbarkeit*)” pues *nadie* debería “ser tratado hostilmente” (Kant: 2005, p. 27). Kant está hablando del extranjero, pero hoy día, las exigencias en torno a la noción de geo-culturalidad no se limitan al hecho de rechazar u odiar el extranjero en un determinado lugar, sino al modo como uno debe ser tratado incluso en su propio país. O sea, el *derecho de huésped* (*ad*) – abriendo la posibilidad de crear la expresión *huespedad* como sinónimo de hospitalidad –

significa la garantía de un lugar agradable a los sujetos, considerando su diversidad. En otras palabras, no se limita al “derecho a presentarse a la sociedad” o, como insiste Kant, a “soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (2005, p. 27), sino a la exigencia de compartir el *convivir* de modo que cada uno pueda disfrutar de la vida en su comunidad de comunicación.

Esa comunidad de comunicación no se limita a los valores y tradiciones específicas, pues ella también supone el acercamiento a otras perspectivas. Es decir, los vínculos están abiertos a otras experiencias y estilos de vida, con lo cual se hace necesario una especie de reconocimiento de la diversidad. Por eso, la convivialidad hospitalaria no se cierra en una determinada noción de mundo y de sociedad, de forma que la *huespedad* y/o de hospitalidad se torna una exigencia relacionada a la buena acogida y recibimiento, incluso con uno mismo. Es decir, no se trata simplemente de una virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, sino a *todas* las gentes. Además, la *huespedad* y la hospitalidad cobran reciprocidad, pues el tránsito de las gentes y los vínculos que nacen van creando nuevas formas de asegurar el reconocimiento de esos vínculos, desde una diversidad dialogante.

Evidentemente, esa perspectiva entra en conflicto con la noción unilateral y etnocéntrica, o sea, con el *parochial monologism* (Pizzi: 2017a) y la imposición a través de la fuerza, diseminando un *espíritu* fúnebre de las necrópolis. En este sentido, parece que el término “paz” lleva consigo la “guerra”, un tipo de instinto de una naturaleza humana capaz de estallar a cualquier momento. Así, la paz sería una etapa perteneciente “a una guerra” (Kant: 2005, p. 26, nota al pie de página). La búsqueda de la paz ocurre a través del “medio bárbaro de la guerra”, actitud ligada al orgullo de declararse independiente frente a los demás, una falsa alegría “de haber aniquilado a muchos hombres o su felicidad.”

Kant insiste que se trata de confluencias bélicas, con lo cual el acordar la paz significa un acto relativo a la guerra. En su argumentación en torno a la paz y a los secretos de las negociaciones, Kant evidencia su preocupación en torno a una proposición especial: “*Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra*” (2005, p. 42). La idea se relaciona al papel de los filósofos, pero ese es apenas uno de los aspectos de su proposición. Lo que me parece esencial está en su final, cuando insiste en tener en vista *los Estados preparados para la guerra*.

La idea se acerca a su concepción belicista de la hospitalidad. Así, para Kant, la conmemoración de acción de gracias significa la imploración al cielo “en nombre del Estado” y la solicitud de “misericordia por el gran pecado que comete el género humano”. En sus observaciones, Kant afirma que “las fiestas de acción de gracias por una *victoria* durante la guerra, los himnos que se cantan al *señor de los ejércitos* (en buen israelita) contrastan en no menor medida con la idea moral de padre de los hombres” (idem). En otras palabras, el espíritu belicista contrasta la tristeza de unos con la alegría conmemorativa de los vencedores.

Ese parece ser uno de los rostros de una cultura que intenta pacificar a través de la guerra – o de las amenazas belicistas –, utilizándose de intimidaciones y sembrando el miedo que, al final, coloniza e impone adstricciones a los vencidos. Este sería el aspecto “fúnebre” de un *oikos-polis* (Pizzi: 2010) que no considera la interculturalidad y ni permite la hospitalidad dialogante. En este sentido, la expresión *déjame vivir en paz* (en el plural *déjanos vivir en paz*) resuena como una advertencia a *quién* desafía el orden de los vencedores.

En su texto *Sobre la paz perpetua*, Kant, cuando habla de la “inhospitalidad de los desiertos” y de la “conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados”, está señalando dos aspectos importantes. En primer lugar, la re-traducción de la referencia a “los desiertos” indica un horizonte ligado al medio ambiente o al ecosistema, por lo cual el carácter hospitalario exige una atención a la naturaleza, no como un ambiente hostil, sino como *morada* y *lugar* en donde los seres vivos habitan y disfrutan de la hospitalidad, es decir, de la buena acogida. No se trata, pues, de lugar específico de animales feroces, de un ambiente miserable o de gente sin carácter, pues ese lugar significa la *morada* en donde todos disfrutan del buen vivir.

En segundo lugar, la conducta *inhospitalaria* de Estados señala otro aspecto, ahora presente en las relaciones de unas exigencias que se acercan a los Derechos Humanos. Más específicamente, algo vinculado no solamente a los desvalidos, extranjeros e inmigrantes, sino también a las *gentes* como tal. Porque en ningún momento una persona puede ser considerada como un *nadie*. La palabra crucial es inhospitalidad. Mientras tanto, si le quitamos el “*in*” – es decir, su negatividad – pronto veremos que la perspectiva de la convivencia no se sostiene sobre el binomio “guerra y paz” sino más bien a una perspectiva típica de un *êthos* (*ous*) traducido como morada, es decir, a la noción de *acrópolis* en donde el convivir significa una experiencia de vida ligada a la convivialidad hospitalaria. Ese aspecto está ligado a una gramática pronominal, aspecto fundamental para justificar una interculturalidad volcada a la buena acogida y que asegura la convivialidad hospitalaria.

LA GRAMÁTICA PRONOMINAL DE LA INTERCULTURALIDAD HOSPITALARIA

La gramática del sujeto pronominal presume una comunidad de sujetos identificados a través de un pronombre personal en la voz activa. Por un lado, la exigencia de equidad entre los distintos pronombres personales (singular y plural) es, por sí misma, una condición para el reconocimiento, permitiendo, así, identificar *quién* son los sujetos de la interacción. Por otro, esa consideración evita que ninguno de los pronombres personales pronuncie un significado o represente el indicio de ser, presumiblemente, neutral, o sea, indefinido y, por tanto, ajeno. En casos más extremos, el uso de la tercera persona (singular o plural) podría, incluso, remitir a un sujeto indeseado. La especificación de adjetivos a individuos reconocidos como *nadies* comienza con la designación de simple andariegos, pobres, menesterosos, prófugos, refugiados, clandestinos, indocumentados, esclavos, deportados y, en muchos casos, llega incluso al nivel de terroristas o de anti-sociales.

Por eso, el núcleo de la gramática del sujeto pronominal no condice a un simple análisis de la cuestión gramatical, es decir, la composición técnica de sus unidades, categorías, relaciones y funciones sintácticas. Cuando se trata de la acción comunicativa, hay unas exigencias de reconocimiento y de justicia vinculadas a un tratamiento equitativo de todas las personas pronominales. Esa gramática pronominal supone, pues, la garantía del reconocimiento comunicativo a todos los sujetos pronominales como sujetos coautores. Entonces, esa experiencia práctica y relacional está ligada a la alternancia de papeles, un proceso en donde los sujetos aseguran la distinción pronominal entre pronombres, tiempos y formas verbales, sin que haya una separación entre el pronombre personal y el verbo.

De ahí que la gramática pronominal está vinculada a dos aspectos fundamentales. Por un lado, la retomada del proceso de individuación y, por otro, el reconocimiento del papel inherente a cada uno de los pronombres personales. Tanto en el primer como en el segundo aspecto la *ratio essendi* cede lugar a los presupuestos pragmático-fenomenológicos del lenguaje. La coautoría subraya que el sujeto disfruta de una libertad relativamente autónoma, mientras reconoce, sustenta y se empeña por la inter-relación con los demás seres (humanos y no humanos). Esa transformación indica, pues, una nueva gramática de la comprensión intersubjetiva, porque exige la buena acogida ligada a la convivencia hospitalaria. Esa noción se acerca a la designación de Alejandro Moreno (2006), cuando insiste en el *homo convivialis*, aunque nosotros nos apartamos de la versión antropocéntrica.

La experiencia intercomunicativa presume, entonces, las circunstancialidades de la realidad vivencial. Ella es un hecho ligado a la convivencia, cuyas relaciones son establecidas entre sujetos pronominales. Por eso, la gramática de la diferenciación verbal acompaña los tiempos, los pronombres, los modos y la voz del sujeto frente a los demás sujetos coautores. No se trata, entonces, de una cuestión meramente técnica, pues la consideración pronominal pone en evidencia, directamente, los sujetos del habla. Así, la pretensión de validez de un enunciado o de cualquier acto de habla se relaciona siempre a un pronombre personal presente, participante y participativo, porque, además de dar a conocer las justificaciones a las demandas presentadas,

ese sujeto coautor puede también exigir, de los demás, justificativas frente a lo es propuesto. El reconocimiento de ese sujeto coautor está ligado, por tanto, a un sujeto pronominal, reconocido como *alguien*, es decir, un sujeto en la voz activa.

Frente a eso, es posible afirmar que el diseño binominal *ego* versus *alter ego* es deficitario, porque existen otros pronombres personales. Jean Marc Ferry se acerca a la noción de mundo de la vida para ampliar esa eualización y esculpir una nueva composición. Ferry amplía la noción de tres mundos de forma a no limitarse a la “validez constativa (correspondiente a la ciencia), a la validez normativa (concerniente a la ética) y a la verdad expresiva (relacionada a la estética)” (1991, p. 187). El autor francés habla de “cuatro dimensiones: A las tres referencias relacionadas al *él*, al *tú* y al *yo*, pero que, al final, se desplaza a un *nosotros*”. Y para concluir, Ferry afirma: “solamente en esta área, es posible saber por qué una proposición es verdadera, en el sentido pleno de una relevancia ontológica de nuestras relaciones con el mundo entre los sujetos mismos” (Ferry: 1991, p. 187).

Al considerar la gramática del sujeto pronominal, la intersubjetividad comunicativa no puede ser bidimensional, porque el *nosotros* se ubica en el seno de una perspectiva quadri-dimensional (Ferry: 1991, p. 187). Para poder contemplar los pronombres personales, Jean Marc Ferry supone, por tanto, añadir el *nosotros*, de forma ampliar la comunidad de comunicación. No se trata de una cuestión ontológica en donde aún pueda haber señales indicativas con aspectos ontológicos. Mientras tanto, la composición equitativa de los pronombres personales, aspecto relacionado a la gramática del sujeto pronominal se utiliza de cuatro pronombres personales.

En ese sentido, la interacción entre sujetos coautores presupone la alternancia de papeles entre sujetos pronominales de las distintas personas. De ahí, entonces, la consideración equitativa de todos los pronombres personales. Esa perspectiva re-equilibra las distorsiones concernientes al tratamiento personal, cuyo reconocimiento puede ocurrir, sin garantizar su pleno *status* de sujeto coautor.

A veces, aunque reconocido, la consideración que se tiene, frente a las terceras personas, indica una alteridad en estado de enajenación, o sea, alguien sin *o*, entonces, que ha perdido el juicio, pues es visto como malo; en fin, sin consciencia y, por tanto, despreciado *o*, en casos más extremos, que pasa a ser odiado. En ese caso, la noción de *alter ego* pone en evidencia a un sujeto completamente ajeno y lejano, es decir, sin relación directa con la acción de habla y del contexto de interacción. Como afirma Habermas, “la proyección de la comunidad ilimitada de comunicación” no se articula desde un “Yo pienso” y, por eso, el *yo* se torna la única “expresión auto-referencial” (1990, p. 222). Siguiendo con Habermas, “el papel gramatical desempeñado por la primera persona” merece otra discusión, pues confiere al sujeto coautor un papel fundamental. Sin embargo, ese papel no puede ser asumido mientras el sujeto sea la auto-referencia *o*, entonces, cuando ese acto de habla represente la auto-representación de sí mismo (Habermas: 1990, p. 223).

Evidentemente, Habermas está hablando desde una perspectiva binominal. El aspecto performativo de cualquier acto de habla presume otro significado al *yo* y, en consecuencia, a los demás pronombres personales. De este modo, el hablante, al realizar un acto ilocucionario, se enfrenta a otros sujetos. En este sentido, vale insistir que Habermas sigue vinculado al aspecto binominal entre *ego* y *alter ego*. Por eso, sería importante traer a la discusión a los demás pronombres personales. De ahí que el cuadro propuesto por Jean Marc Ferry parece ser más amplio. Al tratarse de verdad, de justicia y de significado individual, el “centro gravitacional está siempre en el *nosotros*” (Ferry: 1991, p. 190), aunque exista la multiplicidad de otros pronombres personales. Ese *nosotros* representa, entonces, la comunidad siempre ilimitada de comunicación, en donde los sujetos coautores desempeñan sus performatividades o actúan en vistas a la acción comunicativa.

Las exigencias de compartir las pretensiones de validez impiden cualquier posibilidad de subordinación o sujeción. Por eso, la actitud realizativa exige la “presencia de un sujeto gramatical” que sea reconocido como un sujeto coautor, identificado a través de un “pronombre personal en el caso nominativo” (Ferry: 1991,

p. 190). Es decir, una forma básica para indicar o hacer referencia a un sujeto, utilizándose un pronombre personal. En este caso, el pronombre en el caso nominativo equivale al sujeto, vinculando, por tanto, la acción al sujeto – o a los sujetos, en el caso de ser en el plural – directa o indirectamente involucrado.

Por eso, las exigencias pragmático-comunicativas presumen un tratamiento pronominal a cualquier sujeto coautor, de forma a reconocer tanto el hablante (singular o plural = *yo* o *nosotros*) como al oyente (singular o plural = *tú* o *vosotros*), asegurándoles el status de sujeto coautor. Aunque el sujeto pronominal sea utilizado en las terceras personas, existe siempre una comunidad de comunicación en donde el *nosotros* no rechaza o ignora cualquier acción de habla, aun cuando el pronombre personal aparezca en la tercera persona (singular o plural).

De este modo, se sigue un primer aspecto muy importante: *quién* son los sujetos coautores. Para aclarar eso, Paul Ricoeur ofrece un modelo que permite entender esa dinámica del reconocimiento del sujeto pronominal. Su diseño parte de tres preguntas: *qué*; *quién*; y *cómo*. Para Ricoeur, comenzar con la pregunta *qué* antes de la pregunta *quién* implica la prevalencia del “[...] lado egológico de la experiencia”, traduciéndose en un callejón sin salida (Ricoeur: 2007, p. 23). Según Ricoeur, la acción diseñada en términos del binomio *ego-alter ego* pone en evidencia el reconocimiento del otro desde de un concepto analógico. De ahí que el reconocimiento a partir de la primera persona del singular puede presumir, al final del todo, en una comprensión analógica, a veces hasta él mismo como un *cuerpo extraño*, pensado desde un sujeto que se presenta como actor unidimensional o unilateral. Entre otras cosas, esa analogía relacionada al binomio *ego-alter ego* centraliza el reconocimiento en el hablante, desechando un tercer involucrado.

Ante este peligro, Ricoeur (2007) invierte el orden de los pronombres, de modo que el pronombre relativo *quién* asegure la referencia a los concernidos por la acción de habla. De este modo, la gramática de la acción comunicativa puede asegurarse de un uso pronominal capaz de asumir tanto la función interrogativa cuanto a la relacional. En los dos casos, la consideración del sujeto coautor asegura el atributo de una voz activa y, por tanto, jamás como indefinido o incierto. En este sentido, la inversión de Ricoeur indica el *quién* como previo al *qué*. De este modo, en cualquier acto de habla, la idea de sujeto es preliminar a la comprensión del significado, aspecto también importante a la teoría del reconocimiento, porque antes del habla existe siempre un sujeto pronominal.

A Ricoeur le falta, todavía, un cuarto aspecto. Por eso, además de las tres indagaciones – *quién*, *qué* y *cómo* – la gramática relacionada a la interculturalidad necesita de un cuarto elemento. Hace falta un *telos*, es decir, el *hacia dónde*. De este modo, se podría, entonces, comprender la hospitalidad no solamente en su *incondicionalidad*, sino también como exigencia *hacia* una convivialidad hospitalaria tanto en un horizonte afro-iberio-indígena (en nuestro caso) como en la dimensión universalista (no solamente entre humanos sino también frente a los no humanos).

En este sentido, el “*telos del entendimiento*” de Habermas no se limita apenas a las condiciones de un entendimiento entre hablantes y oyentes, pues representa también coordinación de la acción *hacia un dónde*, es decir, en identificar y reconstruir las condiciones de un mundo en el cual sea posible convivir dignamente. Por eso, el *telos* inherente a la praxis comunicativa incita hacia un acuerdo entre los sujetos acerca de lo que se presupone como incondicionalidad de cómo se haya de actuar, esto es, acerca de los principios, creencias y normas por las cuales los participantes deben orientar las acciones y sus expectativas de sujetos coautores *hacia* al mundo de la convivialidad hospitalaria. En otras palabras, significa vivir conscientemente volcados a un *telos* que presupone la posibilidad de que los participantes asuman una postura afirmativa en vistas a una convivencia saludable.

Este reto está ligado a dos horizontes geo-culturales. Uno de ellos parte de la triangularidad fundacional que permite entender el vínculo afro-ibero y amerindio, aspecto que será tratado a continuación.

LA CONVIVIALIDAD: EL NIVEL DE LA TRIANGULARIDAD FUNDACIONAL

Desde un contexto americano, una referencia fundamental para la convivialidad hospitalaria remite a la triangularidad atlántica. Este horizonte no limita la reflexión al nivel de América Latina, pues ya es hora de ampliar y repensar las *Américas* como un todo. Sin dudas, el pasaje del Mediterráneo al Atlántico no solo rediseñó la modernidad europea¹, pues representó también la configuración de nuevas formaciones económicas, culturales y políticas. En este sentido, me parece importante subrayar algunos aspectos fundamentales.

En primer lugar, la noción de intercontinental de mundo, es decir, se trata de identificar los vínculos entre distintos continentes, interconectándolos y cambiando el significado de *Lebenswelt* eurocéntrico. No que eso haya significado un cambio en el eurocentrismo, sino que su configuración empezó a ganar otros ingredientes culturales y concepciones de mundo. Pero eso ha significado para las Américas un cambio mucho más profundo y transformador. Y uno punto clave se relaciona a noción de *diferencia* y los *particularismos* (Grüner: 2010, p. 44).

Entonces, la modernidad deja de ser representada por un “bloque homogéneo, simétrico, armónico”, o sea, comienzan a aparecer nuevos “límites infranqueables a lo que quisiera ser la trama cerrada, unívoca, transparente, universalmente inteligible de la simbolización, del imaginario acabado de la Modernidad” (Grüner: 2010, p. 45). Esa Modernidad europea se ve ante un conflicto interno y sufre con la desconfianza de no saber cómo reconocer los “otros” que se encuentran en el *exterior* de su mundo. Es decir, se afronta a sus concepciones evolucionista, lineal y al progresismo del desarrollo historicista. Por un lado, la intercontinentalidad representa una violencia interna, que la modernidad europea se ve enfrentada, y, por otro, una violencia externa y que lleva a etnocidios sin precedentes.

Sin adentrar en esa discusión, lo fundamental se relaciona al aspecto intercontinental, un punto significativo hacia una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana (Pizzi: 2017b). Se trata, pues, de una transformación geo-cultural de la razón, con lo cual uno puede configurar una racionalidad intercultural, con distintas esferas de reconocimiento. Para ampliar el horizonte, creo ser necesario pensar las *Américas*, es decir, más que atenerse a los aspectos regionales y particularistas, la referencia a la triangularidad atlántica indica que las cuestiones y el debate asocia tres continentes.

Con eso, llegamos al segundo punto de nuestra proposición. La noción de intercontinentalidad torna posible el debate sobre el aspecto ibero-afro-indígena de nuestras Américas. Es decir, cuando se abre la posibilidad de repensar lo que ha sido esa triangularidad que, durante mucho tiempo, ha sido pensada apenas desde el punto de vista del comercio (sea de esclavos o de mercancías). En este caso, no se trata solamente de guerra y paz, es decir, de enfrentamientos bélicos, sino también de formas de dominación y colonialismo, imperialismos, globalización asimétrica, etnocentrismos, etc. La búsqueda de la convivialidad hospitalaria trata, pues, de una interculturalidad que abandona y recusa la esclavitud, la sumisión, el colonialialismo, la explotación, o sea, cualquier forma de violencia.

En efecto, la gramática de los sujetos pronominales exige una adjetivación, es decir, un reconocimiento de los sujetos coautores, con lo cual la comunidad de comunicación no se limita a *ego* versus *alter ego*, sino a la garantía del reconocimiento del *nosotros* como centro gravitacional. En otras palabras, la comunidad ilimitada de comunicación sostiene una dinámica en donde nadie puede ser simplemente descalificado o considerado desde su malignidad. En este caso, sería importante debatir algo intrínseco a la naturaleza humana y al alcance del egoísmo, aunque sea posible decir que todo se trate de una construcción social y colectiva.

¹ La noción de triangularidad aparece de forma espectacular, por ejemplo, en la representación sobre el comercio de esclavos para las Américas. Cf. *The Atlantic Slave Trade in Two Minutes*. <https://www.youtube.com/watch?v=FGnZkQgxlxg>, fecha de acceso de 30 de octubre del 2017.

En oposición al significado del término *die Missachtung* (menosprecio, desprecio o, más extremadamente, a la consideración “como malo a alguien”) es posible encontrar una acepción positiva, presente a la expresión *die Achtung*. En relación a eso, es fundamental la aclaración de Alcira Bonilla, indicando, pues, el lado positivo cuyos términos en alemán ofrecen un lado completamente distinto, presente en la expresión *die Achtung*. En ese sentido, Bonilla menciona diversos términos que ofrecen una comprensión afirmativa, como: “*die Aufmerksamkeit* (“consideración”), *die Wertschätzung* (“renombre”, “valoración”), *die Hochschätzung* (“estima”), *die Ehrfurcht* (“veneración”), *der Respekt* (“respeto”) (Cf. Bonilla: 2017, p. 83, nota al pie de página).

Lo que aparece, entonces, son dos nociones dispares. Por un lado, una versión ligada a los aspectos patológicos del reconocimiento, tan dañinos a la convivencia. De ahí su empleo para desplegar estudios sobre las “patologías de la razón” y las “patologías de lo social”, con lo cual Honneth busca interpretar las “patologías del reconocimiento” (Bonilla: 2017, p. 83). Sin dudas, el análisis se acerca a lo que Honneth (2011) mismo intenta cuando propone “una reanimación de la vieja tradición de Frankfurt” y de la Teoría Crítica de la Sociedad misma, al tiempo que eso supone una renovación de sus estándares.

Por eso, más allá de la propuesta de Honneth, otras perspectivas del reconocimiento están surgiendo, no solamente porque la realidad se ha tomado compleja y cambiante, sino porque otros horizontes geo-culturales están influyendo en la discusión. Es decir, el cambio geo-cultural del eje filosófico, en su versión *ibero-afro-indígena*, interconecta tres continentes, que conforma la triangularidad fundacional, interconectando tres continentes: Europa, África y América. Esa es la cara de la nueva occidentalidad, producto del enfrentamiento de mundos y tradiciones muy distintas que se fusionan para dar lugar al mestizaje y el sincretismo de las gentes *americanas*.

De ahí nace el tercer punto relacionado a la convivialidad desde la triangularidad fundacional. Al reconocer esa triangularidad, entendiéndose también la pluralidad, es decir, el encuentro-desencuentro de mundos y estilos de vida, una experiencia originaria que reemplaza la noción de homogeneidad. De este modo, es posible pensar también el aspecto fundacional de las Américas, es decir, de las interconexiones de tradiciones distintas, las conflictividades de ese encuentro-desencuentro y, además, estudiar posibilidades hacia una hospitalidad basada en la convivialidad. El ejercicio crítico en torno a las experiencias originarias y las luchas por la convivialidad hospitalaria siguen los principios de la acción comunicativa, con lo cual la dialogicidad no solo respeta la multiplicidad, sino la alimenta y la educa en vistas a la convivialidad hospitalaria.

En este sentido, me parece importante insistir en la necesidad de abandonar las cuestiones de “guerra y paz”, porque no alcanza y tampoco consigue configurar un planteamiento capaz de superar la dicotomía binomial. Es decir, al cálculo de probabilidades en vistas al éxito de uno de los lados, mientras el otro vaya monótonamente desapareciendo. De forma bastante simple, entre éxito y fracaso, lo que cuenta son los números de éxitos de una secuencia y, por eso, el *otro lado* se resiente ante la victoria del vencedor. Al final, se podría decir que se trata de un modelo cercano a la obra de Sun Tzu, en donde las acciones no tienen otro sentido sino la victoria total.

Por fin, es importante subrayar otro aspecto fundamental. El nivel de la triangularidad con el eje gravitacional en el Atlántico necesita también de una perspectiva universalista. Entonces, la ampliación de esa interculturalidad hospitalaria se presenta ahora desde una racionalidad de un *oikos-cosmopolis* (Pizzi: 2010). En este sentido, el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*, es decir, el *ius cosmopolitanum*), tal como lo plantea Kant, cambia su sentido y pasa de la noción del derecho como tal, de forma a configurarse como compromisos volcados a buscar formas de convivencia hospitalarias en el horizonte de un *oikos-cosmos logos*. Es eso que intentaremos mostrar a continuación.

LA DIMENSIÓN UNIVERSALISTA DE LA HOSPITALIDAD COSMOPOLITA

Más arriba se ha intentado mostrar un horizonte cercano a lo que entendemos ser *las américas*. Mucho se habla de América Latina, pero ya es hora de tratar de una geo-culturalidad de las Américas. Ahora, la cuestión asume un horizonte cosmopolita, con lo cual las exigencias de un *éthos (ous)* de la convivialidad sostienen una dimensión universalista.

Entonces, lejos de la necesidad de una paz conseguida a través de fuerza, el énfasis en actitudes hospitalarias alcanzaría, entonces, un horizonte cosmopolita, de modo a comprender la necesidad de una convivencia que vaya más allá del horizonte local y regional. De los derechos cosmopolitas de Kant pasamos a la *cosmopolitan hospitality* en el sentido de una buena hospitalidad frente a la mala hospitalidad (*das inhospitale Betragen*). Una hospitalidad como virtud, como deber y como un derecho (Cortina: 2017, p. 151). No se trata de una búsqueda de "paz que hoy sigue siendo tan necesaria", porque la hospitalidad cosmopolita significa ir más allá de la supresión de los enfrentamientos bélicos. Por eso, mi insistencia en alimentar el aspecto vivencial y relacional sin aislamiento (sea en el sentido cultural, nacional o individual), sin el cierre de fronteras, mucho menos una perspectiva de paz fruto de la guerra.

En este sentido, *divide et impera* sigue siendo una máxima ligada al carácter belicista, de un conocimiento volcado al dominio, de modo que la *paz perpetua* "se deriva a los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios) [...] se acerca permanentemente a su fin" (Kant: 2005, p. 69). En otras palabras, aunque en su idea de hospitalidad Kant sigue ligado a la belicosidad y la paz sería, entonces, una cuestión de nacionalismo y del derecho.

Todavía, las exigencias relacionadas a la convivialidad hospitalaria solamente pueden consolidarse desde el *oikos* de la *polis* y de la *cosmopolis*. Es decir, en la transformación del *éthos (ous)* en morada y lugar capaz de abrigar las *gentes* en vistas a la *incondicionada hospitalidad*. La expresión *incondicionada hospitalidad*, utilizada por Adela Cortina, se traduce como *cosmopolitan hospitality*, pero no refiriéndose tan solo a las instituciones y al Estado, sino como una forma o estilo de vida. Y tampoco una hospitalidad ligada a los extraños, sino también a los *nuestros* también, o sea, una "habitación" saludable a todos los seres, humanos y no humanos. Ese abrigo no se sostiene en un espíritu belicista, aunque el *monologism* pueda alimentar las patologías que deterioran la convivencia social.

Por eso, la insistencia de la *cosmopolitan hospitality* se acerca a la idea de *acrópolis* en oposición a *necrópolis*. De este modo, la *cosmopolitan hospitality* no se limita al *oikos* particular, ni tampoco al nacionalismo kantiano, pues la convivialidad exige también una dimensión *cosmos-política*. Como ya hemos señalado, la re-traducción de hospitalidad indica un aspecto antropológico y, además, una dimensión ecológica. En otras palabras, la sustracción del "in" a la mención de conducta inhospitalaria de Kant realiza la hospitalidad. Esa inversión conduce, por tanto, a la originalidad de una interpretación positiva, es decir, que expresa afirmación y espíritu favorable, libre de los déficits y de las patologías de una belicosidad perniciosa y amenazadora.

De este modo, un *mundo* más allá del actual desorden no deja de ser una esperanza a encorajar las luchas por un *cosmopolitan hospitality*. El coraje de esperar (Dallmayr y Domenchonok: 2017) se traduce en lucha por hacer, con potenciales alternativos muy potentes, una inspiración para los días actuales. En este sentido, el aspecto teleológico supone metas, fines u objetivos que orientan las acciones hacia una convivialidad a alcanzar. Se trata, pues, de un esperar que no es pasivo, sino en hacer cara a la crispación, a las amenazas y a las distintas formas de violencia (entre humanos y frente a los no humanos y a la ecología) para potenciar un *humos* de la cordialidad en vista a una vida digna de ser vivida (Cortina: 2007). En otras palabras, a movimientos y actitudes preocupadas en construir una convivialidad capaz de realizar los sueños de un "paraíso mundano".

Como se ha señalado, Adela Cortina entiende la hospitalidad como una *virtud*, un *deber* y un *derecho*. Para ella, la *virtud de la hospitalidad* "es una actitud personal" y el "*deber de la hospitalidad*, que corresponde

a un *derecho a la hospitalidad*, referidos ya a las instituciones jurídicas, políticas y sociales, y a las obligaciones del Estado” (2017, p. 151). Además, la *exigencia incondicionada de hospitalidad* “es ‘anterior’ al deber y al derecho, pero que ha de materializarse a través de ellos.”

En este sentido, la hospitalidad se configura desde horizontes distintos, con lo cual me parece muy interesante. Mientras tanto, si miramos la hospitalidad desde una gramática pronominal y, además, ante la noción de convivialidad, el tema aparece entonces con un diseño más cercano a la interculturalidad convivial. Se trata de comprender y aplicar los cambios señalados por Ricoeur, con su inversión en el orden de los pronombres, en donde el *quién* aparece antes del *qué* y del *cómo*. Y aún más: Si añadimos a eso otro aspecto de modo como un cuarto que indique un *hacia dónde*. Así, tendríamos entonces una hospitalidad capaz no solamente como *incondicionalidad*, sino también como exigencia *hacia* una convivialidad hospitalaria tanto en un horizonte afro-iberio-indígena (en nuestro caso) como en la dimensión universalista (no solamente entre humanos sino también frente a los no humanos).

Desde mi punto de vista, ese sería el esquema filosófico desde el cual uno puede pensar la interculturalidad. O sea, de una racionalidad ético-comunicativa que supone una gramática pronominal y, además, con una perspectiva *hacia* “otros mundos” necesarios. La anteposición *inter* trata de realzar la noción de espacio, aproximación cuyo adverbio *intrinsécus* (de *intrin* = *inter*) significa una convivialidad como algo inherente o propio de los seres vivos, es decir, una cosa que se constituye como la esencia de su naturaleza misma.

Ser intrínseco significa, pues, una convivialidad en el interior de los mundos de vida, de modo a que los sujetos coautores sean parte de un movimiento de acercamiento y, al mismo tiempo, de valoración de las especificidades. O sea, desde “dentro” de la morada, con lo cual sea posible potencializar la interculturalidad desde sus dimensiones afro-ibérica-amerindia y, al mismo tiempo, alimentar su dimensión ligada al *oikos-cosmos logos*, es decir, de una convivialidad cosmopolita.

CONCLUSIONES

La cuestión de la interculturalidad parece ser uno de los estudios relevantes, que encuentra en la filosofía una guarida muy importante. Al utilizar una gramática pronominal e incorporando un *hacia dónde*, la noción de interculturalidad pasa a acercarse de lo que los humanos y no humanos mantenemos como parte de sus esencias, es decir, a algo que es inherentes a todos; el convivir. Pues no hay otro remedio sino superar la belicosidad – sea en las formas de amenazas o violencias de todo tipo – para dar comienzo a una cultura volcada a la convivialidad hospitalaria.

En este sentido, la categoría de *Lebenswelt* asume también un papel importante, aún más cuando el tema pasa por designaciones como el mundo de la vida *concreto y circundante*, el mundo de la vida *originario*, el mundo *primordial*, entre otros (Pizzi: 2016, p. 73 ss). Se trata de horizontes de experiencias en contextos histórico-culturales, es decir, vivenciales y de un “suelo familiar”, con lo cual se puede entender las conexiones entre mundos de vida, de historias y relatos, de exigencias morales y racionalidades prácticas.

De este modo, las “experiencias vitales” dan sentido a los contextos de acción en niveles distintos, es decir, en horizontes geo-culturales de diferentes dimensiones, al tiempo que desafían a una convivialidad universalista (entre humanos y no humanos), lo que supone, como hemos escrito, “no solamente la capacidad crítica, pues indica también la pregunta sobre el futuro de la sociedad” (Pizzi: 2016, p. 206).

BIBLIOGRAFÍA

- BONILLA, A. B. (2017). Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. In: SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, pp. 81-92.
- CORTINA, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI. 2 ed., Oviedo: Ediciones Nobel.
- CORTINA, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós.
- DEMENCHONOK, E. & PETERSON, R. (2009). *Globalization and Violence. The Challenge to Ethics*. In: DEMENCHONOK; Edward. *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 51-76.
- DALLMAYR, F. & DEMENCHONOK, E. (Ed.). (2017). *A world beyond global disorder*. The courage to hope. Cambridge Scholars Publishing: Cambridge.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience*. Tomo I: Le sujet et le verbe. Paris: Les Éditions du Cerf.
- FIALA, A. (2009). *The Democratic Peace Myth. From Hiroshima to Baghdad*. In: DEMENCHONOK; Edward. *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 77-99.
- HABERMAS, J. (1990). *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HONNETH, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.
- KANT, I. (2005). *Sobre la paz perpetua*. 7 ed., Madrid: Tecnos.
- LACKEY, D. P. (2014). A ética da guerra e da paz. IN: RACHELS, J; RACHELS, S. *A coisa certa a fazer*. Leituras básicas sobre filosofia moral. 6 ed., Porto Alegre: AMGH, pp. 209-218.
- MAQUIAVEL, N. (1983). O Príncipe. In: Colección *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- NAGEL, T. (2014). ¿Qué está mal con el terrorismo? IN: RACHELS, J; RACHELS, S. *A coisa certa a fazer*. Leituras básicas sobre filosofia moral. 6 ed., Porto Alegre: AMGH, pp. 227-229.
- PIZZI, J. (2010). *A pax do oikos-cosmopolis e os males de origem*. In: FORNET-BETANCOURT, R. *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Aachen: Verlagshaus Mainz GmbH, pp. 193-201.
- PIZZI, J. (2016). *El mundo de la vida*. Husserl y Habermas. 2 ed., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- PIZZI, J. (2017a). Parochial monologism under the guise of "universal dialogue" (ISUD). In: *Topologik*. Italy, N. 21, First semestre, pp. 30-41.

PIZZI, J. (2017b). Esferas del reconocimiento: hacia una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana. In: SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, pp. 161-171.

TZU, S. (2000). *A arte da guerra*. São Paulo: L&PM Pocket.

BIODATA

Jovino PIZZI: Brasileño, Doctor en filosofía por la Universidad Jaume I (España), profesor de la Universidad Federal de Pelotas (sur de Brasil), y de diversos programas de post-grado en Filosofía y en Educación. Se dedica a los estudios de ética contemporánea y teoría crítica renovada, especialmente desde el reconocimiento intercultural latinoamericano.