

# Ética Intercultural

Ensayos de una ética discursiva para contextos  
culturales conflictivos. (Re) Lecturas  
del pensamiento latinoamericano



*Ricardo Salas Astrain*

# Ética Intercultural

Ensayos de una ética discursiva para contextos  
culturales conflictivos. (Re) Lecturas  
del pensamiento latinoamericano

2006

## Ética Intercultural

Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos.

(Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano

*Ricardo Salas Astrain*

Ira. edición: Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Telf. 2 506-247 / 2 506-251  
Fax: 2 506-267 / 2 506-255  
e-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org)  
[diagramacion@abyayala.org](mailto:diagramacion@abyayala.org)  
<http://www.abyayala.org>  
Quito- Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala  
Quito-Ecuador

ISBN-10: 9978-22-

ISBN-13: 978-9978-22-

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, junio 2006

# Índice

Prólogo .....	7
Agradecimientos .....	11
Introducción .....	13

## Capítulo I La Ética Intercultural

1. Aproximaciones preliminares a la ética .....	38
<i>Ética, discurso y conflictividad</i> .....	42
<i>Giro lingüístico y ética discursiva</i> .....	46
<i>Éticas de la "vida humana"</i> .....	50
2. Acercamientos básicos a la interculturalidad .....	53
<i>Concepto de cultura</i> .....	54
<i>Concepto de interculturalidad</i> .....	58
3. ¿Qué vamos a entender por una ética intercultural? .....	62

## Capítulo II Bases Hermenéuticas para una Ética Intercultural

Identidad y Modernidad .....	69
1. El aporte de R. Kusch a una ética intercultural .....	72
2. Ethos, cultura y modernización en P. Morandé .....	77
3. J.C. Scannone: esbozando una teoría de los valores y normas mediados en la cultura latinoamericana .....	83
4. La moral de la emergencia y la eticidad del poder en A.A. Roig .....	92
5. Recapitulación .....	98

### Capítulo III Perspectivas Pragmáticas para una Ética Intercultural

1.	Preliminares .....	103
	<i>La controversia entre Apel y Habermas</i> .....	105
2.	Algunos aportes y observaciones generales a la ética del discurso de K.O. Apel .....	109
	<i>Críticas a la ética del discurso de Apel</i> .....	114
3.	La teoría de los cuasi-razonamientos -causales (CRC) en S. López .....	116
4.	La ética de la liberación de E. Dussel .....	120
5.	Recapitulación .....	127

### Capítulo IV Ética Discursiva y Diálogo Intercultural

1.	Preliminares .....	133
2.	La discursividad y el inter-logos.....	135
	<i>La comprensión y las razones del otro</i> .....	140
	<i>Asimetría vertical y horizontal</i> .....	148
3.	El modelo de la traducción .....	152
4.	Un esbozo de cinco criterios para el diálogo intercultural .....	155
	<i>Una racionalidad práctica para contextos conflictivos</i> .....	159
	Conclusiones.....	165
	Notas .....	173
	Bibliografía .....	183
	Índice de Autores .....	193

# Prólogo

Es posible que sea simplemente la inercia de los hábitos de pensar creados y fomentados por una deformación profesional racionalista y elitista –que nos ha acostumbrado a malentender la distinción entre pensamiento y vida, entre teoría y práctica o, si se prefiere, a un nivel más académico, entre razón teórica y razón práctica– lo que en último término, nos explique mejor por qué hasta nuestros días, se constata en filosofía una fuerte tendencia a desconectar la labor del filósofo respecto de los mundos de la vida y de las prácticas culturales concretas de esos y esas que solemos llamar “los sujetos en su cultura” o “la gente”.

Esta tendencia, que se agrava con la modernidad europea pero que es más antigua que ésta, se manifiesta en un largo y complejo proceso que es, a su vez, el trasfondo de múltiples implicaciones para el desarrollo de la filosofía. Como es obvio, no podemos detenernos ahora en el análisis del mismo. No obstante, sí nos permitiremos recordar, en síntesis, dos implicaciones aludidas.

Me refiero, primero, a la descontextualización y desculturalización del saber filosófico; y, segundo, a la amplia aceptación –acaso debido a la influencia de Hegel– de la idea de que la filosofía debe aplicarse primordialmente a la comprensión lógico-conceptual de su época correspondiente y/o de la historia. Recordemos aquello de que filosofía es elevar la realidad a concepto...

Mas, si destaco aquí estas dos implicaciones, no es por polemizar con Hegel sino, más bien, porque me parece que son las que con mayor claridad contornan la constelación de la filosofía contra la que reacciona el movimiento de la filosofía intercultural en tanto corriente que propone una

alternativa para transformar nuestros modos de practicar la filosofía, es decir, para “provocar” un cambio de rumbo en la filosofía, al defender, precisamente, la recontextualización del quehacer filosófico en los mundos de vida y en las culturas vivas de “la gente”, y al propugnar además, como consecuencia de lo primero, que todo ejercicio sabio de la inteligencia humana no puede culminar en la razón o en una comprensión meramente conceptual de nuestros tiempos y contextos, sino que tiene que apuntar a ayudarnos a ser responsables en ellos y con ellos, esto es, a posicionarnos éticamente en los mismos y a orientarnos así en la respuesta a la pregunta de cómo debemos comportarnos, si queremos que nuestras acciones sean actualizaciones de lo humano.

La razón no es un fin en sí misma. Es un medio al servicio de la humanidad del ser humano y de la realización plena de su dignidad. Con este criterio, que nos parece universalizable, el movimiento de la filosofía intercultural busca promover una transformación de la filosofía y que tiene su eje central en el reencuentro con las culturas, en el diálogo con ellas y entre ellas, para aprender la diversidad en que la humanidad dice lo humano, lucha por ello y trata de mejorarlo. Son estas memorias de humanidad –de las que ya, por cierto, hablaba Paul Ricoeur– las que la filosofía intercultural quiere interconectar para ayudar a la manifestación de lo humano en toda su diversidad, pero también (¡y sobre todo!) para contribuir, sobre las bases de la interacción y la asistencia correctora recíproca, al desarrollo de relaciones realmente humanas entre las distintas memorias o culturas en que la humanidad dice y hace su plural diversidad. Y es a partir de esta articulación en la tarea de la comunicación intercultural –entre las culturas y los contextos de vida de “la gente”– que la filosofía intercultural comprende su desarrollo propio como filosofía que renace desde los muchos suelos culturales y, muy especialmente, desde las relaciones entre ellos.

Así entendida, la filosofía intercultural se presenta y proyecta como un movimiento abierto de relaciones, un diálogo entre diálogos pasados y presentes, en cuyo curso se redimensionan las tradiciones, culturas y memorias que marcan los respectivos puntos iniciales en las relaciones que se establecen pero que, por eso mismo, es un diálogo que “mueve” o “corre” esos puntos que consideramos iniciales, al hacer patente su relatividad o, mejor dicho, su relacionalidad.



La filosofía intercultural se comprende desde ese diálogo, y entiende que es en ese diálogo donde se juega todo, pues es ahí donde se va a decidir si somos capaces o no de caminar hacia una cultura de convivencia que se cultiva como un “bien universal”, porque en ella todos y todas escriben la universalidad delectando la relacionalidad de las diferencias que conforman nuestra diversidad.

Comprendo, por otra parte, al menos a primera vista, el peso de la importancia que le concede la filosofía intercultural a este proceso de diálogo entre culturas y ello puede resultar un tanto exagerado si decimos que nos jugamos todo en él. Por eso me permito ilustrar algo más esta afirmación con la siguiente precisión: decisivo es para el futuro de la realización de lo humano, en toda su variedad, este diálogo porque, según la perspectiva de la filosofía intercultural, se trata, en el fondo, de un complejo diálogo entre eticidades que nos debe poner en condiciones de reencontrarnos con la “medida” de la convivencia solidaria como “medida” de todas las “medidas” que nos transmiten nuestras memorias culturales contextuales.

Y creo que es precisamente este trasfondo –que el diálogo intercultural es, en lo fundamental, un diálogo de eticidades – lo que nos ayuda a comprender y a esclarecer este nuevo libro de Ricardo Salas Astrain; un libro que ejercita esta clave de la interculturalidad dialogando con las eticidades de América Latina y sus interpretaciones o propuestas en contextos de prácticas culturales muchas veces antagónicas con otros esquemas axiológicos; un libro que practica el diálogo y que nos enseña pistas novedosas para que América Latina profundice la interactividad y solidaridad con su propia diversidad; y un libro, en fin, que a base del ejemplo del pensamiento latinoamericano comprometido de nuestros días, nos anima a practicar la filosofía como esfuerzo y componente de una cultura humana de la convivencia.

*Dr. Raúl Fonet-Betancourt*



# Agradecimientos

Este libro de ética discursiva es producto del estudio investigativo realizado en el marco del Proyecto Fondecyt 1010718-2001: "Discurso, contexto cultural y acción humana en la filosofía hermenéutica". En particular, este fruto intelectual ha madurado al calor de encuentros académicos y estudios desarrollados en el espíritu de una filosofía intercultural. Durante el año 2002 y 2003, hemos participado en el Encuentro Iberoamericano de Filosofía organizado por el CSIC en Alcalá de Henares, donde presentamos las principales tesis de este libro. En marzo del 2003, hemos compartido en Sevilla un primer esbozo del manuscrito y a la vez nos hemos beneficiado de los aportes teóricos y estimulantes conversaciones pluri-lingüísticas que han surgido entre los filósofos y filósofas participantes del Vº Congreso de Filosofía Intercultural, organizado por Missionswissenschaftliches Institut Missio de Aachen.

En forma muy especial quisiera agradecer a los colegas que me han entregado aportes relevantes para lograr construir el argumento de este libro, al Dr. Jean de Munck de la UC de Lovaina por su acogida y sus perspicaces observaciones filosóficas al primer borrador de este texto, en mi última estadía del invierno del 2003, y al Dr. Raúl Fonet-Betancourt de la Universidad de Aachen, por sus estímulos a la finalización de este trabajo y por haber aceptado prologar este libro. No quisiera dejar de mencionar lo motivante que han sido los diálogos sobre hermenéutica, ética y modernidad con algunos colegas hispanos, entre los que cabe mencionar sobre todo a los Drs. José María Mardones del CSIC, Jesús Conill y Agustín Domingo de la Universidad de Valencia.

En forma especial valoro el apoyo de todos mis colegas y amigos que han corregido las diversas versiones de este libro, particularmente a V.

Méndez, M. Maesschalck, S. López, F. Longás y C. Aguayo. Asimismo un reconocimiento a las diversas amistades de diferentes etnias y naciones que me han confiado en estos últimos años una parte de su saber vivir y convivir; ellos han motivado existencialmente parte de mis reflexiones de las nuevas formas de eticidad. A mis hijas Francisca y Macarena y a sus amigos, quienes me acompañan con su creatividad y vitalidad.

Agradezco, por último, a la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, que auspició este proyecto de Investigación y apoyó las pasantías y los viajes académicos, que me han permitido encontrar el tiempo para escribir este libro. Asimismo, al profesor M. Loyola de la UCSH, por el cuidado de esta edición.

# Introducción

El título de este libro, *Ética Intercultural*, parece sugerente y es posible que despierte muchas expectativas en una época de transformaciones culturales, sobre todo en aquellos que ya han iniciado una comprensión reflexiva de la dinámica de los sentidos culturales. Lo intercultural aparece hoy en polifacéticos campos de estudio: en las culturas étnicas y populares, en los estudios culturales, en los encuentros entre religiones, en los medios de comunicación, en los modelos educativos y de gestión o simplemente aparece vitalmente en la gente que busca profundizar los sentidos problemáticos concernientes a las propias tradiciones culturales y religiosas en las que hemos nacido. Lo intercultural es entonces una preocupación por las nuevas formas culturales emergentes, por el sentido en que se desenvuelve la agitada vida cotidiana en estos 'tiempos de la globalización' y también de 'exclusión'. Los primeros potenciales lectores de este esfuerzo reflexivo quizás fuesen estos sujetos reflexivos. Para no despertarles expectativas que no pudiéramos cumplir satisfactoriamente, indiquemos los alcances y limitaciones del argumento central y los contenidos temáticos esenciales de este libro.

Desde el inicio es adecuado precisar que esta ética intercultural es una propuesta filosófica enraizada, por tanto surge al menos desde un doble interés cognoscitivo y académico: el interés del investigador de pensar las relaciones interculturales e intraculturales que afectan la vida cotidiana y las dinámicas existenciales de las subjetividades emergentes, en las que hemos estado trabajando por varios años, y por la necesidad creciente que experimentamos como profesores de acercar las discusiones éticas contemporáneas a los estudiantes universitarios y a otros públicos no universitarios. Se trata, entonces, de un esfuerzo de apertura de la ética filosófica

a otras formas de reflexión de la moral que han ido dando cuenta de nuestros pluriformes estilos de vida.

Una parte importante de estas ideas ya ha sido propuesta en ponencias y en seminarios universitarios de pre y post-grado que hemos dictado acerca de “filosofía y ética latinoamericanas”. Estas reflexiones, tal cual se condensan aquí, han sido acrisoladas a partir de un pensar y un vivir la convivencia intercultural, y sobre todo son el producto terminal de una práctica investigativa interdisciplinaria de la ética en contextos culturales conflictivos. A ello responde el subtítulo de una *ética discursiva para contextos culturales conflictivos*.

La propuesta ética que formulamos con este nombre, refiere de esta manera a un campo heterogéneo de cuestiones actuales, teóricas y vitales, que nos preocupan a los filósofos en la actualidad que estudiamos los dinamismos de los valores culturales y los problemas asociados a la desregulación creciente que afecta a la vida social en el marco de la globalización, en especial en un marco latinoamericano. En efecto, éste es un texto que sintetiza y recapitula una serie de problemáticas teóricas de filósofos y científicos sociales en torno a vivencias morales y discursos acerca de la eticidad, el ethos, la acción, el relativismo, algunas ya bastante difundidas, y otras que desgraciadamente no son suficientemente conocidas fuera de los estudios latinoamericanos. Es un libro que recoge una parte del debate acerca de los problemas asociados a la ética contemporánea y entrega algunos aportes para entender los significados básicos de la ética y la moral presentes en la filosofía latinoamericana actual.

Por último, es un esbozo de una ética intercultural, de raigambre latinoamericana, que puede ser motivadora para que, sobre todo los jóvenes y otros sujetos sociales emergentes, descubran que las cuestiones morales y éticas no están alejadas de los problemas cotidianos que les afectan y menos aún de pretender creer que los problemas culturales y sociales que cruzan a las sociedades contemporáneas pueden resolverse apelando a los principios teóricos; éstos van a la zaga de un saber vivir de los hombres y mujeres en sus contextos. Se entiende por subjetividades emergentes a las configuraciones plurales de identidad que se van forjando en los

nuevos contextos; entre las más relevantes subjetividades que no encuentran espacio en un modelo homogeneizado, en estos contextos de exclusión, encontramos los pobres, los indígenas, los jóvenes, los campesinos desplazados y emigrantes.

Explicitemos algo más estos intereses en el marco del argumento central del libro. En un primer plano, es una propuesta filosófica específica que asume los contenidos éticos a partir de una reformulación interdisciplinaria, lo que a veces es un tanto atípico en el medio académico-universitario, y condensa una pluralidad temática, que se expresará sobre todo en el modo dialógico de profundizar su desarrollo conceptual aludiendo a tradiciones diversas. Ella no se encuadra, por tanto, dentro de una sola tradición disciplinaria clásica (la filosofía) ni tampoco desde una matriz cultural específica (un punto de vista nacional, el chileno); es una obra que se abre efectivamente a un diálogo inter-disciplinario e internacional de los discursos éticos, tal como lo encontramos en nacientes redes académicas en las que participamos y que han consolidado estas nuevas temáticas<sup>1</sup>.

### **Rasgos de una ética “latinoamericana”**

Presentaremos en este marco de interacción de tradiciones, una elaboración filosófica de cuño europeo y latinoamericana, a los profesores, estudiantes y lectores no formados en los estudios filosóficos; en particular explicitaremos los principales nudos temáticos de la ética y del pensamiento de filósofos latinoamericanos que en estos últimos 30 años han hecho aportaciones teóricas en vistas a comprender los vínculos entre los principios éticos y/o los valores humanos universales en su relación con los contextos culturales. En particular nos referiremos a pensadores que ya caracterizan de un modo prototípico el debate actual; me refiero a los filósofos E. Dussel, R. Kusch, R. Fernet-Betancourt, S. López Velasco, R. Maliandi, D. Michelini, A.A. Roig, J.C. Scannone, entre otros. Es en particular a sus obras, a lo que remite el último subtítulo: *Lecturas del pensamiento latinoamericano*.

Este carácter latinoamericano es preciso explicitarlo para que sea correctamente asumido. Primeramente, en las principales categorías éticas

nos encontraremos en las obras citadas de estos autores con dos fuentes teóricas: una, que responde a una reflexión filosófica europea actual; y otra, que remite a las temáticas específicas de la ética latinoamericana que surge en el análisis ético de situaciones conflictivas en los últimos 30 años. Por la primera, es indudable que la mayor parte de las discusiones de estos filósofos latinoamericanos refieren a categorías de filósofos europeos, que han marcado el debate metodológico y ontológico de la ética. Nos referimos a filósofos tales como Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Levinas, Habermas, Apel, Searle y Ricoeur, por mencionar a los más relevantes. Por la segunda, encontramos categorías y marcos teóricos que aluden a una tradición específica de filósofos y pensadores latinoamericanos. Esta última es la que ha contribuido a consolidar las categorías éticas de una ética discursiva y contextual que ha avanzado en la explicación de los específicos procesos culturales y políticos vividos en América Latina y las han universalizado en un terreno racional<sup>2</sup>.

En un segundo plano, se tratará de introducir a los lectores a una breve panorámica, entre dos formas que han devenido clásicas para comprender los problemas éticos y morales en los estudios filosóficos. Por una parte, expondremos una *hermenéutica* de los registros míticos y narrativos en que se sitúan los valores en sus contextos sociales y culturales, y, por otra, presentaremos una pragmática que afirma la justificación de los enunciados éticos a partir de principios universales. En ambos casos se trata de presentar algunas categorías básicas, de presentar algunas observaciones críticas, pero por sobre todo lo que se busca es justipreciar esta doble perspectiva filosófica, como teorías adecuadas para levantar las bases de una ética discursiva de cara a los contextos culturales específicos, en especial los conflictivos que vive América Latina. A lo largo de este texto mostraremos la vitalidad de la discusión ética universal en nuestro medio filosófico latinoamericano, explicitando las nociones éticas relevantes que nos entregarán los autores ya citados y que permiten dar cuenta de una ética que responda a los conflictos sociales y culturales<sup>3</sup>.

La ética intercultural de raigambre latinoamericana, que daremos cuenta aquí, es una propuesta teórica que brota en diálogo la mayor parte de las veces con los filósofos que ya hemos citado. La lectura, análisis y re-



elaboración de sus tesis teóricas y categorías, que son pertinentes para la elaboración del argumento de esta obra, es de nuestra responsabilidad. Empero, ella no es sólo una propuesta teórico-académica, ella se vincula profundamente a las convicciones humanas fundamentales, que se encuentran en la vida de nuestros pueblos y en los filósofos mencionados, constituyendo el horizonte del mundo de la vida; estas convicciones conforman parte de la valoración reflexiva y crítica, desde el pensar filosófico, de las formas de saberes y de praxis presentes en los procesos de emancipación y de luchas histórico-culturales que han existido permanentemente en esta América indígena, negra y mestiza. Se trata, entonces, de establecer las condiciones de “El diálogo o ‘polílogo’ intercultural; en el fondo, no es un debate entre ‘ideas’ y universos simbólicos, sino entre personas que viven dentro de estas ideas y universos. No se puede hablar ‘sobre’ algo, si no se habla a la vez ‘con’ alguien”<sup>4</sup>. Nos sentimos vinculados a esta vitalidad pre-reflexiva y teórica del Inter-logos en que los filósofos, en sus búsquedas de un diálogo entre sabidurías, ayudan desde sus perspectivas a establecer mediaciones teóricas –y confirman críticamente también las vitales–, en pos de alcanzar el reconocimiento mutuo de las sabidurías de las comunidades humanas. Este saber filosófico contribuye asimismo a desvelar los proyectos hegemónicos que ocultan la diferencia y la estigmatizan. Se trata de compartir esfuerzos por pensar una crítica ético-política de las condiciones sociales y culturales opresivas e injustas, sobre todo las que han afectado a comunidades indígenas y afro-americanas, a los diversos sectores sociales segregados y a la denuncia precisa de las antiguas y nuevas prácticas de dominación que han afectado a las subjetividades humanas. En particular, es una crítica a los supuestos de los modos de segregación y exclusión que surgen desde la racionalidad instrumental, eficiente y eficaz, de un modelo económico que ya no reconoce y valora la vida humana ni el trabajo humano, como valores primordiales de los seres humanos.

### **Desafíos éticos de la sociedad moderna: ¿Universalismo o contextualismo?**

La “ética intercultural” refiere, entonces, a las enormes transformaciones socio-culturales que son reflexionadas en el lenguaje corriente bajo

las expresiones de 'crisis moral', 'relativismo moral' e 'individualismo'. En términos más técnicos, alude al amplio y complejo debate filosófico actual sobre el sentido de la vida en común, donde se constatan transformaciones relevantes de los ámbitos valorativos y normativos de las sociedades pluricéntricas modernas, particularmente de las que conocemos más, las europeas y las latinoamericanas, pero que en general aluden hoy al conjunto de la humanidad. En estas sociedades, marcadas por la diversidad cultural, los sujetos conviven y a veces sólo sobreviven, en medio de cuestionamientos crecientes a sus certezas y creencias morales, y donde se constata –al decir de algunos autores– una crisis civilizatoria sostenida y creciente de los sentidos, y donde se vuelve muy problemática la comprensión y valoración del sentido cultural que subyace a la existencia humana en medio de una universalidad fáctica. Se trata de una universalidad fáctica que remite a la “estructuración de las formas de vida existentes en el planeta” que aparecen actualmente como “un hecho incontrovertible al que ninguna forma de vida de nuestro planeta permanece ajena”<sup>5</sup>.

Los procesos sociales, económicos y culturales que cruzan internamente estas sociedades –y que ya han sido atestiguados por las investigaciones de las ciencias humanas y sociales desde inicios del siglo XX–, plantean los problemas éticos de la anomia y del 'politeísmo valórico' de la sociedad capitalista, y representan las nuevas formas ideológicas de concebir una sociedad que no valora el trabajo para todos, y donde aparecen sucedáneos al sentido vital, como el pasatiempo, la diversión, que aparecen siendo el motor fundamental de lo cultural, al menos tal cual lo muestran los media, y donde la moralidad aparece como una “farsa”.

Empero, este diagnóstico crítico de una modernidad occidental europea no representa el conjunto variado de las experiencias morales que surgen en muchos individuos de nuestras constelaciones culturales americanas, ya que la cuestión precisa que plantea la pérdida del sentido de una sociedad que valora la acción responsable de la labor no es sólo la pérdida de su carácter ético social, sino que requiere asumir la pérdida vinculante con la acción social –común– y los intentos de 'domesticación' de los mundos de la vida en que se forman los saberes y prácticas cotidianas de los sujetos. Desde la perspectiva de esta ética intercultural, la pérdida del

sentido del trabajo y la desregulación de la acción moral común no la consideramos un “hecho apocalíptico” puesto que los sujetos vivientes asumen sus prácticas a través de la emergencia de otras acciones que reivindican el sentido de ser sujetos ‘vivientes’.

Sin embargo, esta relevancia de la nueva forma de surgir la acción del sujeto viviente y de la individualidad contemporánea sólo se pueden comprender teóricamente al aludir a los contextos culturales desde donde brotan valores, sentidos, símbolos y prácticas. El o los contextos de arraigo de la vida humana común es el humus desde donde cabe entender las transformaciones valorativas y normativas; en este sentido aunque se pueda postular en el lenguaje cotidiano de algunos sujetos urbanos que la moral es algo de “cada uno”, en la propia experiencia vital reconocemos que el valor no es individual, sino que brota a partir de una relación. En este plano, el reconocimiento en su sentido pleno forma parte de las comunidades de vida y brota desde el lenguaje de la familia humana. En este sentido, por más que exista una cierta moda, que brota de una sensibilidad post-moderna, y que exagera definiendo la prerrogativa de la individualidad, en su sentido emergente, ésta requiere ser entendida en un trasfondo de las tradiciones morales que ponen en el centro de la ética la persona humana, al hombre y a la mujer, al género humano con toda su grandeza y debilidad. Al respecto de estos discursos prevalecientes, Parker se interroga:

*“¿Cuántos discursos económicos o políticos han exiliado de su léxico, como atavismos ineficaces, palabras como amor, bien común, fiesta, vida feliz? ¿Cuántos de esos discursos se ven compelidos –por el código retórico que aparece como imperativo del momento– a estructurarse en forma sesgada y parcial, exclusivamente en torno a conceptos como competitividad, eficiencia, maximización, productividad?”<sup>6</sup>*

Estas preguntas explicitan las exageraciones de una racionalidad modernizante que sigue proponiéndose como el mejor modo de vida, y que conlleva serias dificultades éticas. Estas indicaciones acerca de las palabras que caen en desuso o se exilian a tierras lejanas, nos pueden ayudar a entender la tesis subyacente de una ética filosófica que establece, de un modo íntimo, los vínculos entre individuo comunidad-sociedad, pero es preciso admitir que esta tesis no es aceptable de suyo. Ella tiende a ser es-

quemáticamente entendida a través de dos posiciones teóricas extremas, aparentemente inconciliables: el universalismo y el contextualismo. Por la primera, se considera que la vida moral de una cultura específica no puede ser considerada como un criterio o parámetro universal de la ética. Por la segunda, se propone que los contextos culturales son los únicos que permiten justificar los diversos bienes plurales, de modo que ellos pueden dar cuenta del surgimiento de emergentes formas de vida de los individuos, producto de la pérdida de parámetros morales.

En el análisis ético que destacaremos aquí, ambas perspectivas parece que deberían ser corregidas, una por otra, pues ninguna puede dar cuenta por sí sola de los fenómenos morales, lo que aparece presente en las versiones de cada extremo. Al respecto ya se ha sugerido que: “universalismo y diferencia cultural se complementan; de otro modo nos encontraríamos con un universalismo vacío o con posiciones culturales dogmáticas... universalismo y diferencia han de ser siempre complementarios, incluso como aspiración ideal. Complementarios en tanto dos dimensiones de la moralidad que se interaccionan, sin que una anule a la otra”<sup>7</sup>.

Esta tesis de la universalización aparece en las tesis basadas en la eticidad, que llegan a reconocer, como lo hace Kusch que: “Toda cultura tiene en sí misma una alta cuota de universalidad, mejor dicho logra universalizarse fácilmente”<sup>8</sup>. Se exigirían consideraciones teóricas distintas de los contextos culturales para dar cuenta que los procesos culturales que resisten al predominio actual de la des-regulación normativa y valorativa que conlleva el actual proceso de globalización económica, exigen la comprensión de la universalidad fáctica que se despliega y sobre todo demostrar que las diversas formas de resistencia a la homogeneización, que elaboran las comunidades de vida a partir de sus tradiciones, se nutren de las prácticas intersubjetivas de los mundos de vida.

En este sentido, el nuevo contexto de interdependencia económica articula de otro modo la problemática entre homogeneización (consumo de los mismos bienes) y heterogeneización (demandas identitarias contextuales). Hace algún tiempo Scanonne escribía: “Esta estructuración (la neodependencia) es la sintaxis que verdaderamente está articulando ese proyec-

to de nuevo ethos cultural (de modernización neocapitalista) para América Latina. En cambio su sintaxis explícita, es decir ideológica (porque encubridora), se articula como progreso indefinido hacia una idea normativamente universal<sup>9</sup>. Más allá del Atlántico un enfoque pragmático de los discursos de la modernidad también permite vincular de otro modo estas posturas en disputa. Un filósofo belga señala:

*“La modernidad –indica De Munck– no se ha reconciliado consigo misma. A la confrontación de dos mundos no sigue ninguna síntesis. Simplificando las cosas, afirmamos que nos encontramos frente a un clivaje nuevo. Por un lado se afirma un programa formal de racionalización, que se debería aplicar en todos los contextos y situaciones: es el programa neo-liberal, que proyecta un mundo unificado alrededor del mercado y de los derechos humanos. Por otro lado, los contextos resisten, se obstinan, afirman su derecho a la particularidad de cara a estos formalismos vacíos, encontrando una vitalidad insospechada que puede iral extremo, hasta la sinrazón (déraison)”<sup>10</sup>.*

En este sentido, y de acuerdo con estas tesis de Scanonne y De Munck, el tema central de la ética en este marco del capitalismo tardío, sería superar la contradicción simplificada entre universalismo y contextualismo.

La ética intercultural es, en consecuencia, una propuesta teórico-práctica que muestra que la cuestión teórica del contextualismo y universalismo no es algo que brote en la discusión filosófica liberal de los países anglosajones, sino que proviene de una discusión interna latinoamericana, que desde hace más de treinta años viene interpelando, a partir de una cierta experiencia moral que se nutre de los mundos de vida, las bases estratégicas de una racionalidad que subyace al modelo económico hegemónico.

En la perspectiva intercultural más amplia, no se trata de intentar resolver la cuestión a través de la primacía de uno de los dos polos: o bien se apela a un ethos ya definido, ethos esencialista, que permita comprender la resistencia a un proceso estructural mayor, o bien se acepta un modelo fáctico universal que no se puede cambiar. Nuestra convicción es que, sobre todo, requerimos precisar las categorías que permiten dar cuenta de

las nuevas configuraciones del ethos actual en medio de un mundo económico donde los mercados y las culturas interactúan y donde los mundos de vida se entrecruzan y se interpelan, para ello el esfuerzo previo de consultar a las categorías y distinciones elaboradas por los filósofos latinoamericanos resultará una veta preciosa.

Consideremos este problema desde el tema de las tradiciones.

Otra arista tiene esta cuestión al considerarla desde la vigencia o pérdida de las tradiciones en una sociedad policéntrica de donde surgen modos dispares de valorar el pensamiento tolerante o intolerante<sup>11</sup>. La visión neo-conservadora afirma rehabilitar las tradiciones morales, lo que está unido a la idea de la insuperabilidad del mundo de la vida como base del ethos, pero es menester indicar al mismo tiempo que no se puede aceptar su interpretación negativa de los cambios de la vida social como una 'crisis moral' civilizatoria. Y, por otra, los autores de cuño liberal y postmoderno insisten en que estamos más bien en presencia de cambios culturales significativos que generan nuevas formas de vida humana, pero que no se puede introducir formas de conducción social ni de protagonismo moral. En cierto sentido, hay una verdad a medias; es correcto que la sociedad policéntrica admite cada vez más la heterogeneidad cultural, pero en contra del mero diagnóstico sociológico de estas sensibilidades heterogéneas, hay que sostener que existe siempre un presupuesto de la 'vida en común' alimentado desde un estilo de vida particular. La heterogeneidad o la diversidad cultural no es problemática si se asume que la vida humana se vincula estrechamente a la conflictividad. Lo que es complejo es dar cuenta de las condiciones que aseguren los esfuerzos mutuos de convivencia. Lo esencial de la ética que supera el diagnóstico cultural de cuño posmoderno es abrirse al debate de los modos de vida que se deben, de discusión y deliberación de los estilos de vida emergentes, de precisar los registros discursivos que aseguren la reconstrucción de un mundo humano, que sea al menos un poco 'mejor', 'bueno' y 'justo', que el que recibimos.

Para los filósofos, finalmente, del 'fin de la historia' y de la postmodernidad, no cabe más utopía que la de decretar la muerte de la utopía; todo esfuerzo por alcanzar una mejor convivencia es puramente de índole

fragmentaria, parcial y episódica. Parece que hoy día para algunos filósofos y también para el hombre corriente es imposible discutir en términos de 'utopías' que condensen la dinámica de los procesos de cambios; ha surgido culturalmente una visión que decreta la imposibilidad para imaginar y vivir en una 'nueva' tierra; parece que en esta época en que vivimos, una perspectiva moral debería concentrarse en una moralidad del individuo, como un mero sí mismo. Empero, en contra de estas ideas se pueden explicar la perspectiva de una historicidad como la señalada por Cerutti, quien sostiene que: "Es desde el presente que se plantean interrogantes al pasado con vistas a abrir un futuro alternativo. Se trata de un proceder utópico que incorpora la tensión utópica en el método mismo"<sup>12</sup>. Ricoeur ha recordado que la narrativa histórica no se puede desvincular de la ética ya que ella es justamente el ámbito donde se vuelve relevante la pregunta acerca de lo que "los hombres han buscado, alcanzado o dejado de conseguir lo que consideraban que constituía la verdadera vida"<sup>13</sup>.

Mantenemos la convicción de los que nos han precedido en el mundo de la filosofía y en el mundo de la vida, que lo 'bueno' y lo 'justo' sólo advienen como parte de una acción que es libre y comprometida en medio de herencias y memorias que nos permiten visualizar nuevos futuros de acción. Aunque resuene como la reivindicación de un cierto 'utopismo' podemos afirmar que la ética se sostiene necesariamente en una esperanza del advenimiento de nuevas configuraciones de la razón y de las razones de la vida, en particular de aquellas formas que asume la razón práctica en situaciones conflictivas, para generar las condiciones de posibilidad del diálogo requerido para la vida en común. Esto es un supuesto ético que proviene de un a priori antropológico, que, como dice Roig, no es antropológico, sino que es eminentemente axiológico.

Pero, una interrogante antropológica y axiológica refiere a ¿cómo vivir humanamente en un mundo pluricéntrico donde se admite valoraciones y perspectivas diversas? Uno de los principales obstáculos es hacer posible la comunicación en contra de un tecnologismo inhumano. Mucho se ganaría si lográsemos precisar interculturalmente aquellos procesos que obstaculizan la comunicación y el encierro solipsista de los individuos y de las comunidades en sus eticidades. Esta posibilidad estaría claramente

asociada a un reconocimiento de los discursos narrativos que muestran el lazo interno que anuda los valores culturales a sus contextos, y exige al mismo tiempo la recuperación del punto de vista de un discurso argumentativo; esta exigencia intercultural conduce a repensar nuevamente el sentido de la discursividad universal. Por todo ello nos parece fundamental destacar una teoría pragmática de los niveles discursivos presentes en todas las culturas, que permitan dar cuenta de la complejidad del juego de las formas discursivas: que tienen espacios de apertura y de cierre. En clave intercultural podremos fortalecer el diálogo y comunicación sólo si nos reconocemos en un interlogos, que defina las condiciones para la preservación de toda vida humana y sobre todo permita recuperar de una cierta manera una modalidad procedimental, en un sentido que ya desarrollaremos.

### **Tres presupuestos: universalización, diferencia y conflictividad**

Empero, una ética intercultural, de índole filosófica, apuesta decididamente por la reconstrucción de las condiciones discursivas básicas exigidas por un diálogo que asegure un vínculo de reciprocidad entre los nuevos modos de vida. Esto tiene, al menos, tres presupuestos que conviene explicitar: la universalización, la diferencia y la conflictividad. En primer lugar, como ya lo hemos indicado, es una modalidad teórica acerca de la universalización del discurso humano –en una tensión entre las ciencias humanas y la filosofía que tratan de la dinámica de la vida en común– por la que es preciso reconocer la virtualidad de un discurso argumentativo, que conlleva una pretensión de universalidad, en vistas a dar cuenta de la conflictividad inherente a la vida moral; la argumentación desde este primer presupuesto es una exigencia inherente de la vida moral moderna, y de la vida humana cotidiana.

Segundo, esta propuesta se enraíza en contextos culturales formados en ricas experiencias históricas de testimonios, de iniciativas, de luchas y movilizaciones de personas, de sujetos históricos, de minorías étnicas y religiosas y de comunidades latinoamericanas de vida en pos de construir sociedades en identidad y en justicia. Es entonces una apuesta



teórica en diálogo en vistas a la 'reconstrucción' de tradiciones morales, de reconstrucción de memorias que precisan los caminos que se debieran recorrer para alcanzar una mutua inclusión entre universalidad y diferencia, en que las nuevas interdependencias entre los pueblos, donde los sentidos culturales de las minorías promueven el conflicto básico para alcanzar un cierto mundo común para mayorías y minorías, donde el proyecto ético no es el de la mera tolerancia sino de un nuevo modo intercultural de habitar en común.

Se trata, en tercer lugar, de un presupuesto socio-histórico y cultural que ausculta los síntomas conflictivos presentes sobre todo en las sociedades latinoamericanas que han vivido, desde sus orígenes hasta las últimas décadas, signos de violencias diversas, de exclusiones y de discriminación, que forman parte del patrimonio de nuestras comunidades. En este sentido, la 'ética intercultural' que esbozamos es principalmente, una reflexión filosófica de los símbolos e imaginarios de estos mundos culturales y sociales caracterizados por la conflictividad y por la búsqueda de formas procedimentales articuladoras de los sistemas de valores, de sistemas de mediación y de sistemas de conciliación de intereses. Precisemos cómo entendemos estos presupuestos en relación a una idea de conflictividad más depurada.

Hoy sabemos que los conflictos inherentes a la universalidad fáctica, inherente a la globalización, son crecientes, de modo que su sustentación en el tiempo es demasiado frágil y contradictoria. Hay problemas radicados en la precariedad ecológica del planeta y en la propia racionalidad instrumental, que hace imposible ampliarla a todos los hombres y sociedades. Este modelo plano y homogéneo conlleva complejas materias éticas, debatidas largamente en estos años y que son cruciales para darnos cuenta de las dificultades de esta facticidad científico-tecnológica. Hoy se nos exige en el terreno de la ética, por ejemplo, cuestiones muy complejas: ¿cómo precisar los límites de la tecnología y de la ciencia en sus procesos de intervención en el cuerpo humano?, o ¿cómo conciliar los innumerables intereses sociales y económicos para cuidar y preservar la ecología planetaria?, o ¿cómo entender y resguardar en forma justa los derechos humanos en un orden mundial unipolar? Estas interrogantes exigen una ética abier-

ta a las limitaciones contingentes de la facticidad y su vínculo con la vida humana; por lo que lo intercultural hace predominar, en síntesis, una visión de lo humano que –sin desconocer su estructura ontológica como ser consciente y libre– incorpora las raíces contextuales de lo ecológico, lo político y lo social que se encuentran intrínsecamente unidos a las raíces de los mundos de vida y al impacto de los modos de la racionalidad instrumental.

## La conflictividad

En nuestra discusión intercultural, la categoría de “conflictividad” tiene relevancia en la formulación de los problemas históricos y socio-culturales dentro de los que cabe situar a los problemas éticos, pero no se trata de una idea del conflicto entendida como un elemento estructural y bipolar de la sociedad de clases, sino de un conflicto que es inherente a las sociedades humanas: es una conflictividad que se “presenta como un proceso dinámico de acuerdos y desacuerdos, de encuentros y desencuentros en diversos niveles”<sup>14</sup>. Más aún, entendemos el conflicto como un elemento fundamental de la deliberación humana y por tanto el factor clave para la comprensión de la acción humana en sociedades específicas. El conflicto es un elemento decisivo para las ciencias humanas y la filosofía que interactúan en diversos ámbitos, y ciertamente el modelo del conflicto contiene implicancias político-sociales que es preciso reconocer. Pero así como se reconoce el papel crucial del conflicto, no se puede reducir todo al conflicto. Por ello, es una categoría que tiene también sus limitaciones: “Sin duda que la lucha puede considerarse como una forma o momento de la sociabilidad, si está antecedida de una convivencia que se ha quebrado o si, que a ella la experiencia de la reconciliación”<sup>15</sup>. No se trata de exagerar el papel del conflicto pero se trata de asumirlo como un ‘hilo de Ariadna’.

El modelo de la conflictividad, como un elemento central de la cultura y de la moral, ha sido bien estudiado por Maliandi, y podemos hipotéticamente asumir su teorización:

*“Entiendo la conflictividad precisamente como un tipo de relación que conjuga la oposición y la mutua suposición entre los elementos interrelacionados.*

*Estos a la vez se ‘excluyen’ y a la vez se ‘incluyen’, porque son complementarios en la constitución de aquella unidad que, con la irrupción del conflicto, entra en peligro de desintegración*<sup>16</sup>.

Esta definición permite asimismo dar cuenta de un tipo trágico de conflictos que plantea serias dificultades para la filosofía. Si se quiere se podría decir que lo entenderemos de cierto modo como el autor citado, como un adecuado complemento a la ética del discurso de Apel:

*“pese a ser una ética que se plantea ante todo la posibilidad de resolución de conflictos, no alcanza a distinguir suficientemente las estructuras conflictivas de la realidad social, estructuras que no determinan conflictos concretos contingentes, sino que permanecen –como un a priori– más allá de la solución de éstos. Y así como lo racional tiene que ver sin duda con la solución (o la minimización) de conflictos, constituye asimismo la única instancia desde la cual esa conflictividad a priori puede ser reconocida (incluso por medio de ‘reflexión pragmático-transcendental’)*<sup>17</sup>.

Es decir, el conflicto debe aparecer como una estructura constituyente al diálogo intercultural, él será entendido como un cierto a priori de la acción contextualizada, de manera que habría que entenderlo entonces siempre en plural frente a contextos heterogéneos y de un modo más neto, asumiendo crecientes formas dispares y plasmándose en niveles discursivos diversos. Kusch señalaba que: “Se diría que el problema de América es un poco el de tolerar, si cabe, posibles racionalidades diferentes, quizás para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos”<sup>18</sup>. Habría que reconocer no solo los conflictos que dislocan los “mundos de vida” presentes en cada una de las sociedades latinoamericanas –que atestiguan las ‘morales emergentes’–, sino también los múltiples conflictos que viven los pueblos y comunidades en sus relaciones con otros conglomerados, en un mundo económico internacional que, si por un lado genera riquezas para los que se vinculan a las redes de la racionalidad estratégica, potencia la inequidad, bajo el impulso de una globalización neo-liberal que exige la desarticulación valorativa de los mundos de vida.

Lo que pretendemos demostrar es que la problemática de una ética intercultural supone una teoría de los conflictos en las sociedades que exi-

gen mediaciones entre una hermenéutica del sentido cultural y un modo pragmático de comprensión de un sujeto auto-implicado. Dicho de otro modo, los conflictos no pueden ser definidos ni comprendidos sin un ejercicio de búsqueda de espacios comunes de auto y de heterorreconocimiento, tanto al interior del propio contexto cultural como fuera de él, en el contacto con las otras culturas. Como dice Arpini,

*“Los modos concretos de afirmación de la subjetividad, que implican el auto y el heterorreconocimiento de los sujetos como tales, constituyen el punto de partida –podrían, en cierto modo, ser pensados como condición de posibilidad– de una hermenéutica de lo real, cuyo sujeto sea no una conciencia transparente sino los opacos sujetos que interactúan en las conflictivas prácticas cotidianas”<sup>19</sup>.*

Este ejercicio teórico no ha podido ser construido aún del todo, por el predominio de un tipo de racionalidad monocultural, que proviene de un modo etnocéntrico de comprender la razón en su totalidad, y de los intereses estratégicos fácticos de los conglomerados poderosos.

En este sentido, la cuestión de una ética intercultural parte de un diagnóstico de los niveles crecientes de conflictividad que trae aparejada la globalización tanto dentro del propio mundo de vida que habitamos como con las formas de cohabitar los diversos mundos de vida. Se pretende, entonces, asumir críticamente las acciones humanas en medio de esta rica y compleja historia de la reflexividad latinoamericana enraizada en multiformes historias tejidas de memorias y olvidos. Como dice Aguirre, se trata de concebir que “el diálogo y la crítica son *de facto* y *de jure* las dos caras de una moneda, los dos polos de una misma perspectiva, que hacen progresar la profundización de la reflexión, y el encaminamiento de la razón”<sup>20</sup>.

En estos marcos históricos y contextuales, en los que vamos a explicitar las opciones y visiones éticas de los pensadores latinoamericanos aludidos, las que serán analizadas teóricamente desde esta forma intercultural de comprender la ética. Nuestro esfuerzo estaría cumplido si nuestra manera de presentar las tesis de estos filósofos coadyuva a motivar una lectura más detallada de sus textos en los que encontramos amplios y profundos diagnósticos acerca de los discursos morales.

## **La reflexividad discursiva**

En nuestro texto destacamos que no es siempre claro que en América Latina, en el desarrollo de un planteamiento ético acerca de una pluralidad de bienes en disputa, asumamos una forma interpretativa de comprensión de los valores, ni tampoco que enfrentamos estas divergencias unívocamente desde una explicitación de los mejores argumentos. Es frecuente encontrar en las culturas, en el terreno de lo que se 'debe hacer', las claves simbólicas enraizadas en narrativas, tales como los mitos, los relatos populares, las canciones de protesta y otras formas discursivas como novelas y ensayos que propician la reflexividad del *ethos* tradicional. Al respecto de este lenguaje ético eminentemente simbólico: "Son los símbolos (y así como los relatos populares de implicancias simbólicas y los ritos que los actualizan) los que articulan en lenguaje humano total ese pensar sapiencial y práxico, cuyo sujeto es comunitario: el pueblo"<sup>21</sup>. Pero también en las culturas se encuentran principios y criterios que permiten justificar de cierto modo los valores substantivos que viven los sujetos<sup>22</sup>.

De este modo, los conflictos éticos que conciernen la actual desregulación de las normas y la desintegración de los valores que vehiculaban las tradiciones implican reconocer las estrategias discursivo-culturales para resolver lo que está en disputa. Esta idea la vinculamos al esquema teórico de Ferry, quien afirma que existen en las culturas humanas, al menos cuatro registros discursivos que son claramente pragmáticos: la narración, la interpretación, la argumentación y la reconstrucción<sup>23</sup>. La narración alude a los relatos típicos y edificantes, típicos porque son aplicables al destinatario, y edificantes, porque orientan la existencia y autorizan conclusiones normativas; la interpretación se apoya sobre valores de síntesis, holistas y universalistas –la normatividad es global y substancial, pero puede ser prudencial–; la argumentación ya no opera necesariamente con valores de síntesis, sino con principios de descentramiento, y sus rasgos pertinentes de esta normatividad en su plenitud son: el formalismo, el individualismo y el universalismo. La reconstrucción surge cuando la generalidad del orden normativo ya no garantiza la aplicabilidad a todas las situaciones de un mismo tipo. En este caso, las normas deben ser elaboradas de manera concertativa, en un proceso de discusión.

Los diferentes registros discursivos que hemos destacado brevemente pueden ser fecundos si los asociamos a la discusión acerca de la eticidad y moralidad, y al vínculo de los valores y de las normas en las sociedades. En este sentido, se podrá dar cuenta del cuestionamiento y mantención de las reglas de una cultura no por una explicación culturalista o universalista, sino mostrando que la definición de los lazos intersubjetivos pueden y deben hacerse en una pluralidad de juegos de lenguaje, que van desde la narración mítica hasta el necesario y permanente ejercicio de 'reconstrucción'. Lo fundamental es demostrar el impulso semiótico que propende a los registros a recubrirse progresivamente unos con otros. De manera que cuando se afirma que la ética implica una creatividad de un juicio en situación, se podría entender que emerge desde los recursos simbólicos y narrativos proporcionados por las eticidades, y que al destacar el papel insustituible de la argumentación y de la reconstrucción normativa se señala que aspiramos a re-hacer nuevos mundos de vida, que posibiliten otros proyectos personales, comunitarios y societales. Esta reconstrucción es la que hace necesario un planteamiento intercultural.

Dos son las cuestiones que se plantean en el contacto entre los contextos en clave discursiva: ¿el sentido cultural transmitido por un registro discursivo está abierto a otros sentidos presentes en los otros registros para alcanzar la vida moral universal? Esta es la cuestión de la apertura reflexiva que es interna a cada una de las culturas y que posibilitará las condiciones del diálogo intercultural. Empero, ¿no será que a veces los registros se inmovilizan, en particular frente a la crisis cultural, y defienden los valores y normas propias encerradas en un solo registro que termina fijado a un concepto de tradición fosilizada? Esto sería el contexto de cierre del sentido que se puede evidenciar en la propia cultura, y se puede constituir en parte del basamento discursivo para defenderse de la amenaza del extranjero y del otro que 'habla distinto'.

En un enfoque intercultural queda en evidencia que los contextos coexisten, pero que deben ser relacionados sobre todo con los registros discursivos, si se quieren comprender y enfrentar tanto los conflictos internos de la propia cultura en transición como los eventuales conflictos externos frente a las otras culturas en contacto. En este sentido, cuando aludimos a

un contexto estamos, en primer lugar, haciendo referencia a este registro discursivo que define formas precisas de articulación del sentido moral y que trasunta una determinada reflexividad. En un sentido más amplio, usamos la noción de contexto cultural para aludir a un elemento transversal: al conjunto de los registros discursivos.

## **La modernidad como debate inconcluso**

Otra veta fecunda que abre este debate ético entre filósofos y sociólogos –sean europeos o latinoamericanos– es la apertura a un diagnóstico un tanto impreciso; existe una cierta claridad que aún no hemos acabado con el debate acerca de la modernidad, que éste es todavía un debate teórico inconcluso<sup>24</sup>. Por ello, esta propuesta ética contribuye a la profundización de la problemática de la modernidad contextualizándola a partir de las raíces específicas inherentes a los estilos de vida donde se articule el primado de las normas de la eticidad del mundo de la vida y el primado de la fundamentación de la reflexión pragmática trascendental<sup>25</sup>. Una ‘ética intercultural’ requiere exponer las mediaciones conceptuales que hacen posible una visión menos desgarrada de la instancia de la moralidad y de la eticidad, que nos entregue elementos para comprender la emergencia del sujeto en el marco de las diversas modernidades que vivimos.

La discusión ético-política de los procesos de modernización y de la modernidad ha sido muy fructífera entre nosotros<sup>26</sup>; ésta alimenta el debate ético ‘intercultural’ que buscamos forjar en sus bases teóricas desde los filósofos latinoamericanos que ya han desarrollado en estos treinta últimos años categorías bastante precisas para nuestros contextos culturales específicos. Tal como ya lo hemos indicado, en este libro vamos a desarrollar únicamente un acercamiento teórico a un problema preciso del discurso en que se expresan los niveles de reflexividad *ad intra* y *ad extra* culturas. Se trata de una elaboración de cierto modo presente en el debate latinoamericano actual, a saber, si es posible definir un acercamiento teórico que dé cuenta de las diversas formas de expresión de una ‘moral de la emergencia’ como lo indica esta categoría de Roig. En otras palabras, es una ética que se plantea la conflictividad inherente al reconocimiento de la diversi-

dad cultural y a la búsqueda de formas sociales que resguarden la justicia debida a todos los seres humanos, aunque sean miembros de comunidades distintas, como lo han mostrado nítidamente las exigencias normativas de la ética de Dussel y López.

Para una reflexión crítica de estas “sociedades multiculturales” actuales, tal cual se presentan en sus manifestaciones estructurales y cotidianas, conduce a reconocer que la modernidad plantea serios desafíos éticos en su universalización hegemónica, que ella no resulta asimilable para todos los mundos de vida por sus efectos de desestructuración, de modo que los mundos que surgen ya no resultan del todo habitables, y que llevan a reconocer *malestares profundos*<sup>27</sup> que se agitan en el seno de la modernidad europea, que nos llevan a vivir en ella, pero a disgusto. Pero también es preciso reconocer que esta modernidad no es apreciada ni vivida por muchísimas otras comunidades de vida que viven desde siglos al reverso de ella<sup>28</sup>.

Los malestares inherentes a la modernidad detectados por Taylor y las denuncias de Dussel a su reverso, plantean una de las discusiones filosóficas actuales más importantes en el ámbito de las relaciones entre ética y modernidad –tal como lo corrobora el conjunto creciente de publicaciones sociológicas, antropológicas y filosóficas que tratan de temas morales y éticos acerca de identidad y modernidad–. Nos parece que este debate se concentra alrededor del litigio teórico mayor ya aludido sobre el estatuto universal o contextual del surgimiento de la problemática moral y ética en un mundo capitalista moderno.

Muy relevantes se han vuelto también en las ciencias sociales y en la filosofía en América Latina los vínculos entre modernidad e identidad. En este debate las cuestiones centrales tienen que ver con los problemas que nos interesan: la crítica ética de sistemas estructurales de injusticias, el reconocimiento y el heterorreconocimiento culturales, la transformación valórica y la desregulación creciente de los procesos globalizadores, los nexos valorativos que afectan a individuos y comunidades, en todos ellos se requiere establecer un análisis teórico acerca de los niveles discursivos de la reflexión ética y los nexos entre los contextos y las normas. Son estas nue-



vas problemáticas teóricas acerca de “las consecuencias culturales de la modernidad” en nuestros contextos culturales específicos, que están a la base de lo que nominamos “ética intercultural”.

### **Una ética para contextos conflictivos**

Una precisión mayor se impone en este punto. Una ética de los conflictos intersubjetivos e intercomunitarios de las modernidades presentes en las diversas historias y en los contextos culturales latinoamericanos, supone, entonces, una concepción de la historia humana, mejor dicho de la historicidad de la existencia humana, donde de ningún modo es aceptable el determinismo social –ni menos económico– y donde las acciones de los sujetos históricos exigen la iniciativa y las responsabilidades inherentes de los discursos y el peso axiológico que conllevan. Nuestra perspectiva no sólo requiere fundamentar esta presuposición que entronca con un concepto de libertad y de asunción de la vida práctica como el centro de la cuestión de una ética, sino que debe dar cuenta del modo de decidir y de preferir en un marco de diversidad cultural.

En este sentido preciso, una ética intercultural no acepta la tesis del contexto como elemento substantivo definitorio de la vida moral, ya que siempre es preciso aceptar una ruptura que nos conduzca hacia un tipo de vida humana plenamente auténtica. Tampoco es aceptable una concepción de la universalidad que depende necesariamente de la autorreflexión filosófica. Contra la primera es preciso denunciar el carácter a veces etnocéntrico de los contextos culturales, tal como lo indican Dussel, Roig y López. Contra la segunda, que la plena universalidad aparece siempre arraigada en los contextos de los mundos de vida de comunidades religiosas y culturales, tal como lo sostienen Kusch, Morandé y Scanonne. Tal cual lo haremos en los capítulos siguientes, la ética intercultural concluye que los valores y las normas requieren un planteamiento teórico que permita aprehenderlos en sus procesos contextuales, es decir, relativos a los estilos específicos de vida y a una racionalidad crítica que permite ahondar especulativamente en las profundidades de lo real universal, pero en un sentido específico, que ya describiremos.

En este sentido la ética intercultural no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una “disputa de reconocimientos”. Una ética discursiva reconoce que las voces asimétricas no pueden reconocerse nunca en un saber universal totalmente transparente. Este es el adiós definitivo a la tesis hegeliana del saber absoluto. Se abre a un tipo de saber, que estableciendo mediaciones históricas y especulativas, como lo plantea Scannone, dejará abierto el orden del discurso intercultural y la praxis intercultural a nuevas configuraciones inéditas. El recurso a la racionalidad discursiva se mantiene, entonces, al interior de la propia constelación cultural como enfrente de las otras formas culturales extranjeras, pero es una discursividad caracterizada por un sino trágico de la razón y del diálogo siempre limitado de lo humano. No es posible sostener una noción fuerte de la razón que defina la humanidad; sólo en el terreno de la abstracción se pueden justificar los niveles de reflexividad y crítica necesarios para establecer un acuerdo dialógico plenamente universal. En este terreno, es preciso que la ética discursiva demuestre que no sólo en el contacto con las otras culturas sino al interior de la propia configuración cultural nos encontramos con la figura del disenso.

En este sentido, cabría discutir algunas preguntas: ¿cuáles son las condiciones aceptables del nexo dialogal entre los niveles de reflexividad?, ¿qué procedimientos permiten alcanzar los acuerdos básicos en el terreno de los valores contextualizados? y ¿cuáles son las normas básicas que permitan establecer un nexo teórico entre la eticidad concreta y la reflexión filosófica? Si algo puede ayudar esta ética intercultural es que a partir de las diversas funciones discursivas que aparecen en cada cultura podamos encontrar las bases dialógicas del encuentro entre culturas diversas.

En los cuatro capítulos siguientes encontraremos un desglose de algunas de las siguientes temáticas:

En el capítulo primero, exponemos el marco filosófico de una ética intercultural, inspirada por dos grandes perspectivas que buscan clarificar los problemas éticos y morales de nuestras comunidades de vida, una in-

terpretación de los discursos y una pragmática de los enunciados. Para ello explicitamos las dos categorías centrales de esta propuesta.

En el capítulo segundo, describimos las categorías hermenéuticas principales que están a la base de una propuesta ética intercultural de acuerdo a una lectura especial de Kusch, Morandé, Scannone y Roig. Mostraremos que esta ética que surge de cara a las diversas formas históricas que asume la eticidad, implica una postura hermenéutica de los discursos morales en que se expresan los valores profundos de nuestros pueblos. Esta hermenéutica, tradicional o crítica según sea el caso, propone una aclaración de la eticidad basada en la interpretación de la actividad simbólica y narrativa de los sujetos. Los rasgos éticos que pueden explicitarse están contextualizados a América Latina.

En el capítulo tercero explicitamos las cuestiones pragmáticas principales del debate latinoamericano, tal cual aparece en Dussel y López. Las nociones pragmáticas son requeridas por una ética intercultural que articule los contextos y las normas. Destacamos principalmente aquí la idea de que la ética responde a los desafíos de los actos del habla, sea de los enunciados obligativos como a la 'interpelación' del pobre y excluido. Esta pragmática se ha construido explícitamente en diálogo y polémica con una ética de la discusión al modo de Apel. Se propone una manera de delimitar las normas a partir de principios normativos mixtos, de tipo formal y material, al menos en Dussel, por tanto se defiende claramente una dimensión argumentativa del discurso moral.

En el capítulo cuarto desarrollamos, en su sentido fuerte, el diálogo intercultural, y las implicancias que tiene para una ética intercultural. La temática teórica de la traducción intercultural juega aquí un papel significativo. En este capítulo destacamos asimismo la relevancia de un modelo que asegure una perspectiva de la validación y aplicación de criterios normativos para contextos conflictivos.

Finalmente, en las conclusiones insinuamos los principales resultados pragmáticos de una ética discursiva en contextos culturales conflictivos inspirada por este debate latinoamericano.

Agregamos un acápite con las principales fuentes bibliográficas y otras obras consultadas relevantes, que permiten acopiar una breve pero selecta panorámica bibliográfica para continuar otros estudios avanzados acerca de la ética del discurso.

Es preciso indicar que la hermenéutica y la pragmática se elaboran a partir de supuestos filosóficos diferentes, pero que en general ambas, teóricamente, apuntan a resolver los conflictos éticos presentes en las comunidades históricas de vida. Esto es importante aclararlo puesto que las propuestas filosóficas que analizaremos, convergen en varias cuestiones socio-políticas y morales que nos han afectado en estas tres últimas décadas: todas critican los sistemas opresivos económicos, políticos y culturales, existe una clara valoración de la dignidad de todo hombre y mujer, un reconocimiento de las culturas aborígenes, de las culturas populares y de los movimientos populares; se proponen, en cada caso, diversas pistas para proyectar una construcción de sociedades más justas y auténticas.

# I | Capítulo

## La ética Intercultural

De acuerdo a las indicaciones ya señaladas la ética intercultural es una propuesta filosófica que esboza teóricamente un modo de comprender los registros discursivos que condensan las formas de reflexividad acerca de los valores y normas en las culturas. Los modos diversos de entender los nexos entre dichos registros que formulan el modo de entender los conflictos morales al interior de la propia constelación cultural entregan indicaciones respecto del modo como se asume el vínculo de sentido al interior de una forma de vida y con otras formas de vida.

Esto implica profundizar más sus bases teóricas, puesto que es preciso aclarar adecuadamente el punto de partida de la cuestión. Desde una perspectiva del debate actual de la interacción y asimetrías entre las culturas<sup>29</sup>, la ética intercultural remite a algunos problemas mayores respecto de lo que se ha dado por llamar la inconmensurabilidad de las culturas<sup>30</sup>, la comprensión y el respeto a los otros, y muy especialmente la explicitación de los valores y normas que están en juego en el diálogo intercultural.

La ética intercultural se construye en el ámbito de lo que J.M. Ferry ha designado bajo el modo de la reconstrucción:

*“la reconstrucción invoca, más allá del acuerdo, el reconocimiento recíproco. Aquí las subjetividades se abren unas a las otras de un modo más directo y profundo. Ambas son las que analizan y ambas las que reconocen. En escucha mutua: el reconocimiento autocrítico de una es condicionado por la otra, y recíprocamente –un círculo teórico, pero que se resuelve bien en la práctica”<sup>31</sup>.*

Esta ética intercultural es una modalidad de la reflexión característica de la propia cultura humana y que conduce a la apertura a otras formas de vida en contacto con las propias, pero donde siempre, se requiere es-

quivar las caricaturas, las deformaciones y las falsas interpretaciones mutuas, para constituir un proyecto ético que inaugure nuevas relaciones culturales, donde el auto-reconocimiento y el heterorreconocimiento están presentes. Se podría citar la indicación precisa de Fernet-Betancourt al respecto:

*“La meta de la con-vivencia no debe confundirse en ningún caso con la ‘pacificación’ de las (conflictivas) controversias entre las diferencias, mediante la reunión de las mismas en una totalidad superior que se las apropia y armoniza. Ciertamente quiere la con-vivencia la armonía, sin embargo ésta no debe nacer por la vía rápida de las apropiaciones reduccionistas, como lo ha intentado tantas veces la racionalidad occidental. La con-vivencia, al contrario, marca la armonía que se iría logrando por la constante interacción en el campo histórico-práctico y por la subsiguiente plataforma intercomunicativa que irían tejiendo los discursos en la misma explicación de sus controversias”<sup>32</sup>.*

Esta base discursiva que tensiona las dinámicas de la convivencia intercultural es la que resguardaremos con el concepto discursivo de una ética intercultural que desplegaremos más adelante. Se requiere, antes de seguir profundizando esta visión de una ética argumentativa, aclarar las nociones de ética y de interculturalidad que utilizaremos.

## **1. Aproximaciones preliminares a la ética**

Es preciso, antes de entrar de lleno a la cuestión de fondo, esbozar al menos inicialmente las diversas maneras de entender la ética filosófica en el marco de esta discusión intercultural sobre los valores y las normas. Sin lugar a dudas que una parte importante de los problemas de la ética filosófica estriban en el tipo de la conceptualización que se realiza acerca de los fenómenos morales y/o de las experiencias morales de los sujetos y de las comunidades humanas. En este ámbito se produce una primera dificultad entre, por una parte, aquello que se sabe cotidianamente a partir del propio aprendizaje del vivir y con-vivir humanos al interior de un mundo de vida específico, y, por otra parte, la reflexión y teorización acerca de aquello que se vive en vistas a resolver algunas de sus problemáticas; en lo primero, la ética remite siempre a las exigencias propias de la vida humana

práctica. Tener que elegir entre valores diversos, aceptar o cuestionar las normas propias del contexto cultural, y responder ciertamente por las consecuencias que se desprenden de las propias decisiones personales y comunitarias.

En lo segundo, nos encontramos con una reflexividad que está implícita en los esquemas valorativos y normativos inherentes a “los mundos de vida”, pero que muchas veces no están presentes explícita y sistemáticamente en todos los hombres y del mismo modo en las plurales comunidades humanas. La reflexividad moral en muchas culturas es un terreno bastante especializado, aquí se encuentra un punto de conexión relevante de la ética con la sabiduría, la espiritualidad y la religión<sup>33</sup>.

Este aspecto de la ética que se conecta con el “saber vivir” cultural es aceptado y reconocido por la tradición filosófica, pero es cuestionado en sentido estricto por ser parte del ámbito específico de la propia y específica matriz cultural; se plantea la cuestión de si ella es universalmente humana. Y aquí surge entonces ya un problema ético propio del ‘entreculturas’, porque el saber vivir es parte de una experiencia humana que es la antesala de la ética y que no puede ser monopolizada por las teorías filosóficas. En otras palabras, ningún ser humano ha debido esperar las teorías filosóficas para resolver sus problemas morales, pero esto no implica que los universos conceptuales de los filósofos de la ética no hayan ayudado a comprender si esta problemática es justamente relevante para entender la rectitud y validez universal, como lo señalan los filósofos hasta nuestros días.

Las ciencias humanas, en especial la sociología y la antropología cultural, han caracterizado de otro modo el tema de la eticidad humana cuando han hecho referencia al marco profundamente cultural en que se enraízan todas las costumbres y prohibiciones de una cultura. Hasta hoy se explicitan problemáticas éticas provenientes de la multidiversidad cultural en torno a la universalidad de las conductas que rigen las comunidades que manejan esquemas valorativos y normativos distintos<sup>34</sup>.

En este punto una ética ‘intercultural’ está en deuda con los aportes que han hecho ya las filosofías del “ethos cultural” como podrían ser cata-

logadas las tesis de Kusch, Morandé y Scannone, y que problematizan especulativamente algo que ya había adelantado metódicamente la antropología cultural. En particular nos referimos a la idea de que toda cultura tiene parámetros que se precisan entender desde ellos mismos, de modo que toda observación científica del sentido de los otros miembros de una cultura distinta, exigen la consideración del punto de observación del nativo. Lo que está en el trasfondo permite entender parte de las acusaciones que ha recibido este supuesto en el sentido de consolidar un “relativismo cultural”, o que lleva a un “comprensivismo” propio de la perspectiva hermenéutica, simplemente a una postura historicista. El punto en cuestión es que siempre es necesario reconocer el recurso que tiene la teoría ética frente al mundo moral efectivo, que contiene parámetros definidos por el mundo de la vida.

Este problema es parte del presupuesto contextualista de los problemas éticos, ya que destaca que predominantemente una comprensión de las estructuras valorativas y normativas aluden a una situación desde la que el agente moral puede actuar. Las críticas acerca del carácter situacionista o contextualista han sido variadas, pero la más relevante es la idea de que esta postura es parte de una forma etnocéntrica de concebir la moral que terminaría disuelta en medio de los códigos culturales, de los imaginarios o simplemente disuelta entre discursos. Nosotros asumiremos estas observaciones pero las matizaremos fuertemente, en el sentido de que existe una argumentación defectuosa porque elabora un falso problema que no se plantea cuando se analiza adecuadamente la interacción de las culturas a partir de sus propios registros discursivos que suponen la asunción de reglas.

Nos parece además que estas posturas que han impulsado el reconocimiento de la diversidad moral en el terreno sociológico y antropológico son relevantes porque descentran la pretensión de la racionalidad científica moderna, de dar cuenta completamente de la acción humana contextualizada. El recurso a los contextos en este sentido, ha ayudado a comprender no solo la enorme diversidad de valores y normas presentes en las culturas humanas, sino que pone nuevamente de relieve en la discusión las teorías filosóficas que durante tiempo habían sido consideradas abstractas.



La tesis de este libro es que las diversas formas de vida en que se expresa la racionalidad práctica responden a todas las múltiples peripecias de la existencia humana y a las vicisitudes de las comunidades humanas en la historia, por lo que nos parece significativo que reconozcamos que el mundo moral es siempre un mundo que surge desde una eticidad y de un contexto específico. En este plano, consideramos que se debe asumir de otro modo el tema de la situacionalidad. En este plano resultaría adecuada la tesis de Maliandi que indica:

*“todas las situaciones son conflictivas, e incluso (...) cada situación es una manifestación concreta de una estructura conflictiva, en la que se funda asimismo el contenido axiológico de lo situacional... Lo decisivo no es el hecho de que cada situación sea ‘individual’, ‘irrepetible’, etc., sino que ella representa siempre un choque entre exigencias ‘universales’ y exigencias ‘individuales’”<sup>35</sup>.*

La Ética en la interacción de las culturas no se puede disociar de lo que comúnmente los filósofos han formulado como la Ética y la Moral. Ambas categorías tienen que ver, en general, con la problemática de lo que adviene de nuevo producto de la acción humana contextualizada, pero no necesariamente, sino a través del concurso de la conciencia y de la libertad humana. Como lo indica Ladrière: “La acción opera en el campo de lo actual, que pertenece al presente, y en el campo de lo posible, que pertenece al futuro... porque ella no es una simple repetición, sino que es verdaderamente iniciativa y por tanto nuevo comienzo”<sup>36</sup>.

Es clave precisar que la ética intercultural tiene que ver entonces con un enfoque de la ética por el que los seres humanos somos libres y tenemos capacidad reflexiva y práxica para actuar. Los humanos, entonces, nos caracterizamos por la libertad ya que para devenir humanos a cabalidad requerimos abrirnos a un horizonte de lo que la humanidad ha ido conquistando lentamente producto de un esfuerzo permanente y mancomunado de seres humanos y comunidades de vida de muy diversas épocas. Este enorme esfuerzo de las eticidades que han imaginado e intentado nuevas formas de vida que nos ayuden a construir formas de sociabilidad que sobrepasen las que terminan imponiéndose producto de la avaricia y la prepotencia. Este fruto mancomunado universal es el que permite que, en

nuestra época, no consideramos que sea aceptable la esclavitud de ningún ser humano, y llegaremos a un punto en que será inaceptable que una persona pobre muera sin tener los alimentos que la economía planetaria produce, y proseguiremos con el ideal de que es justo suministrar los medicamentos que requiere... cualquier ser humano para vivir.

### ***Ética, discurso y conflictividad***

La Ética y la moral remiten de un modo general, entonces, a un orden propiamente humano de lo que se busca para alcanzar su realización auténtica y de lo que se debe para alcanzar un orden justo. Desde esta perspectiva general, se puede decir que aunque existe una larga tendencia a separar la moral y la ética, se podría indicar que ambas remiten a la cuestión –de inspiración kantiana– que es central para la vida humana: ¿qué es lo que debo hacer (en este contexto)? La ética discursiva, que insiste en la dimensión lingüístico pragmática de los enunciados morales, indica que justamente la diferencia entre los enunciados morales, y los enunciados éticos es que éstos requieren ser justificados racionalmente, mientras que aquéllos quedan prisioneros de los contextos. Habermas reconoce en sus Aclaraciones a la Ética del discurso que: “... los debates éticos siempre están insertos, ya de antemano, en el contexto de las tradiciones de una forma de vida que deja su impronta en la identidad y que ya ha sido aceptada previamente. Los juicios morales se distinguen de los éticos solo por su grado de dependencia del contexto”<sup>37</sup>. S. López, por su parte, destacando la estructura lógica de los enunciados éticos señala que la forma lingüística propia de ellos, a diferencia de los enunciados morales que no justifican sus obligaciones, es que “toda persona, por su consideración de lo que sea verdadero o falso (en las circunstancias del caso analizado) pueda decidir sin equívocos (y ponerse de acuerdo con otra sobre ello), cuál obligación es éticamente legítima y cuál no”<sup>38</sup>.

Entendida la ética así, la pregunta intercultural de fondo radica en si es posible intentar una justificación lógica de todos los tipos de registros discursivos en que se expresa la reflexión ética de las culturas. Se podría indicar hipotéticamente que dar cuenta de la decisión en un mundo multi-

cultural, exige dar cuenta de las formas de justificar lo que es razonable para un sujeto en un contexto lógico y cultural. Parece, como veremos en los siguientes capítulos de este libro, que existen registros discursivos que permiten establecer que las razones para actuar pueden encontrarse, en algún punto, con 'las razones de los otros'; empero existen otras perspectivas que nos muestran que tal tipo de vínculo es problemático al interior de la propia cultura y sobre todo con otros tipo de culturas que no entran dentro de nuestro horizonte moral inmediato. Por lo que hemos indicado anteriormente, queda establecido que deberá estudiarse con rigor si hay posibilidad de fundar una interacción valórica y normativa a partir de estos elementos intersubjetivos de la mediación discursiva que asegure la convivencia con otros.

Si es preciso reconocer esta riqueza y multidiversidad de lo humano debería asumirse asimismo la complejidad que se plantea cuando ella se hace consciente a la reflexión: ¿acaso los valores y las normas que pretenden ser definitorias de la humanidad son parte solo de mi cultura y no de las otras culturas? O de un modo más complejo se podría decir: ¿no es correcto sostener que las esquematizaciones normativas y valorativas están determinadas por contextos culturales específicos pero que son o debieran estar abiertos a proyectos humanos universalizables? ¿Cómo es posible determinar cursos de acción que sean aceptables no solo para los que viven en mi cultura sino para otras culturas con las que debo interactuar, y en el mejor de los casos para todas las culturas, presentes o no en mi horizonte cultural?

Se puede decir en este terreno que la reflexión intercultural requiere rehacer el vínculo entre las normas y los valores. Es menester indicar que ambas modalidades del ethos tienen un orden veritativo propio que tiene que ver con la interpretación de tradiciones narrativas en sus contextos (hermenéutica) y con la justificación de normas en discursos comunes válidos (argumentación). Ladrière insiste sobre este mismo punto cuando indica que: "Cada una de estas perspectivas tiene su verdad. Es preciso preguntarse cómo pueden cruzarse en una recuperación reflexiva, atenta a la vez a ambas, de lo que se da originariamente en la experiencia ética"<sup>39</sup>.

Con todas estas observaciones conviene ya hacer uso de la distinción legada por Aranguren entre la 'moral vivida' y 'la moral pensada', pero previniendo una comprensión inexacta que se podría hacer. No se trata de ningún modo de hacer una ruptura entre el orden de la experiencia moral y el orden de la tematización reflexiva: "El ethos (o fenómeno de la moralidad) comprende también todo esfuerzo por esclarecerlo, lo cual da lugar a la paradoja de que la ética, en cuanto tematización del ethos, resulta ser a la vez tematización de sí misma"<sup>40</sup>.

En ambos órdenes nos encontramos claramente con el problema de una ética intercultural, tal como se plantea en nuestros días. En el primero nos encontramos con el problema de que el saber vivir remite siempre a diversas tradiciones religiosas y narrativas que son propias de los contextos culturales de acción, ya que el ethos remite a los fenómenos culturales y que tienen aspectos muy diversos y nos conducen a los diversos códigos existentes. Mientras que por el segundo tenemos cierta claridad que la "reflexividad" de este fenómeno moral no se hace del mismo modo en todas las culturas ya que puede darse de diversas formas: explicitación, problematización, investigación, sistematización, teorización, mediación, discusión, y que se pueden sistematizar pragmáticamente a partir de las funciones discursivas<sup>41</sup>.

En otras palabras se puede decir que la reflexividad que es parte de la ética busca justamente la reconstrucción o la elaboración sistemática de un saber pre-teórico<sup>42</sup>; de modo general la reflexividad apunta a las siguientes explicitaciones: a) en el terreno de aclarar el sentido y uso de los términos morales, b) cuestionar las presuntas fundamentaciones y c) fundamentar las normas.

La reflexividad de la filosofía occidental ha demorado muchos siglos en dar cuenta de algunos de los diversos constitutivos de su experiencia moral. En cambio en otras culturas como las asiáticas, las africanas o las de los indo-americanos que son mucho menos racionalistas que la propuesta desarrollada por la civilización occidental, el fenómeno moral no se lo ha reflexionado exclusivamente desde los parámetros desarrollados por la razón formal, sino que se ha enriquecido en contacto con sabidurías y

espiritualidades; por ello se podría decir que mientras la reflexividad europea comienza a retornar a reencontrarse con las narrativas religiosas de su cultura<sup>43</sup>, las otras tradiciones han impedido a través de diversas estrategias que estas rupturas surjan entre los sistemas de producción de sentido; estas formas rupturistas de disociar lo simbólico y lo formal provienen de una cierta exageración formalista de la modernidad europea; la riqueza de las otras culturas es haber evitado esta estrategia reduccionista de la aclaración racionalista.

Estando de acuerdo que en principio el trabajo de los filósofos que se ocupan de la experiencia moral no es asumir lo propio de las instituciones morales que forman la estructura valorativa y normativa de las sociedades y de los sujetos, es claro que las teorías filosóficas no se hacen jamás en un terreno cultural neutral. Las teorías pueden efectivamente ayudar a profundizar las tradiciones morales para que lleguen a niveles mayores de reflexividad o puedan ser críticas a las doctrinas morales en que las religiones y las instituciones sociales entienden el fenómeno moral, en particular pueden ser cuestionadoras frente a la legitimidad que proviene del orden mítico-religioso. Diciendo esto, queremos indicar que la ética intercultural tal como la definimos en este libro se ubica en un terreno de la reflexividad, que se logra desplegar asumiendo lo que preexiste antes en el orden del sentido que transmiten las tradiciones y los contextos culturales.

La ética intercultural, o en el lenguaje de Ferry una ética reconstructiva, es así realmente pertinente desde el punto de vista de la ética contemporánea, porque ella da cuenta de las diversas relaciones que asumen los contextos en los procesos de des-estructuración axiológica y des-regulación, y en particular explica la forma en que los contextos se transforman dando cuenta de procesos sociales y culturales conflictivos. No es una ética solo pensada para responder a los conflictos inter-étnicos o inter-comunitarios, sino que responde al corazón mismo de la diversidad inherente a las sociedades modernas multiculturales, porque efectivamente supone la cuestión de cómo poder dar cuenta de la relación con el otro, no entendido sólo como el pobre y el excluido dentro de mi propia formación social, sino también al extranjero, pero más radicalmente al que tiene 'otras razones diferentes a las mías'. Esta indicación remite a que el reconocimiento y

el heterorreconocimiento no se pueden separar desde esta modalidad intercultural de la ética. Al definir categorialmente la cuestión de la ética por la relación del sí mismo y del otro, estamos señalando no solo el problema cognoscitivo de cómo abrirse a las vivencias y valores del otro, sino también a las múltiples estrategias de cierre y de exclusión del otro en la vida concreta.

### ***Giro lingüístico y ética discursiva***

Partiremos diciendo que nuestra ética asume creativamente el supuesto del giro lingüístico de la filosofía europea contemporánea, especialmente de la filosofía analítica anglosajona. El linguistic turn, a saber, definir inicialmente la problemática de la razón práctica en términos de lenguaje, y más específicamente del habla argumentativa y del discurso, contiene un elemento significativo para entender los procesos de la reflexividad porque destaca “el medio efectivo de un camino recorrido que debe permitir a la existencia reflexiva reaprenderse a partir de sus expresiones”<sup>44</sup>. Scannone señala que “a través del giro lingüístico, se replantea la cuestión del sujeto como intersubjetividad o como comunidad de comunicación, y por consiguiente, se replantea también la cuestión por el ser como aquello que se dice en y por la comunicación...”<sup>45</sup>. Esto remite a una teoría del significado que no se debe entender separando la actividad interpretativa de la actividad argumentativa de las funciones discursivas. Esto quiere decir que el discurso será asumido destacando fundamentalmente sus propiedades hermenéuticas y pragmáticas que permiten dar cuenta de la dinamicidad de los contextos.

Empero es preciso establecer una doble comprensión filosófica del discurso. Por una parte, cabría explicitar el ámbito de lo auto-implicativo, y por otra de las condiciones lógicas de ejercicio. Se puede retomar la postura de Ladrière, para graficar la primera, quien indica que:

*“En sentido propio, el discurso es recorrido y, por tanto, encadenamiento y en cuanto tal ejerce sobre el que lo escucha o lo profiere un poder de encadenamiento; actúa como un engranaje en el que el espíritu solo puede ser progresivamente arrastrado y absorbido. En un sentido el discurso está enteramente*

*dado de antemano, como logos inmanente del mundo, presente así mismo bajo la forma de un desarrollo que es autoconstitución; cuando nos hacemos portadores de él, no lo suscitamos a partir de nosotros mismos, sino que ree-  
fectuamos en nuestros propios procedimientos intelectuales el proceso de su propio devenir interno*<sup>46</sup>.

Existe por otro lado otra dimensión claramente argumentativa del logos, que está a la base de la pragmática subyacente a la ética de la discusión de Apel y Habermas, en cuanto esta concepción del discurso argumentativo dice relación a la pretensión de validez que se eleva –a partir de los “actos de habla”– para alcanzar acuerdos justificados. Por “habla argumentativa” habrá que entender aquí aquel tipo de lenguaje que se caracteriza porque en él los participantes elevan con sus ‘actos de habla’ (unidades mínimas de significado) pretensiones de validez universal (sentido, verdad, veracidad y rectitud), y asumen tácitamente los presupuestos de carácter normativo<sup>47</sup>. Esta nomenclatura terminológica es importante recordarla, porque toda la controversia de la ética discursiva se relaciona con la primacía de este discurso argumentativo, que contiene los a priori de la comunicación ideal, que aseguran la validez de los principios universales.

En este plano habría que indicar que una ética intercultural se enraíza en una noción de discursividad que no acepta una separación tajante entre ambas concepciones del discurso. El discurso de la acción tal como es entendido aquí, se construye a partir de los recursos de la concepción hermenéutica del lenguaje que no reduce el significado de los enunciados a su verificación lógica ni a su carácter irrefragable, sino que alude a los contextos de uso. Con este supuesto lingüístico buscamos no reducir de ningún modo los problemas éticos ni morales a la región exclusiva del sentido lógico de los enunciados éticos ni a una pragmática del discurso de la acción. Se podría sintetizar que se trata de exponer una teoría contextual de los significados de los enunciados, pero no sólo relativa a los principios incondicionados, sino también a normas justificadas provisoriamente, y a discursos narrativos relativos a valores.

En este sentido nuestra perspectiva presupone una tesis hermenéutica del lenguaje de la ética. Ricoeur señala, convincentemente en este terreno, que la oposición entre lo deóntico y lo valorativo no es tan radical,

como se ha sugerido en los debates éticos. Descuidando la cuestión del fondo contextual de los enunciados normativos y valorativos, que se expresa en el juicio en situación, no se lograría más que desarticular el orden axiológico y el orden normativo que están presentes en los mundos de vida. Empero no se trata de establecer una conciliación a cualquier precio, sino reconociendo una paradoja central para comprender el orden ético entre la justificación y la efectuación: “La paradoja es que el cuidado por justificar las normas de la actividad comunicativa tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación”<sup>48</sup>.

Planteada así la relación entre los dos tipos de discurso, nos quedaría presentar una tesis que conduce a la interrelación existente entre los procesos de simbolización de los mundos de vida y la estructuración de los sistemas normativos. Nos parece que la pragmática contextual que viene desarrollando Maeschalck aporta bastantes luces respecto de esta necesaria articulación:

*“... la aproximación contextual va a orientarse hacia las estructuras de auto-transformación de los contextos en tanto que son ya condiciones internas a la efectuación de las normas. Se va a interesar a la reflexividad ya operante en el contexto para movilizarla en dispositivos que apuntan a acompañar las prescripciones normativas a fin de que alcancen efectivamente su pretensión (visée) de regulación del orden colectivo”<sup>49</sup>.*

El argumento central de la ética intercultural que vamos a desplegar en los siguientes capítulos sigue ambas intuiciones, y apunta a estructurar una propuesta teórica de los niveles discursivos, que articule una perspectiva hermenéutica de los discursos narrativos-axiológicos y una perspectiva pragmática de los enunciados deontológicos, donde se requiere introducir la justificación de las normas. Como lo describiremos en los siguientes capítulos, presupone una concepción de interculturalidad que mantiene una resonancia con esta teoría discursiva, de modo que habría que distinguir, siguiendo esta pista, dos sentidos del concepto de cultura y de interculturalidad: a saber, un concepto interpretativo que remite a los modos de interacción al interior y exterior de las culturas que apunta a las propiedades auto-implicativas de las relaciones interculturales y un concepto argumen-



tativo, que nos refiere al modelo universal de interacción entre dos o más culturas diversas que conlleva las condiciones de posibilidad de la validez.

Pensamos que si bien este último ha sido uno de los más utilizados en la discusión actual por su pretensión fundamentadora, el primero tiene la ventaja de mostrarlo como una noción relevante no solo para entornos culturales más homogéneos –como son hasta un cierto punto de vista las culturas étnicas y tradicionales–, sino también permite comprender relaciones discursivas muchísimo más complejas, de formas heterogéneas, por ejemplo la articulación de tradiciones culturales diferentes en los contextos urbanos, en los mundos ‘híbridos’ de los emigrantes y de los hombres obligados o expectantes por lo que existe más allá de su propio contexto cultural<sup>50</sup>. Sin embargo en algunos pensadores latinoamericanos existen serias reservas frente a una tesis pragmática que asumiría de un modo acrítico el giro lingüístico, en cuanto la idea de justificar una pretensión de validez de los enunciados éticos –elevándose a partir de los “actos de habla”–, no respondería para contextos culturales de gran asimetría<sup>51</sup>.

Se tiende a creer que esta perspectiva solamente sostiene un tipo de cultura racionalista que no ayuda a comprender las formas de racionalidades que han quedado olvidadas y las diversas modalidades de resistencia generadas frente a la hegemonía cultural. Las relaciones humanas, en las diversas culturas y a través de las plurales formas discursivas, aparecen casi siempre con las marcas de la asimetría y del poder que impone y hegemoniza los conjuntos de normas y valores ligados a poderes fácticos, y a veces ajenos. Esto conduce a pensar que los cuatro elementos que caracterizan a los actos del habla no se cumplirían, de un modo prístino, en los contextos culturales y mucho menos en los a-simétricos, sino que tienen un carácter ideal de la comunicación, supuesto por las condiciones pragmáticas del discurso argumentativo.

Nuestra tesis no se contradice con estas observaciones críticas pues el predominio del lenguaje no implica una reducción a puro lenguaje, de manera que reconocemos que existe una justa crítica a la reducción de los problemas éticos a las cuestiones discursivas, pero esto en el bien entendido que la eticidad no es únicamente discurso. Justamente esta acla-

ración la encontramos operante en casi todos los autores latinoamericanos que destacan las formas de comprensión de significados y sentidos –con o sin fundamentación– de los valores y normas; en otras palabras, existe un ‘giro lingüístico’ en la filosofía latinoamericana en la medida que se propende a la aclaración de los significados, valoraciones y fines propios de los mundos de vida; aquí se expresan en variados procesos simbólicos, discursivos, narrativos, textuales, que implican la aceptación de un modelo fuerte basado en el lenguaje en un sentido amplio<sup>52</sup>. Lo que haremos a continuación es mostrar de un modo reconstructivo cómo las categorías elaboradas permiten elaborar un diseño discursivo de la ética intercultural que no conlleve una ruptura tajante entre narración y argumentación.

### ***Éticas de la “vida humana”***

Si existiera todavía una implicación lingüística de tipo hermenéutico habría que entenderla en el carácter preciso que asume la situación humana en esta propuesta de una ética intercultural; tiene que ser entendida ella bajo una forma interpretativa de la situación ética: “... el momento propiamente ético en el que se revela la eticidad de la situación se apoya en un momento interpretativo en el que se revela lo constitutivo propio de la situación, su esencia concreta, tal como puede ser comprendida por el agente en el contexto cultural en el que se encuentra”<sup>53</sup>. Esta problemática del agente moral y su contexto tiene un gran relieve porque retoma el nexo entre contexto, norma y valor, que son desde los filósofos griegos parte del debate de la ética.

Esta última discusión vuelve sobre un problema ampliamente debatido en la ética europea occidental, y particularmente se relaciona con la oposición clásica entre dos posturas éticas, que serían aparentemente inconciliables, a saber la postura aristotélica y la kantiana. Por la primera, se define la vida moral como la plena realización de un modo de vida buena, mientras que la segunda define la vida moral por el cumplimiento de un deber universal. La postura aristotélica insistiría en una ética de los bienes y el desacuerdo constante que existe entre diversos modos de ‘vida buena’, mientras que la postura kantiana destacaría una ética del deber, que da

prioridad a la conciencia ética, a lo imperativo de la vida moral, no como algo externo, sino que asumido en la interioridad de la vida subjetiva.

Este debate entre estas dos teorías filosóficas ha alcanzado un gran nivel de profundización y de precisión en la filosofía contemporánea, y se ha revitalizado a partir de la elaboración de una teoría del discurso que subyace en una “ética de la discusión” y en una “ética hermenéutica”. En esta veta discursiva surge el importante problema que despliega una “ética intercultural” forjada a partir de sus bases hermenéuticas y pragmáticas. Lo que queremos aportar en los dos primeros capítulos es a la mediación de ciertas categorías provenientes de la ética de la discusión y otras enraizadas en la ética fenomenológica, continuando la sugerencia de la tesis de Maeschalck, es decir, propiciando una teoría discursiva acerca del nexo entre contextos, valores y normas, que no prescinde ni de los aspectos históricos ni antropológicos, pero aprovecha los importantes resultados alcanzados por los estudios del discurso para levantar una ética discursiva sensible a la dinámica contextual.

En todos estos estudios, aunque se proponen cuestiones teóricas que tocan el ‘universalismo’ ético, subyace este carácter intercultural de una lucha por el reconocimiento, y por el cuestionamiento de un pensar la relación de reciprocidad y de la alteridad, que supone que los problemas morales de una filosofía intercultural aluden siempre a “una expresión profunda del *humanum*, encarnado en esta cultura particular”<sup>54</sup>. La recuperación de la categoría de lo “humano” en la ética actual, empero, podría ser discutible por parte de aquellas formas extremas de pensamiento postmoderno, que verían en su uso una recuperación de “figuras de humanidad”, y también una sospechosa noción que no daría cuenta de las desfiguraciones de lo humano y de los extravíos cometidos en el siglo XX a nombre del “humanismo”.

En general, podemos decir aquí que la cuestión de lo “humano” que está implicada en una ética intercultural, supone una simetría con el problema de la filosofía de la religión, que ya hemos publicado, donde la tesis se centraba en la innovación semántica presente en los símbolos populares. En síntesis, la apelación a ‘lo humano’ ya no se puede formular en términos

de un humanismo ingenuo –que sobrevoló rápidamente las exigencias conflictivas de los contextos–, sino que requiere sobre todo contornear las figuras concretas de lo humano y lo inhumano en medio de procesos contextuales. Las nuevas figuras de lo humano aparecen en la des-estructuración de la vida humana, en el menosprecio por la ‘dignidad’ de cada ser humano, pero también por los novísimos procesos de resistencia y búsqueda de caminos nuevos en el convivir intercultural.

Esta ética de ‘lo humano’ se elabora a partir de categorías relacionales e intersubjetivas que quieren aprehender las formas culturales emergentes; son categorías que responden a los desafíos de la articulación entre diferencia y alteridad. No sólo es una relación entre seres humanos en general que defienden su vida, sino en la variedad de formas culturales en que se plantean los vínculos entre hombres y mujeres, entre profesores y estudiantes, de minorías y mayorías, y de naciones y Estados ‘pobres’ con naciones y Estados ‘poderosos’, con sus respectivas variaciones materiales, tecnológicas y espirituales.

Lo humano de lo que se trata hoy día en el marco de esta ética intercultural, entonces, ya no alude ciertamente a un simple humanismo de tipo filosófico –concebido a partir de una descripción abstracta de la existencia humana, y desvinculado de sus rasgos sociales y culturales–, pero tampoco lo niega, sino que lo encarna en categorías específicas. La categoría de lo “humano” remite a un dar cuenta de las formas nuevas de vida que brotan en los contextos culturales. Así, hoy tenemos una conciencia holística de la “crisis de ‘lo humano’” de una época y de una civilización científico tecnológica definida desde los intereses de una parte reducida de la humanidad, que no satisface ni política ni éticamente a la mayoría de ella.

El gran problema ético del otro aparece así en un nuevo marco, donde las relaciones de alteridad están vinculadas a los contextos, por ello son factibles de ser dialógicas o no, o ser parte de una posibilidad de comunicación, pero también de in-comunicación. El otro es posibilidad de encuentro pero también es amenaza de des-encuentro; en este sentido la cuestión debatida entre la ética de la alteridad de Levinas y la ética del discurso (*Diskursethik*) se hace pertinente, pues permite discutir si existe un tipo

trascendental de acercamiento propiamente ético del otro. Entre otras preguntas, nos formulamos: ¿se puede justificar trascendentalmente las formas ideales, 'no-fácticas' de una comunicación que sean aceptables para todos los eventuales interesados? ¿Se puede vincular con una alteridad ética radical? ¿No hay aquí un concepto diferente de trascendentalidad? ¿Es posible enraizar un pensar comunicativo desde las tradiciones sapienciales y los contextos valorativos de las acciones? ¿No es menester precisar los diversos conceptos de razón y de razones en juego? ¿Pueden distinguirse los acuerdos o consensos racionales, que no sean de tipo estratégico, sino que estén dirigidos hacia un entendimiento sin límites, como lo piensan Apel y Habermas? ¿O cabe considerar, como otros, que se trata sólo de un entendimiento posible, pero limitado contextualmente? ¿No hay que precisar previamente la noción de contexto?

Tal como lo señalan nuestras preguntas anteriores, la aproximación intercultural aprovecha el entrecruzamiento de las ciencias del lenguaje y del análisis filosófico del lenguaje, y en particular la contribución mayor que ha realizado la hermenéutica y la pragmática para alcanzar la comprensión intersubjetiva del sentido, que es de índole netamente filosófica. Reiteremos de nuevo para el que pueda entender que se ha perdido la facticidad de la realidad socio-cultural, o la dinámica histórica de los contextos o el horizonte especulativo de la experiencia humana. La relevancia del acuerdo intersubjetivo no implica reducir unilateralmente el debate ético al lenguaje, porque en las teorías semánticas y pragmáticas del significado se encuentran ya los rudimentos teóricos necesarios para hacer avanzar el debate actual acerca de la reflexividad en la vinculación entre la normatividad y los contextos valorativos de las culturas. Indiquemos ahora algunas consideraciones básicas acerca del tema de la interculturalidad a partir de estas consideraciones acerca de lo humano.

## **2. Acercamientos básicos a la interculturalidad**

Antes de iniciar cualquier reflexión o debate acerca del término 'interculturalidad', es preciso indicar que ésta es una noción nueva y que tiende a ser bastante utilizada sólo desde hace más de dos décadas en cier-

tos ámbitos donde se requiere dar cuenta de procesos e interacciones culturales, por ejemplo en la educación, la comunicación, la gestión, la política, la filosofía por nombrar algunas de las principales áreas<sup>55</sup>. Aquí haremos referencias principalmente al uso que se le asigna por los filósofos latinoamericanos que discuten sobre la propuesta de una filosofía intercultural y las posibilidades del diálogo intercultural.

La expresión del 'entre-culturas' ha sido sistematizada filosóficamente por Fornet-Betancourt<sup>56</sup>, que nos previene acerca de los diversos usos monoculturales y etnocéntricos presentes en el uso de los conceptos. Para superar parte de esta terminología ambigua señala con precisión que:

*“La interculturalidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la convivencia”<sup>57</sup>.*

No son claros entonces los usos de la terminología intercultural, ni menos el significado filosófico de la misma. Para esbozar una ética intercultural requerimos primeramente someter a una crítica los usos monoculturales que prevalecen, frecuentemente, por obra de una racionalidad autocentrada y que no es capaz de abrirse al reconocimiento de otras formas de racionalidad asociadas a otros registros discursivos. En este punto es preciso esclarecer, inicialmente, algunos aspectos básicos de un concepto ambiguo de cultura, donde cabe establecer un 'cruce' entre una versión fuerte que nos entrega los elementos substantivos, y una versión débil, vertebradas sobre las ideas de “cambio, funcionamiento y dinamismo”<sup>58</sup>.

### ***Concepto de cultura***

Para bosquejar de un modo introductorio, los problemas existentes con la noción de cultura, podemos afirmar que ella remite a una cuestión teórica donde convergen las ciencias humanas y la filosofía en tanto aluden a los macro-conceptos sobre los que se han construido las diversas ciencias sociales y humanas. Las categorías tales como la sociedad, la cultura, el Estado, etc., se han forjado sobre las bases de la terminología provista

por el positivismo y el cientificismo. Sabemos que estas grandes categorías omniabarcantes son propias de una práctica científica asociada al quehacer epistémico del siglo XIX. Hoy resultaría más pertinente reconstruir la noción de la cultura, desde la perspectiva de una hermenéutica y pragmática de la cultura, como una trama de sentidos y significados transmitidos por símbolos, mitos, dichos, relatos, prácticas y reconstrucciones que expresan una comprensión y reconstrucción del sentido de la totalidad de la existencia y de los sujetos entre sí. Las culturas no sólo son relativas a una comprensión y explicación del ser humano (momento epistemológico) sino que se abren a una dinámica de la existencia que se constituye en la dialéctica entre autocomprensión de sí mismo y hetero-comprensión, que surge inicialmente en la eticidad humana.

Como es preciso establecer al menos hipotéticamente una noción que encamine las formulaciones que haremos, indiquemos en forma sintética el aporte que puede hacer el análisis del impacto de la ciencia y la tecnología en las culturas contemporáneas<sup>59</sup>. Según Ladrière, el análisis de la compleja sociedad moderna exigiría distinguir, al menos, tres aspectos relevantes: la instancia política, la instancia económica y la instancia cultural. La instancia política está formada por los sistemas de poder, es decir, por los sistemas que permiten a una sociedad tomar decisiones que la comprometen como tal, de forma efectiva y a través de las cuales se forja su destino histórico. La instancia económica está formada por los sistemas de producción por los que una sociedad intenta resolver el problema de la subsistencia, proporcionando a los individuos que la componen los bienes y servicios que necesitan para asegurar su existencia biológica, sus interacciones mutuas y su participación en la vida colectiva. La instancia cultural está formada por los sistemas que aseguran el funcionamiento de lo que se podría llamar el aspecto informal de la vida social; en otras palabras, que sirven de vehículos a los significados. Este es el aspecto semiótico fundamental donde convergen las ciencias humanas, los estudios culturales y las filosofías hermenéuticas y pragmáticas.

En la instancia cultural cabe distinguir, por su parte, los valores, las normas, las representaciones, las relaciones expresivas y simbólicas. La cultura aparece, en la teoría de Ladrière, como un conjunto de sistemas

(formados por los sistemas de representación, sistemas normativos, sistemas de expresión y sistemas de acción). La cultura se puede considerar de este modo, como el conjunto de las representaciones que los individuos tienen del mundo y de sí mismos, de los valores desde los que son apreciadas las acciones, de las modalidades materiales y formales a partir de las cuales las representaciones y valores encuentran sus proyecciones concretas, y por último, de las mediaciones técnicas y sociales. Nos parece que estas tesis metodológicas son cruciales para comprender las cuestiones éticas del planteamiento filosófico intercultural.

En este marco podemos clarificar las acepciones que se le pueden dar en una perspectiva ética y a la crítica de la noción ambivalente de cultura desde su uso inicial en los estudios etnológicos y antropológicos. Es menester señalar que un concepto científico de cultura, y sus derivados más actuales, multiculturalismo, aculturación, transculturación, inculturación, etc., destacan esquemas interpretativos propios de la comunidad de investigadores; acerca del cruce de estos sistemas culturales ellos forma parte de una comprensión explicación científica de los estilos de vida diferentes que se pueden rastrear a partir de la observación y de la interpretación desde un punto de vista privilegiado. La ambigüedad radica en que el reconocimiento de los otros estilos de vida no conlleva de inmediato el cuestionamiento del punto de partida del observador y del intérprete científico en relación a la primacía de algunos de dichos sistemas.

El origen etnocéntrico de muchos estudios etnológicos y de la antropología cultural elaborados por los pensadores europeos y norteamericanos se ha hecho patente en nuestro tiempo, por lo que en general este instrumental está asociado al ejercicio geopolítico del conocer a los otros, producto de los intereses de los grandes centros de poder mundial interesados en mantener una universalidad fáctica.

Un nuevo ejercicio se ha abierto a partir de esta tesis hermenéutica de la cultura en que se ha buscado clarificar esta ambigüedad semántica y ético-política que conduce a replantearse las relaciones entre el comprender la cultura propia y comprender las otras culturas, y en particular al otro vínculo que da cuenta de la interacción entre los semejantes y los extraños.



Mientras no se haga esa crítica en todos los planos teóricos y prácticos, es muy probable que no lograremos avanzar en la superación del monoculturalismo, es decir, una imposición de la mirada hegemónica, en vez de aceptar una revisión que incorpore la mirada de los otros, pero más radicalmente que se logre superar el predominio de la metáfora de la mirada 'observadora' por una metáfora de la escucha, de las voces de los otros, y de los silencios.

Es muy probable que esta utilización monocultural predominante aún hasta hoy en los medios universitarios y políticos, ha impedido comprender las culturas diferentes en sus niveles de articulación del sentido y significado de sus prácticas, ha impedido justipreciar los valores, creencias y finalidades de las culturas distintas. Se considera frecuentemente a los otros estilos de vida como 'inferiores', 'primitivos', 'salvajes' y otras apelaciones etnocéntricas. Es importante destacar que muchas expresiones que existen en el lenguaje moral cotidiano de las diversas lenguas modernas, relacionan estos epítetos etnocéntricos con las apelaciones que refieren a conductas violentas o irracionales: 'bruto', 'indio', 'cholo', mientras que las categorías morales positivas se las asocia casi siempre a las formas civilizadas y urbanas: 'noble', 'cortés', 'educado', 'ciudadano'.

En este sentido, se puede afirmar que los parámetros teóricos y discursivos –que han utilizado las ciencias humanas y la filosofía casi hasta hoy– han elaborado y consolidado una concepción de la razón humana asociada a la racionalidad inherente a los conocimientos científicos y técnicos, deslizándose subrepticamente un manto de niebla sobre las otras formas de racionalidad humana, y a veces explícitamente se les ha negado la validez de la reflexividad inherente a sus modos de vida. Esta dificultad ha impedido reconocer las modalidades múltiples de los saberes culturales, y de las capacidades reflexivas de cada ser humano y de los niveles de criticidad alcanzados por cada cultura en sus diversas etapas históricas.

Las dimensiones simbólicas y valorativas, al igual que las reglas y las normas, han sido asociadas a una suerte de entramado de costumbres propias de una moralidad cultural, sin reconocer la interrelación de sus niveles discursivos, sus contradicciones y sus complejas articulaciones. Todo parece ocurrir como si los sujetos de las culturas primitivas vivieran va-

lores y normas de un modo completamente homogéneo e inconsciente. En este sentido, la noción de cultura que destaca el proceso de articulación del sentido cultural de Ladrière permite mostrar claramente que no existe el sentido sin referencia a finalidad y a valores, que son asumidos y reinterpretados por los diversos registros discursivos de las culturas, sean estas primitivas o no. El punto de controversia no es saber si las culturas están solamente definidas por un registro discursivo único, pues se sabe que todas las culturas humanas han desarrollado formas expresivas y normativas muy complejas, sino que la cuestión es comprender la dinámica del proceso que articula las formas reflexivas asociadas al ejercicio interpretativo y pragmático.

Nos parece que la noción de interculturalidad entendida de este modo ayuda a superar las deficiencias aludidas de las otras categorías, pues ella da cuenta de este espesor hermenéutico-existencial del sentido, y del modo que se articula discursivamente con las formas de acción, lo que permite comprender de un modo más cabal la discusión teórica acerca del nexo entre la coordinación de las acciones a partir de los niveles básicos de reflexividad presentes en todas las culturas. El avance crítico que se ha producido en algunas de las ciencias humanas y sociales producto del impacto de los modelos discursivos –hermenéuticos y pragmáticos–, permite cuestionar de un modo radical un concepto homogéneo de razón que se aplica mecánicamente a la reflexividad. Esto exige cuestionar la actividad científica como sinónimo de racionalidad neutral; por ejemplo, ya es inviable seguir aceptando la famosa distinción de la ciencia neutral, caracterizada por la elaboración de “los juicios de hechos”, y un conocimiento cotidiano y vulgar reducido a la parcialidad de “los juicios de valor”. La tarea actual que impone la noción de interculturalidad es que comprende los diversos modos discursivos de las racionalidades prácticas. Haciendo esta indicación, el sistema de eticidad cultural y moralidad surge desde una perspectiva completamente diferente.

### ***Concepto de interculturalidad***

El nuevo terreno en que se levanta hoy la categoría de ‘interculturalidad’ supone primero, la crítica sistemática de los usos monocéntricos de la

cultura, pero en forma especial el des-centramiento del propio contexto como punto privilegiado para observar a los otros. Es así como a partir de un cuestionamiento reciente del 'lugar' y de la 'operación escritural' la antropología, la etnología y la historia han logrado quebrar la noción prevaleciente de racionalidad hegemónica y han logrado avanzar en la gestación de una concepción menos etnocéntrica de las constelaciones culturales 'diferentes'. Nos parece que las nuevas categorías en boga en estos últimos años, en el pensamiento latinoamericano y en los estudios culturales, tales como mestizaje, hibridismo, interculturalidad, permiten avizorar una nueva forma de comprender la particularidad de nuestro mirar y de escuchar a los otros, al mismo tiempo que aprenderemos interculturalmente a fortalecer un modelo del co-protagonismo de la mirada y la voz, propias y ajenas.

La noción de interculturalidad no es solo fruto entonces de una crítica que se inicia en la complejización de la idea de cultura tal cual se la hereda desde los siglos XIX y XX, sino que es una nueva comprensión de la relevancia de los contextos culturales, por el que el conocimiento, la acción y la misma filosofía no pueden prescindir de los 'lugares' en que se forjan las racionalidades, lo que permitiría repensar una noción como la que Kusch intentó forjar con la noción de una 'geocultura' del saber vivir.

La interculturalidad es una nueva toma de conciencia cada vez más nítida de que todas las culturas están en un proceso de gestación de sus propios universos de sentido, y que no existe la posibilidad teórica de subsumir completamente al otro en mi sistema de interpretación. Un nuevo modo de ver anima esta disposición antropológica e histórica de apertura para darnos cuenta de que muchos de los estudios realizados sobre los otros suponían efectivamente una superioridad y tendían a caracterizar a las otras culturas como estables e inmóviles como una forma de sostener el propio proceso civilizatorio. Este modo de aproximarse nos muestra que los procesos contextuales e históricos de las culturas particulares pueden facilitar o impedir los contactos con los otros, favorecer el reconocimiento o desconocimiento, pero lo más central es que todo mundo de vida se establece en una apertura o en un cierre.

Se podrían desprender algunas notas generales de este actual cuestionamiento de la primacía de nuestra cultura que permite avanzar hacia la

idea más madura de la interculturalidad y que no es solo la apertura a otra cultura, sino, un reposicionamiento de la relación de unas con las otras. La primera nota relevante radica en algo que se deja entrever en el prefijo 'inter'—que existe por lo demás en otros usos: internacional, intervalo, intersticio— y que remite siempre a un tipo de contacto entre una o más culturas; la interculturalidad es de este modo una categoría que permite dar cuenta del modo de contacto —que puede ser simétrico o asimétrico— de las culturas; en este sentido, hay una prevención en la dimensión del 'inter', que supera ciertas limitaciones de las categorías de aculturación, transculturación y mestizaje, que presuponen una indicación semántica del tipo de absorción evolutiva.

Segundo, la interculturalidad puede ser concebida también desde los diferentes espacios de poder del conocimiento (W. Mignolo). Ella puede ser utilizada de este modo por los Estados, por las instituciones como una categoría geopolítica, que permite asimilar o reducir las demandas culturales de las etnias y minorías que han sido sojuzgadas por largo o corto tiempo, evitando su reconocimiento y sobre todo evitando asumir en su sentido fuerte los procesos coloniales de asimetría y de negación del otro. Es clave esta acepción pues permite ser conscientes de que el proceso de descentramiento no siempre será aceptado y que muchas veces detrás de una propuesta 'intercultural' existe aún el deseo de la primacía de una cultura sobre otra.

Tercero, la interculturalidad no se la puede separar de procesos de auto y de hetero-reconocimiento entre culturas diversas —culturas nacionales, populares y étnicas—, que muchas veces han vivido históricamente relaciones de exclusión y de negación *ad intra* y *ad extra*. En este sentido, la interculturalidad nos conduce a una discusión acerca de las formas de reconocimiento de las identidades culturales, del hetero-reconocimiento de culturas que han vivido en la asimetría y más fundamentalmente plantean el gran problema de las identidades morales.

Estas tres indicaciones básicas nos permitirían reformular la noción de "interculturalidad" como una categoría eminentemente ética, que alude a las cuestiones que nos ocupan aquí: el espacio intercultural remite a un

mundo 'abierto' que se debe construir para poder con-vivir; el nuevo espacio no es algo que sea aceptado siempre por todos pues existen intereses divergentes ad intra y ad extra del propio mundo de vida, y que este proceso de reconocimiento y del heterorreconocimiento inaugura una nueva relación entre el sí mismo y el otro: relación que aunque sea asimétrica hoy, puede dar forma a relaciones de simetrías, donde la incomunicación y la ex-comunicación existentes en la actualidad, puedan trascenderse en vistas de un nuevo ejercicio de diálogo intercultural, que tipificaremos más adelante.

Dicho así, la interculturalidad aparece como una categoría ética inherente a la época de globalización, época en que tomamos mayor conciencia de vivir y convivir 'entre' tiempos y espacios propios, pero que requiere generar los caminos de reconocimiento para establecer algunos comunes, si se quiere evitar caer en el despeñadero del fundamentalismo y del cierre cultural que conduce a la exclusión del otro. Este esfuerzo no requiere perder de ningún modo la narrativa de la identidad propia, sino que permite reubicarla, recontextualizarla espacial y temporalmente, pero donde se está obligado no solo a interpretarla permanentemente, sino a argumentar y reconstruir valores y normas pluri-universales; que ésta es una propuesta ética no significa que ella no pueda concretizarse en los diversos espacios sociales donde predomina la anomia, la heterogeneidad y la exclusión en las sociedades multiculturales. De la conciencia de estas injusticias surge este verdadero imperativo ético. "De donde se desprende que la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesario reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales"<sup>60</sup>.

En este plano, la noción de interculturalidad implicaría una nueva forma ética de dar cuenta de las relaciones entre las valoraciones substanciales que están a la base de la propia identidad y de los tipos de normas que cabe reconstruir intersubjetivamente, para conseguir el mayor reconocimiento. Veremos en el segundo capítulo que ella es una categoría que da cuenta de la discusión del pensamiento latinoamericano forjado en la com-

prensión de las eticidades, de las asimetrías culturales y que permite sobre todo esclarecer la relación renovada entre identidad y diferencia, entre sí mismo y otro, entre nativos y extranjeros, entre contextualidad y universalidad en un marco ético que aspira a construir un mundo humano donde todos podamos convivir, diferentes e iguales al mismo tiempo.

### **3. ¿Qué vamos a entender por una ética intercultural?**

Se puede decir, entonces, a partir de todo lo que previamente hemos señalado, que la actividad reflexiva que lleva a cabo la ética en una sociedad humana, al menos así lo ha entendido la filosofía occidental, es siempre una operación segunda. Las teorías de los filósofos van a la zaga de los “mundos de vida” en que viven los hombres concretos; en este plano se podría hacer una pregunta de fondo: ¿la reflexividad se la ha comprendido en toda su complejidad intercultural o se la ha simplificado a un uso monocultural? Nos parece que para bosquejar una respuesta se requeriría plantear la siguiente disyuntiva: o bien esta reflexividad ya es inherente al ethos de todas las culturas o bien ella solo se encuentra en contextos culturales que han privilegiado la racionalidad crítica. La respuesta sin dudas no es fácil puesto que si se asume uno de los dos extremos parece que se vuelve al problema de tener que elegir entre una postura universalista o una postura etnocéntrica del sistema de la moralidad.

La ética intercultural puede ser entendida en este sentido como aquella forma de tematización discursiva del ethos al interior de una cultura, a partir del despliegue de los diversos niveles de reflexividad que se alcanzan en sus formas discursivas y los posibles espacios de apertura comunicativa que se abren frente a otras formas de reflexividad asociadas a otros contextos culturales<sup>61</sup>.

Esta definición de ética es claramente deudora de un enfoque que considera el lenguaje en que se vierte la experiencia moral y de los diversos sistemas de significación y sentido que tienen los enunciados morales en una cultura específica: preceptos, consejos, relatos, reglas, prohibiciones, etc., tiene que ver con la idea actual que considera que los valores y

normas son estructuradas a partir de registros del lenguaje, donde encontramos reglas lógicas, semánticas, pragmáticas, que aseguran a sus usuarios las interrelaciones simbólicas y pragmáticas básicas<sup>62</sup>. En el sentido antes indicado se puede decir que efectivamente todo ejercicio de ética intercultural, en el sentido definido previamente, pasa por un esclarecimiento de los términos morales, de su crítica e interpretación. Esto supondría asumir que al interior del discurso moral de una cultura siempre encontraremos referencias a diversos registros de lo valórico y de lo normativo como partes inherentes de su complejo sistema discursivo de eticidad y moralidad. Lo que pretendemos articular a lo largo de este libro y que lo mostraremos en los tres capítulos siguientes es lo que una cierta discusión latinoamericana ya reconocía: que lo deóntico o normativo y lo axiológico o valorativo, en sentido estricto no se oponen, sino que ambas son “puertas de ingreso” al fenómeno de la moralidad<sup>63</sup>.

En este sentido, no se puede aceptar el presupuesto de las propuestas éticas que separan tajantemente lo axiológico y lo normativo, o consideran uno como determinante del otro. En verdad un enfoque intercultural supone que el mundo moral se puede entender desde los valores y desde las normas, que como lo muestra Ricoeur, entre el bien y la justicia no es preciso elegir, por lo que cabría concluir que entre las perspectivas teleológicas de Aristóteles y deontológicas de Kant habría un “recubrimiento de la primera y de la segunda”<sup>64</sup>.

Si profundizamos esta tensión entre ambas modalidades filosóficas con los entrecruzamientos relativos a los procesos discursivos, podrían esbozarse algunos puntos inherentes al marco intercultural que dejarán en evidencia que no es preciso oponer una formulación de la ‘vida buena’ del ethos con la formulación universal de una ‘vida justa para todos’. En nuestro enfoque, el diálogo y la apertura de los discursos a los otros –que denomino hermanos, connacionales, seres humanos– son fundamentales en prácticamente todas las sociedades humanas. No es posible encontrar modos de vida en que no sea necesario sobrepasar los registros discursivos básicos donde se articulan los saberes afectivos y cotidianos a otros saberes más universalizables que me alejan de mis saberes hogareños. En este mismo sentido, esto exige que una cultura científica se despoje de un

concepto monológico de la racionalidad para reconocer los diversos saberes y racionalidades que permiten encontrarse con las razones de los otros seres humanos de otras culturas: “Y, en las condiciones de la modernidad contemporánea, la articulación de la regla y del sentido de la (co) existencia supone la superación del modelo monológico de la racionalidad: solo una racionalidad y un método dialógico, fundados sobre la escucha atenta del mundo y sobre el diálogo intercultural, están hoy día en medida de responder a las exigencias de una real universalización”<sup>65</sup>.

Por el momento, se puede señalar la idea de una reflexividad ‘entre-culturas’ que refuerza Maliandi acerca del diálogo y del intercambio de discursos culturales: “Para que la reflexión en sentido estricto, y sobre todo, la reflexión deliberada se haga posible, tiene que haberse producido la contraposición con otras perspectivas, el intercambio comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber diálogo, y especialmente tiene que haber diálogo argumentativo, tiene que haber ‘discurso’”<sup>66</sup>.

Uno podría preguntarse: ¿no será que la referencia a un discurso argumentativo nos lleva a suscribir más bien la perspectiva deontológica en desmedro de la perspectiva contextualista? R. Pannikar se ha planteado la cuestión de si es posible establecer un diálogo nuevo que supere el diálogo dialéctico que ha predominado en Occidente, que se ubica por encima de las partes involucradas. Él ha sugerido que se requiere articular más bien un diálogo dialogal, en el que no se trata de

*“...la confrontación de dos logoi en un combate caballeresco, sino más bien como un legein de dos ‘dialogantes’ que se escuchan el uno al otro. Y se escuchan para intentar entender lo que la otra persona está diciendo y, sobre todo, lo que quiere decir. A esta segunda forma de dialéctica le doy el nombre de diálogo dialogal”<sup>67</sup>.*

Lo que suena una expresión un tanto redundante presupone una cuestión ciertamente incisiva que remite a la generación de reglas entre culturas que se han visto menoscabadas a partir de un determinado procedimiento regulador del diálogo. “El método adecuado para la filosofía intercultural es el método del diálogo dialogal, en el que las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por sentado a priori sino que



se establecen en el diálogo mismo. Pero ¿cómo sabremos la forma de proceder si no conocemos el procedimiento? ¿No estaremos cayendo en un círculo vicioso? Diría que, como todo problema último, no es un círculo vicioso sino un círculo vital<sup>68</sup>. Esta perspectiva dialógica podrá ser esclarecida adecuadamente cuando indiquemos las condiciones que hacen posible un diálogo intercultural.

En verdad la piedra angular de esta problemática de la ética intercultural apunta a la comprensión del otro a partir de un lenguaje apropiado, por ello que el diálogo intercultural no disuelve el disenso, sino que responde a la base de los problemas de los conflictos discursivos y también morales: Maliandi, siguiendo la opinión de Williams, señala que "...la cuestión del conflicto moral (que no se reduce a la de su 'porqué') representa efectivamente una especie de núcleo del que derivan, en definitiva, todas las cuestiones éticas"<sup>69</sup>.

La postura pragmática no desconoce que efectivamente el procedimiento, tal como ha sido definido en la ética del discurso, nos aleje de las materias conflictivas del mundo de la vida. Apel señala que el discurso "es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez"<sup>70</sup>. Habermas reconoce este punto y lo considera el único susceptible de justipreciar las valoraciones:

*"las idealizaciones dejan intactas la identidad de los participantes y las materias conflictivas procedentes del mundo de la vida. El punto de vista moral exige la superación de las barreras y la reversibilidad de las perspectivas de interpretación, a fin de que los puntos de vista alternativos, las constelaciones de intereses alternativos y las diferencias en la respectiva comprensión que los agentes tengan de sí mismos y del mundo no se extingan, sino que se los haga valer"<sup>71</sup>.*

En resumidas cuentas, una ética intercultural es el paso obligado para responder si la teoría contextualista está mal emplazada para valorar adecuadamente el punto de vista de los conflictos de las identidades y de las disputas comunitarias reales, o si requerimos necesariamente encontrar un modelo pragmático universal que nos asegure la plena transparencia de

los principios y no quedemos sujetos en la evaluación moral a las contingencias de la realidad social e histórica. Ambas alternativas son las que ha bosquejado el pensamiento latinoamericano que vamos a estudiar en los siguientes capítulos.

Nuestra concepción de ética intercultural, como búsqueda de este espacio de comprensión 'entre-culturas', supone una opción por la discursividad que valide un procedimiento definitorio de las reglas a partir de una modalidad contextual; pero esto implica como cuestión central definir el tipo de reglas en que se articula el lenguaje moral y en particular discutir acerca de la posibilidad de un nivel meta-ético que asegure su universalidad. Dicho de esta manera, la ética intercultural se gesta a partir de una comprensión del contexto como instancia dinamizadora de valores y normas que pueden universalizarse, pero siempre manteniendo un vínculo con sus orígenes parciales. ¿Qué tipos de universalidades se articulan a partir de qué racionalidades? Un aspecto de esta decisiva cuestión será explicitada a partir del modelo de la traducción, que será tratado en el capítulo final.

## 2 | *Capítulo* Bases hermenéuticas para una ética intercultural

En este capítulo, vamos a explicitar una lectura de una hermenéutica de los discursos morales, a partir de los avances de las corrientes éticas de la discusión, de la ética fenomenológica y de otras formas de reconstrucción de las morales históricas, para explicitar el modo de funcionamiento de los registros discursivos asociados específicamente a los registros narrativos e interpretativos inherentes a los contextos culturales.

Este problema de los registros discursivos requiere profundizar parte del debate acerca de la modernidad. Teóricamente el proyecto modernizador y racionalizador no es algo clausurado entre los pensadores latinoamericanos. Los enfoques vigentes concluyen que el análisis de la modernidad está lejos de encontrar consenso entre posturas inconciliables; probablemente un tipo de unanimidad refiere a la relevancia que le otorgan los diversos teóricos a las formas que asume el sentido, el valor y la dignidad del otro. Se reconoce que ella ha sido una parte relevante de la historia latinoamericana; algunos, como Todorov y Dussel, la consideran formando parte desde la invasión de América por parte de los imperios europeos; para otros el origen de la modernidad se puede situar en el siglo XVIII, con la incorporación de los grandes ideales ilustrados y el surgimiento del individuo, como es el caso de Roig, y las consideraciones de autores tan diversos como Kusch y Morandé, que tienden a ver en la modernidad racionalista un proyecto más bien impuesto por las elites ilustradas, y que no responde a las grandes expectativas identitarias de los pueblos latinoamericanos.

Este debate destaca también la cuestión del ethos cultural, ya que está relacionado estrechamente a las teorías identitarias acerca de las raíces propias y a la crítica de los procesos de transformación coloniales y vin-

culados a la imitación inauténtica de otras culturas consideradas superiores; igualmente es menester mostrar el vínculo mítico-sapiencial y cúltico de las otras culturas indígenas, afroamericanas y populares. La propia noción de 'ethos' será tematizada de modo diferente por los autores. Indiquemos solamente que en griego ella remitía a significados relativos a 'morada', 'lugar en que se habita'. Por "ethos cultural" se intentará precisar los elementos o rasgos simbólicos, narrativos e interpretativos que configuran un mundo de vida.

Lo que nos interesará mostrar es que la hermenéutica latinoamericana ha desarrollado análisis específicos que le han permitido ya avanzar en una teoría hermenéutica de la identidad narrativa, que permitiría dar cuenta de las cuestiones morales. En estos ejercicios se visualiza un común denominador, a través de la conformación de un pensar enraizado en las tradiciones y mitos indígenas, e igualmente una re-construcción crítica que articula la explicación y comprensión para dar cuenta de los cambios históricos de la normatividad cultural y que, al mismo tiempo, asegure la reflexividad y la crítica operante en el seno de las culturas humanas.

La idea de una normatividad dinámica asociada a los contextos, es una reformulación ética del conflicto teórico entre tradición y modernidad en América Latina. En este plano específico, se argumentará en el sentido de que el concepto de modernidad que entra en juego supone una visión ético-política acerca del sentido de las tradiciones y del ethos de una comunidad. La modernidad que se vive, en general, en las actuales sociedades contemporáneas –europeas, norteamericanas y latinoamericanas–, implica una ruptura con los ideales de bien y una afirmación de lo que es debido para cada uno de los ciudadanos. Lo que significa que el problema axiológico y deóntico de la modernidad y de la identidad latinoamericana tiene que ver con una problemática de la ética intercultural, tal como la concebimos aquí. Se trata de demostrar los modos particulares de creación valórica al interior de la 'otra' modernidad, de sus procesos de reinterpretación y modificaciones de los modos de argumentar acerca de los valores y normas vehiculados por 'la' modernidad europea.

## ***Identidad y Modernidad***

La discusión ética acerca de valores y normas se la podría entender, de un modo esquemático general, entre dos permanentes polos, que ha sido bien trabajada en el marco de la historia de las ideas latinoamericanas, y a un tercer planteamiento en gestación. En estos tres modos de aproximarse a la identidad cultural, de cierto modo, se prepara el tipo de análisis ético contextual, que buscamos desarrollar en este libro sobre Ética Intercultural. Las dos posturas entre las que ha oscilado el pensamiento latinoamericano, según Devés, han sido la búsqueda de modernización y el reforzamiento de la identidad<sup>72</sup>. Esta tensión oscilante de nuestro pensamiento acerca de la acción nos lleva a precisar que existen tres modalidades posibles para entender este vínculo entre universalismo y contextualismo:

- ❑ En las posturas modernas encontramos una idea de universalidad de la vida social, por la que América Latina no tiene ninguna especificidad social y cultural que le permita distinguirse de otras áreas socio-culturales. Todo recurso a intentar identificar un ethos propio, será estigmatizado como particularismo o telurismo.
- ❑ Las posturas identitarias desarrollan una idea sustantiva del contexto, que intenta destacar lo particular y lo específico. Al afirmar que existe una identidad propia del ethos latinoamericano como tal, se indica que América Latina podría distinguirse de otros contextos socio-culturales a partir de los valores y normas de su propio ethos para no asumir los de otros pueblos, lo que sería tildado de inautenticidad o imitación.
- ❑ Una tercera postura, que emerge sobre todo en estas últimas décadas, diagnostica la fragmentación de las sociedades nacionales y de las identidades culturales latinoamericanas, que conduce a formas “híbridas” de identidad, que reconstruyen los valores y las normas interactuando con la modernidad avanzada y mediática. En la Ética Intercultural discutimos estas tres formas de concebir la relación entre modernidad e identidad; todas ellas conforman el trazado intercultural de la cuestión de la autenticidad, no en este caso del pensamiento o de la cultura, sino de los valores que asumimos en nuestros es-

tilos de vida. Estos modos de entender la identidad son inherentes al discurso moral contextualizado histórico-culturalmente.

La cuestión ética que nos lega la discusión de la modernidad tiene que ver no solo con la legitimidad de la empresa conquistadora, sino sobre todo del tipo de conciencia trizada en la que se ha forjado el sujeto latinoamericano, particularmente en el propio discurso mestizo. Zea recuerda los casos de Bolívar y Sarmiento que se preguntaban acerca de la unidad de la sociedad americana a-simétrica que ha sido construida<sup>73</sup>. Estos discursos y categorías continúan fecundando propuestas de transformaciones valóricas y normativas en las sociedades nacionales hasta nuestros días. Estas sociedades nacionales nacientes, en los primeros procesos independentistas de hace ya casi dos siglos, conformaron nuevas identidades de acuerdo a los parámetros históricos de inicios del siglo XIX, pero no lograron articular proyectos comunes que asumieran los intereses del conjunto de las poblaciones que aglutinaban los nacientes Estados.

Empero, históricamente sabemos que en estas sociedades nacionales, a pesar de los múltiples esfuerzos por construir sociedades más integradas a valores y normas comunes, los Estados continúan hasta el día de hoy manteniendo multiformes tipos de exclusión y enormes desigualdades económicas frente a grandes sectores de grupos humanos, que favorecen de tiempo en tiempo la búsqueda de transformaciones polarizadas violentas, como atestiguan las luchas sociales y políticas de estos pueblos. Sin lugar a dudas, el diagnóstico histórico es mucho más complejo si se analizan los múltiples contextos de esta América mestiza, negra, indígena, lo que permitiría dar cuenta de una comprensión crítica de las múltiples formas de construcción valórica y normativa aunque esta tesis no es compartida del todo por los estudiosos, es posible encontrar un elemento transversal común, que es un punto de partida de esta confrontación: se trata de la constatación de la pobreza, desigualdad y exclusión que caracterizan a estas sociedades.

Aquí ya surge una primera cuestión filosófica relevante en los pensadores latinoamericanos que llaman la atención acerca de los procesos históricos y las lógicas de exclusión y de negación de los otros. Frente a la pro-

puesta de una comunidad ideal de comunicación supuesta por la ética de la discusión, se plantea inmediatamente una referencia a las comunidades reales de vida, que se ven enfrentadas a asumir estas dificultades; sociedades en las que coexisten bienes plurales que se enfrentan en el seno de las modernidades latinoamericanas. En este sentido, veremos que la perspectiva idealizadora de una comunidad de la discusión tendrá un fuerte rechazo porque se considerará que supone un modelo de condiciones ideales que no da cuenta de las especificidades históricas de los pueblos. Una comunidad histórica está caracterizada con frecuencia por la hegemonía fáctica de unos sobre otros, donde prima una asimetría efectiva constatada en diversas épocas y donde las condiciones reales para el diálogo son casi inexistentes; se encuentra a veces una disyuntiva: o a veces se transforma en un “diálogo de sordos” donde cada interlocutor habla desde sí mismo o donde a veces se manejan reglas y sistemas discursivos estratégicos que apuntan a reducir las diferencias de acuerdo a los intereses de los poderosos.

Estos rasgos de la historia común de las sociedades latinoamericanas que se construyen en la hegemonía colonial, en la primacía de otros intereses o actualmente en la fragmentación de una cultura cosmopolita, plantean entonces una disyuntiva principal acerca de las dificultades del diálogo como condición de validación de las normativas exigidas por la modernidad.

Se constata en todos los pensadores latinoamericanos leídos que esta idea del diálogo racional no se da históricamente pues existe en nuestras sociedades una falta permanente de relaciones simétricas, una pérdida de la relevancia de la organización y un manejo puramente estratégico que se introduce en los intersticios de casi todos los sistemas culturales, religiosos, políticos y económicos, que exige inevitablemente una propuesta que precise las formas de construir las condiciones de realización de un proyecto societal más auténtico y más justo.

Queremos señalar aquí que la forma de comprender esta historia de los pueblos latinoamericanos caracterizada, por lo general, por procesos de dominación estructural, y en particular por la forma de intervenir sobre lo impuesto, es lo que marca frecuentemente las divergencias a la hora de

elaborar los modelos teóricos de la ética. Si lo que prima es una lógica de negación y de exclusión que atraviesa la diversidad cultural latinoamericana, esto es lo que algunos autores han tematizado como la "lógica de la negación del otro". ¿Cómo es posible afirmar un *ethos* común, un nosotros que permita articular los disensos internos? Si se destaca por el contrario, la particular forma de establecer una síntesis cultural, entonces nos encontramos con un núcleo valórico que permite mantener la autenticidad más allá de las traiciones de las élites.

Las divergencias y fisuras que son significativas para entender el *ethos*, y que son relevantes para este proyecto de ética intercultural son esencialmente de tipo teórico, y apuntan fundamentalmente al modo de comprender el carácter crítico de la eticidad presente en el *ethos* latinoamericano; a la forma de explicitar normas que respondan a los desafíos de la dominación y opresión crónicas. También a las diversas formas de justificar o fundamentar principios que constituyan programas teóricos de deducción de normas, y ciertamente a una definición de lo que significa una razón práctica capaz de permitir la interacción con 'las razones de los otros'. En suma, en este plano teórico nos encontramos en un terreno claramente de reconstrucción filosófica de dos planteamientos: uno de carácter histórico-hermenéutico y otro de tipo crítico, abierto y en tensión a la perspectiva pragmática.

Dentro de la perspectiva histórico-hermenéutica cabría diferenciar los tipos de planteamientos que, manteniendo un esfuerzo por precisar el *ethos* latinoamericano, tienen claras diferencias teóricas y terminológicas, y que se podrían esquematizar en dos tipos de hermenéutica. Hay un planteamiento hermenéutico particularmente basado en las tradiciones simbólico-religiosas de las comunidades humanas y existe otro vinculado a las tradiciones de lucha de los movimientos y sujetos históricos que caracterizan la historia latinoamericana.

## **1. El aporte de R. Kusch a una ética intercultural**

La cuestión de las bases hermenéuticas de la ética en América Latina no es simple, y nos parece que ellas pueden explicarse a partir de una



amplia gama de estudios culturales, realizados por dar cuenta de las diversas formas del vivir y del convivir en los países latinoamericanos. En particular cabría destacar el aporte de antropólogos y filósofos al esbozo teórico de la interculturalidad, que han intentado reconstruir un ethos cultural siguiendo las tradiciones míticas aún presentes en los pueblos indígenas y la dinámica cultural en las comunidades humanas que resisten a la urbanización y a las diversas formas de modernización homogeneizante. Es así, como la hermenéutica intercultural en su marco ético, se puede vincular teóricamente con las perspectivas elaboradas por pensadores latinoamericanos. Destacaré aquí el aporte significativo de R. Kusch sobre el pensamiento indígena y popular en América. Sus tesis han sido frecuentemente explicitadas desde el punto de vista de su enfoque geocultural cuestionador del moderno y occidental modo de vida, pero no se ha dado cuenta del aporte kuschiano a un análisis de una 'eticidad cultural' y de una ética contextual. Se preguntaba Kusch: "¿Se puede destruir la eticidad propia de un pueblo, para crear una sociedad sin ética?"<sup>74</sup>.

Queremos desde esta pregunta inicial, sugerir algunos de sus aportes teóricos a una ética intercultural –que nos parecen significativos para esta parte de este libro– que permitan dar cuenta de una sabiduría y de una modalidad contextual de una eticidad abierta a lo universal: "La consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo 'universal', sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo... El problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos, encontrar el símbolo que reúna los dos aspectos"<sup>75</sup>. A ello remitirá el símbolo del vivir y de la vida que analizaremos de inmediato<sup>76</sup>.

Sus textos abundan en referencias diversas a los procesos de los modos de vida que se han enfrentado y donde se pretende precisar los rasgos que permiten fijar el sentido del ethos de América. Empero, en uno de sus primeros libros, *América Profunda*, entrega la intuición central de la sabiduría como saber de vida, que sería la conjunción de los dos polos de su visión ético-cultural: "Uno, el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI, y el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura preco-

lombina”<sup>77</sup>. Esta contraposición entre ser y estar que prosigue a lo largo de toda su obra, con modulaciones y enriquecimientos, nos entrega una visión de la eticidad cultural basada no sólo en el encuentro y desencuentro cultural, tal como se podría encontrar en la síntesis de formas culturales mestizas, sino en el predominio de un tipo de solución al hecho de vivir, que se expresa en la categoría de la ‘ira’ como apertura o cierre a la sacralidad de la vida. Para Kusch la vida humana en América no se puede esclarecer aludiendo a lo que denomina la ‘ira del hombre’, que busca controlar, en la lógica de los conquistadores y de los mercaderes, la producción económica en ciudades cada vez más ordenadas y abiertas a un futuro reglamentado, sino sobre todo a una vida que se encuentra presente entre los modos anónimos y populares de vida, es decir de estilos de vida indígenas y campesinos –al menos aquéllos estudiados por el autor en su peregrinar por el Altiplano– que abren sus vidas a la ‘ira de Dios’, al saber de un orden abisal, insondable<sup>78</sup>, donde no podemos controlar nada, y en que debemos aceptar la precariedad del propio existir humano, donde la vida y la muerte, el orden y el caos no se anulan: “Todo lo que hagamos es endeble y tiene la debilidad que le confiere el ámbito de muerte que lo rodea, como si fuera inminente la posibilidad del exterminio”<sup>79</sup>, o más explícitamente cuando nos refiere al sentido de la ley: “Una ley moral es sólo conjuración del caos, pero no la destrucción de éste”<sup>80</sup>. Por ello en este plano de la sacralidad, no se podría afirmar la posibilidad de la ética desde el mero estar<sup>81</sup>.

La cuestión central del vivir es en consecuencia ético-cultural: “Es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar el amparo. Por eso es ético y no gnoseológico”<sup>82</sup>, y en este plano cabe entender el vivir de los pueblos indígenas de América que se juega en el estar y no en el ser: “Vivir consiste, entonces, en mantener el equilibrio entre orden y caos, que son la causa de la transitoriedad de todas las cosas”<sup>83</sup>. En el mismo sentido Estermann señala:

*“El orden moral como un sistema de relaciones recíprocas corresponde al orden cósmico como un sistema de relaciones complementarias y correspondientes. Por lo tanto, la ética andina no es tanto una reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su ‘estar’ dentro del todo holístico del cosmos”<sup>84</sup>.*

Este esfuerzo por valorizar el estar de los modos de vida indígenas, es paralelo a la crítica del ciudadano o inmigrante occidental cuyos modos de vida se renuevan permanentemente, siendo impermeables al estilo de vida profunda del indio: “Lo profundo radica en saber que el americano en ningún momento considera que el caos, la muerte o el diablo, pueden ser extirpados totalmente. Sólo el inmigrante, o el ciudadano, creen que pueden hacerlo”<sup>85</sup>. La cuestión intercultural central es entender estas formas de vida no a partir de la oposición de sus pensamientos, sino a partir de la búsqueda de un convivir en el “vacío intercultural”<sup>86</sup>.

La crítica de Kusch es bastante radical contra el predominio de la visión mercantil occidental y de la modernidad en América, pues al reemplazar la ‘ira de Dios’ por la ‘ira del hombre’ simplemente “escamotea la posibilidad de una sabiduría”<sup>87</sup>; al respecto nos dice enfáticamente: “Y en eso consiste la cultura moderna, y también su civilización: es la traducción simple de la vida a la mecánica”<sup>88</sup>, y donde la moral predominante es la de las elites urbanas, para las que la cuestión principal es la de llegar a “ser alguien, que es inteligente y que toma a la ciudad como centro”<sup>89</sup>.

La postura de Kusch frente a la modernidad que nos trae ‘objetos’ puede analizarse a partir de la subjetividad inherente a un *decir mítico* que no se reduce nunca a lenguaje, pero donde éste puede mostrarnos parte de aquél. La perspectiva de Kusch sobre la eticidad y su crítica a la moral moderna del trabajo queda en evidencia en el esfuerzo por descubrir y mostrar las posibilidades y límites del lenguaje para comprender la cuestión esencial de la cultura americana, sobre todo en la distinción entre el ser y el estar que ya destacamos<sup>90</sup>. Para poder dar cuenta del hombre americano “se trata de recobrar un habla original anterior a toda lengua que sirva de comunicación”<sup>91</sup>, “no por nada el pensamiento popular prefiere el gesto a la palabra”<sup>92</sup>.

En estos análisis que hemos presentado, la mayor parte fruto de sus trabajos de campo, se constata una preocupación relevante por estudiar los mitos indígenas del Altiplano escarbando entre las propias distinciones de las lenguas indígenas y las narrativas populares de los campesinos que cuestionan la ética de la ciudad y del burgués. Se podría citar una indica-

ción sobre el sentido que: “todo mito es amoral, porque si fuera por el mito éste no impediría el crimen de referencia. El mito libera la radicación de la palabra, en el sentido de que la palabra no logra sus raíces como tal, sino como lo contrario, en tanto pierde su significado y es puro significante”<sup>93</sup>.

Desde este lenguaje narrativo podemos cuestionar la ética reglamentada que rige la vida ciudadana; ella no es otra que la moral del trabajo que permite acumular objetos, que Kusch categoriza como la moral del disfrute ciudadano, individual y ordenado, en “el patio de los objetos”: “El patio de los objetos sirve precisamente para dar una solidez de cosa a la vida, para convertirlo en una máquina de placer”<sup>94</sup>, donde predominan las relaciones ciudadanas en desmedro de las relaciones comunitarias. La eticidad cultural que él descubre a través de escrutar el sentido profundo de los mitos no tiene que ver con la ética de las normas ciudadanas universales, por ello que la vida práctica y cotidiana de las comunidades humanas no tiene que ver con los valores absolutos, sino con los relativos: “Por eso mismo no hay valores absolutos, sino valores relativos que dependen del organismo animal dentro del cual se juegan. La comunidad responde por una justicia vital que restituye la vitalidad, y no los derechos de cada hombre”<sup>95</sup>.

Esta tendencia presente en nuestros países explica la relevancia del liberalismo político: “Era cuestión de que nuestra clase media siguiera la huella de la dinámica social occidental, basada en el individuo como fundamento de la sociedad, y se abandonara a una doctrina de la economía del desamparo... y en la fuerte convicción de que la especie humana iba a alcanzar su salvación final con el liberalismo”<sup>96</sup>. Esta es una clave que le permite mostrar las diferencias entre las clases medias peruanas y bolivianas con los estilos de vida indígenas: “Porque uno de los motivos más profundos que distancian a la clase media boliviana y peruana del indígena es que aquella esgrime los puntos contrarios a éste, a saber: opone a la comunidad, el individualismo, el domicilio, la soledad, y a la irracionalidad, la racionalidad”<sup>97</sup>. Esto es la alienación de su clase media intelectual y de los criterios utilizados por ésta, y la preeminencia de la cuestión del mero hacer. “El quehacer es una salida del mero estar hacia el ámbito de los objetos que se tienen, y como el tener se da en un ámbito visual, se contradice

con lo que hay de profundo en esa conciencia de estar, ese afán de plenitud que le es implícito”<sup>98</sup>.

Ya indicaremos más adelante otros aportes de esta postura del pensar intercultural de Kusch; por el momento se puede retener que esta propuesta permite en primer lugar considerar la problemática intercultural de la eticidad cultural a partir de los modos de vidas tradicionales que han existido y existen en las sociedades latinoamericanas; en segundo lugar, mostrar que la cuestión de una ética intercultural no se puede plantear al margen de esta eticidad constituyente de nuestros contextos culturales, y por último indicar que el saber-vivir no se puede desvincular de un ejercicio de comprender las formas de interacción que han marcado esos pluriformes modos de ser americanos, lo que remite a una temática que vamos a trabajar más adelante, que es la cuestión del diálogo en el marco de una categoría del vacío ‘intercultural’.

## **2. Ethos, cultura y modernización en Morandé**

El aporte realizado por Kusch al saber y al saber vivir popular, nos parece que ha marcado un debate que no cesa, más allá de las observaciones críticas realizadas por aquéllos que comparten su matriz general de análisis cultural como la perspectiva de sus detractores que han cuestionado seriamente algunas eventuales consecuencias filosóficas del pensar intercultural del vivir<sup>99</sup>.

Quisiéramos mostrar algunas modificaciones teóricas de este tipo de reflexión de la cultura y de la sacralidad presente en el mundo popular, tildado de ‘culturalista’ por parte de sus críticos, en la obra conocida del sociólogo chileno P. Morandé, quien ha elaborado desde las ciencias sociales una teoría del sacrificio de los valores –que es una tipificación científica de una hermenéutica de la cultura–, considerando que desde ella se justifica, desde las ciencias sociales, la única forma de conceptualizar una crítica latinoamericana de la racionalidad instrumental que ha predominado en la modernidad de las sociedades latinoamericanas, y en forma particular bajo el predominio del modelo del mercado. La cuestión cultural se vuel-

ve significativa para entender los vínculos entre universalidad y particularidad, y sobre todo para plantearse el problema de la identidad del ethos: "El concepto de cultura representa la única puerta para pasar del universalismo al particularismo, no sólo de la situación 'latinoamericana', sino, lo que es todavía más importante, de la 'identidad' latinoamericana"<sup>100</sup>.

Para Morandé, las relaciones entre cultura y modernización son estrechas porque no se puede resolver el paradigma de la modernidad ni de la modernización sin aproximarse al análisis hermenéutico del ethos latinoamericano.

Según Morandé, hay que considerar el lugar de los valores en la vida social, específicamente a partir de los valores constituidos en la gran primera síntesis cultural, operada gracias al catolicismo del siglo XVII. Siempre según este autor, el ethos latinoamericano puede ser caracterizado por la presencia de los valores del cristianismo que han sido guardados por las masas populares que han rechazado modernizarse. En este sentido, Morandé analiza la identidad cultural desde una experiencia histórica fundante (el barroco) y de una base religiosa mayoritaria (la católica), y no define el ethos por las relaciones de dominación cultural, sino por la idea de una síntesis cultural.

Para este sociólogo, no es posible establecer un vínculo satisfactorio entre las formas productivas y los valores si no se asumen las tradiciones culturales presentes en los pueblos latinoamericanos; por ello sus problemas no se resuelven ni en el terreno de la economía ni de la política, pues la identidad se juega en el terreno de la síntesis cultural, tal cual se expresa en la religiosidad popular, que es de base oral y cúllica, y no como el cristianismo, que valoriza la palabra. Es principalmente el cristianismo reformado el que se seculariza primero, y en este sentido existe una crítica mancomunada con Kusch en contra del cristianismo de los reformadores que insisten en 'ser alguien', y de la ilustración, por insistir en la comprensión ética del cristianismo<sup>101</sup>.

Surgen varias interrogantes, desde su perspectiva, a la subordinación de la moralidad a la funcionalidad económica, como ha ocurrido durante el último período de las propuestas desarrollistas, y últimamente con

el neoliberalismo. Se pregunta este sociólogo: “¿Debe la modernización sacrificar la tradición cultural nacional, regional o local, o debe, por su parte, la preservación de la cultura sacrificar el evidente mayor bienestar que ha hecho posible la modernización?”. Él mismo responde la interrogante indicando: “Ciertamente, nadie elegiría razonablemente una de las dos alternativas mencionadas en la pregunta, sacrificando a la otra. La cuestión detrás de la contraposición es cómo reconciliar ambos aspectos”<sup>102</sup>. Esta idea es sugerente en cuanto la ética no establece disyunciones al interior de una comunidad económica y de vida, sino muestra su articulación, y mejor dicho la subordinación de uno a otro.

El intento de Morandé sería “tratar de hacer conmensurable la modernidad... y la identidad cultural. De esta manera el peligro que representa la modernidad para la identidad cultural es tal si se siguen patrones de una modernidad que no es la nuestra; en caso contrario, es posible pensar en el desarrollo de nuestros países”<sup>103</sup>. La cuestión central de esta hermenéutica de las tradiciones, consiste en demostrar cómo este ethos barroco, católico y mestizo se ha fundido, en nuestros pueblos, estableciendo continuidades y elementos comunes referidos a nuestro particular sincretismo cultural. Este ethos se encontraría particularmente en la persistencia de la religiosidad popular latinoamericana. Este ethos que, en general, ha sido desconocido por las elites progresistas que han intentado cambiar el ethos, forzando su núcleo sacral identitario. Nos encontramos en este caso, si recordamos lo ya indicado por Kusch, frente a una cierta eticidad que rehabilita la tradición cultural, y mostraría las permanentes resistencias de los pueblos a los procesos de homogeneización racionalistas levantados por las élites, en cuanto no responden a esta síntesis cultural que sería el ethos propio de América Latina. De aquí se levanta una crítica radical de la secularización protestante, de la Ilustración y de los proyectos históricos iluministas, positivistas, liberales y modernizadores.

Esta discusión sobre la modernización y la identidad cultural en países específicamente marcados por la modernidad, resulta relevante para este ejercicio de ética intercultural, pues con la tesis que denominaría de ‘comprensivista’ de Morandé, se logra articular una crítica epistemológica, desde las ciencias sociales, al racionalismo y al cientificismo que han pre-

dominado en los estudios culturales de la identidad, y que han pretendido justificar desde esta racionalidad el cambio social. La tesis tiene también otro ángulo, que refrenda una serie de trabajos realizados en otros países, acerca de la valorización de la sacralidad para entender la vida humana. La tesis sociológica acerca de la religiosidad popular se puede acercar a las teorías filosóficas que reconstruyeron un ethos cultural en base al pensamiento y a las tradiciones indígenas. Es así cómo esta hermenéutica de la tradición barroca se puede vincular teóricamente no sólo con Kusch, sino con los autores que han definido la identidad cultural americana por la síntesis cultural del barroco y el mestizaje.

Empero, por lo ya indicado, es preciso mostrar algunas diferencias en el terreno del vínculo entre la eticidad y la sacralidad que volverían problemático el diálogo entre Kusch y Morandé relativo a la eticidad cultural y a la moralidad en el marco de una síntesis del barroco. En este sentido, deberemos reconocer que entre la perspectiva intercultural de Kusch y la posición valórica que encierra el ethos cultural barroco hay algunas distancias, en particular acerca de la relevancia 'moral' del Dios cristiano, que para Kusch es claramente un dios del Conquistador<sup>104</sup>, y de una interpretación del fundador del cristianismo entendido como creador de "una ética ciudadana" al igual que Buda y Confucio<sup>105</sup>. Así serán entendidos los reformadores donde la moral de los protestantes fue ante todo "un reglamento para el buen ciudadano"<sup>106</sup>. En este plano, Kusch insistiría en que el énfasis de la palabra entre los cristianos ya va en el camino de una ética secularizada.

En el caso del pensamiento de Morandé queda en evidencia que su preocupación desde sus estudios iniciales fue avanzar en una sociología de la religión volcada a distinguir, en la particular 'síntesis cultural' latinoamericana, las dos fuerzas que intervinieron: una religión de la palabra, el cristianismo, y una religión de tipo cultural, presente en las religiones indígenas y africanas. En el marco de esta visión histórica del encuentro entre religiones se establece la distinción entre oralidad y escritura. A diferencia de las religiones cálticas, donde "el ritual es la verificación del orden mitológico del mundo natural y social... el mito representa el mismo orden del universo"<sup>107</sup>. En cambio el cristianismo es una religión de la palabra que "cons-



tituyendo el papel del 'verbo divino' revelado por la razón humana, transforma el contenido de la revelación en valores sociales y la práctica religiosa en una ética social e individual"<sup>108</sup>.

La tesis de Morandé plantea un gran énfasis al momento cúlptico y no destaca suficientemente la articulación de los registros discursivos presentes en las religiones indígenas. Considera que "no todas las religiones siguieron el camino de construir sistemas comprensivos de reflexión capaces de traducir al nivel lingüístico –tanto al nivel del teólogo como al nivel del lenguaje cotidiano del creyente– las principales características del lenguaje religioso y los modos de participación en ella"<sup>109</sup>.

En otros textos más recientes considera siempre el análisis del lenguaje a partir de una comprensión ontológica de la cultura humana: "la continuidad entre la comprensión precategorial y analógica del símbolo y la comprensión categorial y reflexiva del lenguaje es una dimensión fundamental de toda cultura... Ella está a la base también de la formación de las pautas de valor y de las virtudes morales, dando origen a aquel ethos compartido que hace posible la convivencia humana"<sup>110</sup>.

En síntesis, se puede confrontar estas tesis con las de Kusch. La perspectiva intercultural cuestionaría la moral aprisionada en el terreno de una fe expresada como moral, y sobre todo definida por la lógica de la institución religiosa, lo que en la modernidad se refuerza con la lógica de la ciudad y del esfuerzo individual; de ahí su crítica radical a la moral ciudadana y burguesa del protestantismo, montada sobre los objetos: "Pero toda moral reprime, porque separa la vida buena de la mala"<sup>111</sup>. Asimismo la moral se presta a la moral burguesa de los mercaderes y del mecanicismo: "Moral y máquina –los puritanos asociaban moral y trabajo– eran de esta manera correlativas"<sup>112</sup>, o bien "los objetos se portan bien porque nosotros ya hemos perdido el sentido de la buena conducta de la ciudad... Por eso en la sociedad civil o ciudadana –porque sólo se da en una ciudad– se vive la libertad simplemente como derecho de votar o de comerciar, pero nunca como salvación interna"<sup>113</sup>.

En el plano del debate teórico, consideramos que las consecuencias de la teoría de la modernización de Morandé tienen implicancias filosóficas

que no pasan desapercibidas para esclarecer la relación entre la racionalidad comunicativa moderna y el ethos cultural latinoamericano<sup>114</sup>. Michelini por ejemplo, considera que la racionalidad moderna no se reduce a un determinado sistema, sino que “en el interior de la racionalidad moderna es posible efectuar una diferenciación de la misma razón y distinguir diferentes tipos de racionalidad. Además, la racionalidad moderna y sus principios ideales implican también un arsenal de crítica social, y de criterios y principios éticos irrenunciables”<sup>115</sup>. Esta crítica de la racionalidad moderna requiere un análisis de lo que se denomina logos, y será considerada cuando analicemos los diversos logos presentes en el diálogo intercultural más adelante.

Para terminar este acápite, señalemos que este autor desarrolla su propuesta sociológica también en el terreno de las implicancias filosóficas del debate ético contemporáneo. Por ejemplo, pone en evidencia la “dramaticidad del existir contingente y limitado”; y la construcción “de las pautas de valor y de las virtudes morales en un ethos compartido”<sup>116</sup>; la relación entre comunidad de pertenencia y la libertad individual<sup>117</sup>, el origen ontogenético del ser humano y su vínculo con la ontogénesis cultural<sup>118</sup>. De esta manera, la crítica a la racionalidad funcional y la cuestión sociológica de los valores, planteada por la teoría de la modernización, es la puerta para entrar en la comprensión de los debates al interior de una sociedad policéntrica, y en este sentido sus trabajos posteriores son un aporte a una hermenéutica del ethos, aceptando que esta propuesta debe admitir observaciones críticas desde una racionalidad discursiva, porque la definición del ethos como morada remite a una eticidad basada en una determinada etapa histórico-cultural, la que no puede justificarse como una expresión de una ‘auténtica universalidad’<sup>119</sup>.

Si bien es cierto, debemos reconocer que entre la perspectiva valórica que encierra el ethos cultural barroco entendido al modo de Morandé y el ethos del estar de una América indígena hay diferencias metódicas y ontológicas que no se pueden soslayar, queda claro que en ambos la posibilidad de asumir la relación entre lo particular y lo universal pasa por la aprehensión del contexto cultural de las comunidades de vida; en otras palabras, que un reconocimiento de lo que somos pasa por la recuperación

de los valores de la cultura indígena y popular que han sido despreciados por las elites modernizadoras. La eticidad del pueblo latinoamericano no requiere de ningún modo la mediación crítica de una racionalidad científica foránea, sino simplemente la asunción de lo que es abisalmente popular y resiste a lo racional.

Es indudable que estas ideas que valorizan las mitologías indígenas y la religiosidad popular han sido criticadas por los medios intelectuales y las élites políticas latinoamericanas, pues en el trasfondo hay una crítica certera al modo como las ciencias sociales y los modelos políticos y económicos se han gestado muchas veces de espaldas a las necesidades vitales y a los imaginarios culturales de los pueblos latinoamericanos y a las eticidades de sus comunidades de vida. No resulta extraño entonces que las observaciones críticas hayan florecido en los medios intelectuales del desarrollismo progresista, que han visto en las propuestas de ambos autores una defensa de una eticidad substantiva, y que no se les haya reconocido relevancia a sus aportes del análisis contextual de las narrativas míticas y dinámicas rituales que conforman afectivamente parte de los registros discursivos de los pueblos latinoamericanos.

Desde la perspectiva de una ética intercultural, nos parece que ambos autores contribuyeron a mostrar la relevancia de los contextos culturales caracterizados por una simbólica sacral, y aportaron fecundamente a mostrar que el ethos de las comunidades de vida no se reduce a las propuestas de imitación de otros estilos de vida. Recordando a Rorty, se podría indicar que en ambos autores hay un marcado carácter contextual de la eticidad humana, y un intento por esclarecer un punto de vista 'universalista'. Veamos a un filósofo que ha levantado una teoría 'crítica' de los valores y que ha permitido profundizar desde un modelo de las mediaciones un tipo de universalidad que asume los rasgos del ethos.

### **3. Scannone: esbozando una teoría de los valores y normas mediados en la cultura latinoamericana**

El filósofo argentino J.C. Scannone propone una reflexión de cierto modo parecida a los dos autores anteriormente descritos; al menos respec-

to de la obra misma de Kusch es explícita la apropiación de las categorías básicas como el 'estar' y la 'sabiduría popular', y se vincula a otras categorías elaboradas por él y C. Cullen, acerca de un nosotros comunitario, de un pensar simbólico y la valorización de una racionalidad sapiencial<sup>120</sup>. En este sentido, el análisis de las tesis del nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana de Scannone, que trabajaremos aquí en el marco preciso de la cuestión de la ética intercultural, son mucho más complejas, pues se trata de un pensar especulativo que intenta establecer una mediación entre la universalidad del pensar filosófico y la peculiaridad histórico-cultural de América Latina.

En uno de sus principales textos nos introduce a la temática señalando que para comprender estas aparentes contradicciones es preciso acudir a la noción central de mediación: "Para comprenderla será clave la noción (y la experiencia) de mediación, no entendida ni como intermediaria ni como dialéctica, sino a partir de lo que llamaremos 'analéctica', en la cual interjuegan la mediación simbólica, la analógica y la ética-histórica"<sup>121</sup>. La mediación no cabe entenderla como una categoría que rechaza los conflictos reales de la experiencia histórica, sino que alude a la posibilidad que abre un pensar de la mediación simbólica que articula las diferentes dimensiones de la realidad social, cultural, ética e histórica<sup>122</sup>; es, entonces, una mediación simbólica consolidada a partir de las categorías de Levinas que nos entrega la referencia al cuestionamiento ético por el otro, pero integrándoles la experiencia latinoamericana del pobre, destacado por la filosofía de la liberación<sup>123</sup>.

En este sentido, la categoría de 'mediación' señala nítidamente un rasgo del estilo de un pensador que, mucho más allá de mantenerse en el terreno de la mera explicación abstracta de las categorías filosóficas, propone diversas mediaciones intelectuales que intentan dar cuenta de 'lo pensado' en el arraigo a la historicidad latinoamericana. Scannone, de este modo, indagará sobre la 'eticidad', 'sabiduría popular' y 'ethos cultural' a fin de dar cuenta de un pensar ético arraigado y a la vez especulativo, para ello nos servirá de marco lo que ya hemos analizado en los dos autores anteriores, y que tienden a exponerse en varios de sus textos.

En un artículo señero para nuestra problemática ética, “La mediación histórica de los valores” –fechado en medio de una década de gobiernos autoritarios–, él muestra que los principales problemas éticos de los diferentes procesos de modernización hegemónicos que surgen en las sociedades latinoamericanas provienen de una voluntad de poder que impone lógicas desde un ethos cultural de la modernidad, que no responden al sentido comunitario-sapiencial presente en la historia de estos pueblos. Hacer una ‘mediación’ histórica de los valores supondría no solo mostrar los valores implícitos en los proyectos de modernidad sino elaborar una ‘crítica’ que demuestre su carácter inauténtico e ideológico, proyectos sociales que no pueden “lograr sociedades más justas, más humanas y mejor inspiradas en el sentido cristiano de la vida”<sup>124</sup>. Estas ideas son apropiadas para dar cuenta de una filosofía ‘encarnada’ que intenta responder a las situaciones políticas y económicas en un marco de una comprensión filosófica especulativa que nos llevará al análisis del ethos cultural, la eticidad y la sabiduría popular.

En términos más filosóficos, la crítica que busca emprender Scannone, que adjetiva de “ontológicos” a los proyectos histórico-culturales que han buscado imponerse en América Latina, no es sólo una sistematización de aquéllos que considera inauténticos para enseguida proponer una búsqueda de otros cambios sociales, económicos y políticos, basados sobre un núcleo ético-cultural. Por ello la mediación de los valores no se entiende solo como una cuestión socioeconómica, sino que alude a un humus histórico-cultural tal cual se manifiesta en los pueblos latinoamericanos desde sus inicios, y que supone entonces precisar un ‘lugar’ desde donde elaborar una crítica que no quede atrapada ni en el racionalismo iluminista ni el cientificismo.

Se trata de una crítica que pueda brotar desde lo que él designa con la expresión ethos cultural, definida del modo siguiente: “Por ‘ethos cultural’ entiendo el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo que tiene una comunidad histórica (un pueblo, una familia de pueblos, etc.) en cuanto tal en su historia”<sup>125</sup>. Para Scannone esta noción de ethos articula no solamente las estructuraciones económicas, sociales, políticas de la coexistencia, sino alude también a un núcleo ético-sapiencial de los princi-

pios vividos y de los valores que los orientan; por ello alude a que “el núcleo de la cultura de un pueblo es su sabiduría de la vida”<sup>126</sup>, y que éste es eminentemente ético, siguiendo la indicación de Ricoeur: “...al hablar del núcleo de la cultura de un pueblo, se puede hablar del núcleo ético-mítico que, en cuanto es ético implica la relación horizontal comunitaria e intercomunitaria, y la vertical con el Absoluto, que la funda como relación ética”<sup>127</sup>.

La tesis fundamental de Scannone es que la mediación histórica de los valores es ante todo ética porque el ethos cultural se constituye como elección cultural fundamental. Para esto introduce una distinción relevante para el tema de la eticidad en la ética intercultural, pues alude al vínculo entre ethos y el carácter pre-ético del ‘estar’: “El ‘estar’ es ambiguo (*zweideutig*), porque es pre-ético (en el sentido de la ética con épsilon)... El ‘estar’ es ambiguo antes de que la existencia ética lo cuestione y ponga en juego. Mas ello no significa que necesariamente debe conducir a la violencia. Por tal motivo la instancia ética es necesaria para mediar el ‘estar’”<sup>128</sup>.

Es preciso reconocer que nos encontramos frente a una categoría central que requiere ser matizada y que permita discernir los proyectos históricos, por ejemplo que permita cuestionar el ethos cultural de la modernidad. En reiteradas oportunidades del texto que sistematiza el Coloquio de París, donde se reunió el grupo argentino con algunos filósofos y teólogos europeos, se desarrolla esta cuestión del ethos. Scannone enfatiza la pertinencia de distinguir entre *éthos* y *êthos*<sup>129</sup>, destacando que para entender la eticidad de la sabiduría popular es menester entender el ethos encarnado en el *êthos*. Por la relevancia de la cuestión terminológica para la propuesta de las nociones básicas de una ética intercultural, indiquemos una larga cita donde Scannone precisa el uso de sus equivalencias entre las mismas:

*“En relación con la eticidad (ethos) de la sabiduría popular –referida al núcleo de valores de una cultura (que por ello Ricoeur denomina ‘ético’)– está lo que se ha denominado êthos cultural de un pueblo (escribiendo la palabra no con épsilon, sino con êta). Se trata de su modo de habitar en el mundo: un modo humano –por tanto ético– de habitar el mundo en su totalidad, no solo el entorno (en alemán: Welt, no mera Umwelt). En otras palabras: se trata de habitar humanamente la totalidad de la vida, habitación que, aunque no*

*se reduce a la eticidad, necesariamente la implica. En ese sentido se puede tomar la palabra 'eticidad' como refiriéndose al ethos encarnado en êthos: lo ético no se da sino encarnado en lo histórico cultural, aunque lo trasciende*"<sup>130</sup>.

Es claro, en el uso que le da Scannone en sus textos, que él no puede reducir la dimensión ética al morar humanamente en el mundo, pues Levinas ha contribuido a mostrar al pensamiento latinoamericano, que lo ético no refiere tanto al arraigo (dimensión *ctónica o telúrica*), sino a una interpelación radical frente al otro donde surgiría lo propiamente ético (dimensión escatológica)<sup>131</sup>. Scannone está en este punto preciso conducido a construir las mediaciones especulativas necesarias que le permitirían articular 'lo propiamente ético', es decir, siguiendo a Levinas, intermedio entre la interpelación del otro, del pobre, con las dimensiones histórico-éticas de un 'nosotros estamos' ligado a la sabiduría popular, que surge desde Kusch.

Aquí la cuestión se transforma, desde la perspectiva nuestra, en un comprender racional el vínculo teórico y práctico entre la sabiduría popular y la dimensión propiamente ética. Me parece que en este punto Scannone es bastante preciso:

*"La sabiduría popular puede ser principio de discernimiento de ese plus ético de sentido, aunque ella no pueda juzgar de lo específicamente científico o técnico en cuanto tal. Ese discernimiento, aunque crítico, generalmente no es reflexivo, pero puede hacerse reflejo por una reflexión filosófica (ético-antropológica) inspirada en dicha sapiencialidad*"<sup>132</sup>.

En otras palabras, para Scannone la sabiduría popular es siempre la expresión de un arraigo que expresa culturalmente un plus de sentido que la trasciende, es siempre en sus palabras un ethos encarnado en êthos; ella es pre-reflexiva, y puede ser considerada como parte relevante de la sustentación y arraigo cultural que requiere el planteamiento especulativo ético de los filósofos. "De ahí que la sabiduría popular sea un universal situado no sólo histórica y geoculturalmente, sino también éticamente situado"<sup>133</sup>. La eticidad (ethos) que propone el 'estar', concluyamos no es del orden de la ética, porque arraiga en la tierra (lo ctónico) pero para ser ético-histórico requiere de un "nosotros estamos". Para Scannone no hay confu-

sión, “la instancia ética viene de afuera, de la ‘exteriorité’. Precisamente así es cuestionado el trasfondo preético”<sup>134</sup> del estar, lo que implica aceptar, primero, la mediación de la comunidad y en última instancia, la apertura a la otredad (lo escatológico).

En este sentido propiamente ético queda establecido que la “sabiduría de los pueblos es mediación originaria entre religión y lenguaje”<sup>135</sup>. En el esfuerzo de escudriñar el ethos exigirá establecer una distinción semiótica en tres momentos: semántico, pragmático y sintáctico: “El interjuego histórico de esas dimensiones (semánticas, pragmática y sintáctica) configura el ethos cultural, aunque a la pragmática le corresponde el rol de mediación ético histórico en cuanto tal”<sup>136</sup>.

En otros trabajos acerca del simbolismo Scannone destacará la diferenciación entre estas dimensiones. La semántica, pragmática y sintáctica, que según él corresponden respectivamente al contenido, al sujeto y a la forma de dicha mediación. La primera refiere a una mediación “semántica”. La segunda es relevante pues instala la dimensión ética y práctica del lenguaje: “Se trata de la dimensión propia del sujeto de la creación, uso o apropiación del símbolo: un nosotros o un yo en el seno de un nosotros, especialmente un nosotros-pueblo (participante de una misma cultura) o un nosotros-iglesia (en la comunidad de una misma religión)”<sup>137</sup>. La mediación que corresponde a la pragmática corresponde a la ‘unidad en la distinción’, y será entendido como “un movimiento práctico de llamado ético y trascendencia ética, que implica distinción en la unidad o una negación meramente alterativa”<sup>138</sup>. En este terreno acontece el saber sapiencial. En la tercera, encontramos la estructura misma que las estructura lógicamente como mediación.

Por ello para Scannone es conveniente distinguir entre una pragmática del iluminismo social de izquierda, de una pragmática mediadora auténtica; esta última refiere a un nuevo orden donde los valores y el orden social contengan una síntesis nueva: “Esta trasciende los momentos anteriores en una nueva síntesis inédita que implica tanto una nueva semántica como una nueva sintaxis estructurante del mundo de valores y de su encarnación en materialidad social. Cada ‘síntesis vital’ así lograda es el nuevo



paso cualitativo en la vida histórica del ethos cultural del nosotros éticohistórico”<sup>139</sup>.

En este sentido, es relevante indicar que el análisis simbólico de la cultura estará influido claramente por la hermenéutica de Ricoeur por lo que se tratará fundamentalmente de establecer un análisis de los símbolos a partir de un juego semántico entre dos significaciones y a partir de aquí buscar comprender la sabiduría popular que se expresa en un nosotros que se ha expresado en la rica narrativa de los sujetos populares, por ejemplo en el caso del Martín Fierro, del que destaca la precariedad ética e histórica: “En el Martín Fierro, por ejemplo, el acento está puesto en la injusticia. Todo el poema es un canto por la justicia”<sup>140</sup>.

Para Scannone, esta situacionalidad ética refiere al hecho de que nunca es posible prescindir del saber comunitario y que por ello no se puede entender como un saber absoluto:

*“El ‘saber’ de esa sabiduría no es saber absoluto, ni la praxis que se abre a ella es praxis total, sino que se trata de un universal, pero éticamente situado en la comunidad del nosotros. Sin embargo, se trata de un universal e incondicionado: también se excluye todo relativismo, historicismo y mero perspectivismo hermenéutico”*<sup>141</sup>.

En este punto, parece que no todos los filósofos concuerdan con estas indicaciones especulativas: surgen interrogantes acerca del uso de la razón y el logos<sup>142</sup>, acerca de los nexos entre el logos científico y el logos sapiencial que son suficientes para precisar adecuadamente la validez de los diferentes discursos y la necesidad de asumir un aspecto normativo, tal cual ha sido elaborado por la ética discursiva<sup>143</sup>. En este mismo sentido otras críticas abundan en las consecuencias de un discurso político populista acerca de estas modernizaciones, sobre la base de una nueva reinterpretación de civilización y barbarie<sup>144</sup>.

Cabe indicar que Scannone reconoce la importancia del planteamiento de Apel pues establece una mediación entre Aristóteles y Kant ya que “posibilita mediar históricamente la racionalidad ética y a través de las otras racionalidades, sin empañar su mutua irreductibilidad ni la trascen-

dencia de la primera”<sup>145</sup>, pero no puede conducir el a logos que no se respete la diferencia: “De ahí que el logos que funda y especifica la racionalidad ética sea un logos incondicionadamente normativo de la comunicación y la comunidad de comunicación, el cual por consiguiente implica al mismo tiempo universalidad y respeto de la irreductible alteridad de todo otro y de cada otro; a saber, universalidad y diferencia”<sup>146</sup>.

A partir de estas consideraciones abstractas y del sentido de estas críticas se puede entender por qué es preciso hacer un discernimiento ético de la situación histórica, pues las elecciones ético-comunitarias no son ni unívocas ni homogéneas en los diversos sectores sociales, es por esto que Scannone entiende la historia latinoamericana como la historia del antagonismo que opone el proyecto de la comunidad al proyecto de otra comunidad. Los principales criterios de una crítica “ontológica” de los proyectos sociales y políticos en América Latina serían los siguientes, según Scannone: deben estar enraizados en una fuente históricacultural propia, la mediación de los valores que suponen deben ser esencialmente dialógicos (diálogo entre los pueblos y las culturas), las nuevas síntesis emergentes deben permitir los conflictos en su seno, etc.

Esta preocupación de Scannone por dirimir entre diversos proyectos alternativos le permite elaborar una perspectiva especulativa de la comunidad que, nos parece, precisa diversos niveles de inclusión y exclusión, y que es por tanto mucho más compleja que la reflexión elaborada por Kusch acerca del pueblo que no logró mediatizar del todo en sus dimensiones políticas y éticas. Precisar un doble sentido comunitario de un nosotros ético-histórico, hace posible dar cuenta de la doble distinción del ‘nosotros’ que le permite ver las diversas interrelaciones entre los diversos sectores sociales dominados y precisar así las posibilidades de abrirse a una exterioridad. Él distingue entre un nosotros inclusivo y otro exclusivo que le permiten clarificar una parte importante de las relaciones de dominación intra y extra sistema de dominación y delimitar las reglas que les permiten interactuar:

*“El nosotros inclusivo hacia adentro y exclusivo de los otros y de otros nosotros, hacia afuera, el cual ha institucionalizado su relación con éstos según reglas injustas de exclusión es, por lo tanto, éticamente cuestionado, criticado e*

*interpelado desde la exterioridad ético-histórica de esos otros: de hecho en América Latina, desde los pobres. Estos conforman, a su vez, un 'nosotros'. Mas en cuanto no sólo están oprimidos y eventualmente son opresores de otros pobres sino que en cuanto son éticamente exteriores al sistema, es decir lo trascienden por su dignidad humana y su alteridad ética, forman un 'nosotros inclusivo' éticamente abierto hacia dentro y hacia fuera e históricamente creador de instituciones alternativas nuevas*<sup>147</sup>.

La larga cita anterior muestra justamente cómo la propuesta teórica de Scannone no se puede catalogar en una hermenéutica de las tradiciones o de la vida buena, pues se requiere establecer las condiciones de la justicia para todos. Por ello establece mediaciones con la propuesta de una ética discursiva de Apel, en cuanto considera que es posible establecer vasos comunicantes entre la ética levinasiana y la ética apeliana de acuerdo a la indicación de que "La comunidad de comunicación es en verdad ética solamente si ella respeta la irreductible alteridad ética del otro en el seno del nosotros"<sup>148</sup>. Esto permitiría precisar una genuina comprensión de la comunidad y de la comunicación a partir de la relevancia del nosotros ético-histórico<sup>149</sup>, que implica determinadas mediaciones institucionales: "...la libertad se media en figuras de orden, es decir en instituciones, que deberían (éticamente) ser instituciones de la libertad (¡genitivo objetivo y subjetivo!), y por consiguiente –dado su carácter esencialmente social– de justicia, de solidaridad y amistad social"<sup>150</sup>.

Lo que Scannone considera acertado del planteamiento apeliano es la necesidad de establecer las condiciones de posibilidad a priori de una comunidad, pero que requiere corregir la relevancia de sus mediaciones ético-históricas: "Tal conversión ético-histórica no es deducible a priori, ni siquiera dialécticamente, sino inteligible a posteriori; pero no por ello el sentido primero deja de ser su condición de posibilidad, validez e inteligibilidad"<sup>151</sup>. Pero no deja de cuestionar, como ya lo hemos sostenido, una crítica a su concepción trascendental, y a un predominio de la autorreferencia sobre la alteridad, que exigen una revisión más profunda de lo que es la racionalidad, la comunicación y la comunidad<sup>152</sup>.

En síntesis, esta perspectiva de Scannone parece establecer puntos de sutura entre la discusión de E. Dussel y K.O. Apel en cuanto comparte

con el primero la centralidad del otro –aceptación de la tesis levinasiana–, mientras que con el segundo recoge la relevancia de un enfoque en una comunidad de comunicación, que es “antropológica y éticamente anterior al conflicto, la opresión, la marginación y la violencia. Por lo mismo éstas no solo son una contradicción antropológica vivida sino también una tradición ético-histórica a la unidad humana originaria (tanto la humana universal como la que se da en el seno de un pueblo y su cultura)”<sup>153</sup>. Consideremos una perspectiva histórica-crítica que nos plantea una modalidad menos especulativa de consideración de la ética y de la moral.

#### **4. La moral de la emergencia y la eticidad del poder en A.A. Roig**

Estas críticas a una ontología del estar y a la afirmación central de un “nosotros estamos”, que destaca la “síntesis cultural” que se lograría en el saber popular, han sido recurrentes en el pensamiento latinoamericano. Lo que hemos denominado “la mediación histórica de los valores”, en Scannone, aunque asume las dimensiones básicas del conflicto, no explicaría las complejas formas que asumen los conflictos inherentes a las comunidades y nos prepara para presentar otra versión que radicaliza esta hermenéutica de los “valores culturales” hacia un terreno histórico-crítico del análisis de las ideologías inherentes a los discursos valóricos. Esta postura nos parece que ha sido formulada por Roig, en relación primero al estudio de las ideas y luego ampliado al ámbito de la ética.

En una síntesis apretada indiquemos que en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), Roig recoge desde Hegel la idea de que la autorreflexión del sujeto es relevante, pero cuestiona que ésta sólo se lo interprete desde la subjetividad, y no se haga referencia a su carácter plural. “El sujeto que se afirma como valioso... no es un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de ‘mundo’ y ‘pueblo’ hacen referencia justamente en él a una universalidad solo posible desde una pluralidad”<sup>154</sup>. Este modo de plantear el “nosotros plural” remite, de cierto modo, con el ‘nosotros estamos’, en cuanto alude a una dimensión histórica del sujeto, pero no admite ninguna consideración mítica ni mística del estar<sup>155</sup>;

él debe entenderse racionalmente dentro de un proceso de alteridad que asegura la búsqueda de mayor conciencia y de afirmación, por el que se busca un reconocimiento del “nosotros”, quien debe afirmarse conflictivamente frente a otras formas de conciencia. Este ‘nosotros’ es siempre sujeto histórico cuya principal característica es, según Schute, “la de hacerse consciente de su propio valor y de comprometerse a una reflexión crítica de su propia constitución como sujeto mediante la teoría filosófica y la práctica transformadora de la realidad”<sup>156</sup>. En este sentido, es un sujeto plural que va adquiriendo conciencia en medio no de conflictos meramente axiológico-culturales, sino siempre de la afirmación de la dignidad humana en medio de la conflictividad que caracteriza la vida social. Por ello los valores humanos no pueden ser reducidos como la hermenéutica a una constitución de un sentido inmanente de seres abstractos, sino de un sentido que remite a las razones y acciones de un sujeto humano en medio de un contexto histórico-social.

En Roig la cuestión del análisis de los discursos en su carga valorativa es un tanto diferente de los autores anteriores pues elabora una teoría de la discursividad que le permite plantear los aspectos axiológicos de toda simbólica y narratividad. Tratando de mantener un vínculo entre las ciencias del lenguaje y una teoría de la ideología, indica cómo los discursos y los símbolos tienen una capacidad de mostrar y de ocultar determinados aspectos de la realidad porque los signos norman y pesan por su valor: “La simbólica es axiológica”. Estudiando un clásico de la teoría formalista del cuento fantástico, V. Propp considera que es relevante estudiar a los personajes a la luz de su sentido axiológico porque siempre hay que afirmar el sujeto como algo real, por ello hay que reinstalar la narración dentro de la cotidianidad del texto y del contexto social.

Por ello es relevante siempre prestar atención al concepto de ‘universo discursivo’. A través de él, Roig desborda la teoría tradicional del lenguaje ya que el texto está en un contexto no solo literario, sino socio-histórico. Este universo lo define como “la totalidad actual o posible de discursos de una sociedad dada en un momento dado o en un cierto transcurso”<sup>157</sup>. La construcción filosófica que preside la reconstrucción de la subjetividad a partir de los principios que operan en estos discursos es principalmente la

búsqueda del reconocimiento y de la autoestima de un sujeto. En este sentido, la categoría principal del a priori antropológico es la que define la propuesta donde se cuestiona la 'eticidad del poder' y se comprende la 'moralidad de la emergencia':

*“Pues bien, aquella ‘moral emergente’ en cuanto expresión teórica de lo que entendemos como experiencia propia de nuestros pueblos, la habíamos visto como un modo de poner en juego lo que he denominado a-priori antropológico. De él y por necesidad misma de su cumplimiento, dimos necesariamente en una norma, cuyo valor imperativo depende del grado de conciencia moral con el cual la asumamos, aquella que nos exige considerarnos como fines y no simplemente como medios. Y una categoría moral básica que expresa todo esto, la de la ‘dignidad humana’”<sup>158</sup>.*

Valorizará justamente la pragmática porque permite mostrar la actividad de un sujeto en acción: “El ‘componente pragmático’ del lenguaje (que nos permite verlo como discurso y por eso mismo también como ‘texto’) se relaciona indudablemente con aquel a priori antropológico del que hemos hablado en otra parte y que no es una categoría ‘antropológica’—aunque suene paradójico— sino una categoría histórica. Podemos conectar aquel a priori con el lenguaje, poniendo ‘detrás’ y ‘dentro’ del mismo un ente en comunicación con los demás y consigo mismo en un ‘encuentro con ellos’”<sup>159</sup>.

En innumerables textos, Roig vuelve sobre la noción fundamental del a priori antropológico que hunde sus raíces en una lectura de Hegel leído en contra de sí mismo<sup>160</sup>, que le permite articular su teoría de la moral de la protesta en contra de las eticidades dominantes. Para Roig, los procesos de la constitución de las subjetividades sociales emergentes en América Latina, las que han desplegado y despliegan sus respectivas formas de asumir una moral “de la protesta” se sostiene en la experiencia socio-histórica de lucha, que cuestionan todas las modalidades de poder inherentes a la eticidad, que son siempre deudoras de una forma a-crítica de concebir una cultura determinada.

En este sentido, queda en claro desde el inicio que esta propuesta de Roig es crítica de todo pensamiento que afirme valores identitarios arqueológicos, de la dimensión ctónica, posición representada por Kusch<sup>161</sup>.

Se precisa una noción antropológica “de un hombre como un ente emergente que no renuncia al ejercicio de un ‘juicio de futuro’, como tampoco al desarrollo de formas de saber conjetural compatibles con su propia emergencia dentro de un proceso de humanización”<sup>162</sup>. Los valores de los sujetos humanos en sociedad son siempre históricos porque son formas discursivas –ideológicas– de dar respuestas a los conflictos sociales. Esta idea permite entender históricamente las formas morales vividas, y la búsqueda de principios morales que sean requeridos por una praxis social e histórica, por ello es preciso una búsqueda filosófica de grandes principios rectores de la conciencia moral.

En este sentido, Roig sostiene a partir de su a priori antropológico que es preciso criticar al culturalismo inherente a las posturas anteriores del ethos, por razones eminentemente históricas: “El culturalismo, como ideología, acaba con la historicidad misma, es decir, acaba con el principio que hace que la historia pueda ser vivida como tal. Afirmar la historia y, junto con ella, afirmar la cultura, es abrir las puertas a formas de universalidad, en cuanto está en el hecho mismo histórico su potencia de trascendencia”<sup>163</sup>. Se trata por tanto de partir de las diversas manifestaciones sociales en que se expresan los discursos pero sabiendo que “la cultura no se resuelve únicamente en lenguaje, tiene otras manifestaciones, infinitas, impulsadas por los modos, a su vez infinitos de satisfacer nuestras necesidades”<sup>164</sup>. En otro texto nos señala claramente que la validez de estas morales es su cercanía con el mundo social y político que les ha correspondido habitar: “El discurso moral, cualquiera sea su posición, está como pegado sobre la piel de los hechos y en cada uno se juega la responsabilidad intelectual de los grupos humanos que lo sostienen, con una claridad que otros campos teóricos no lo ofrecen”<sup>165</sup>. A través de los análisis de estos discursos podemos precisar el proceso de crecimiento y consolidación de un sujeto americano<sup>166</sup>, de manera de poder “...reencontrarnos con formas discursivas que sean a la vez actos de dignidad humanas o, por lo menos, que los impliquen”<sup>167</sup>.

En otras palabras, según Roig estas morales de la protesta son siempre expresiones heterodoxas e ideológicas que se han desarrollado dentro de la normal conflictividad social de los procesos emancipatorios latino-

mericanos: "... las sucesivas morales objetivas han ido entrando en crisis y entrarán por obra de una subjetividad que cuenta con la energía de un agente histórico y cuya capacidad de cambio le viene, precisamente, de su inserción en el universo conflictivo de una determinada sociedad"<sup>168</sup>. Entre otras se pueden mencionar, como sugiere Bohórquez, las morales de la primera independencia (Bolívar), morales anti-teológicas (Roscio, Bilbao), morales del deber (De Hostos), morales universalistas (Martí).

Es preciso señalar que las morales históricas emergentes son las que han cuestionado permanentemente la "eticidad del poder" a partir del reconocimiento de un principio antropológico fundamental, que se ha hecho patente desde los albores del proyecto emancipador en el siglo XVIII, y que tiene que ver con la estima de sí. Esto implica reconocer que esta dignidad estaría presente en cada ser humano por el hecho de ser humano, no por su nacimiento, ni por sus propiedades. La defensa de la dignidad humana, que se puede remontar a la visión lascasiana de los derechos de los indígenas y a los pensadores renacentistas, muestra una estructura histórica común del orden valórico, que la eticidad del poder se puede superar a través de la praxis de sujetos concretos, lo que denomina una moralidad de la protesta. Por eticidad, entiende Roig una noción que proviene de la distinción conocida de Hegel entre Eticidad y Moralidad<sup>169</sup>. En el mismo texto nos propone una perspectiva de la ética basada en esta distinción: "La Ética en el sentido que aquí le damos, tiene básicamente su lugar en el derecho. La moral, en cuanto aspecto subjetivo de la moralidad, lógicamente, no es ajena a la eticidad, mas de alguna manera le es anterior en cuanto que es desde la conciencia de cada uno que aceptamos o rechazamos lo estatuido, regulado y controlado desde el Estado"<sup>170</sup>. Esta definición muestra que la forma de entender 'eticidad' es diferente a la versión hegeliana conformando una unidad comunitaria. Roig reinterpreta esta noción bajo la idea de un rescate plural de la subjetividad bajo el poder opresivo del Estado.

Roig considera que son los sujetos históricos los que afirman una subjetividad en contra de la eticidad estructurada como poder: "Las morales emergentes, en efecto, asumen lo que para Hegel era el duro trabajo de la eticidad en su lucha contra lo que consideraba como el principio de lo



particular y de lo arbitrario, la subjetividad. Ahora se trata contrariamente, del 'duro trabajo de la subjetividad' contra las formas negativas de la eticidad en una sociedad organizada estructuralmente sobre la injusticia social"<sup>171</sup>; un ejemplo claro son los diversos movimientos sociales que encontramos en América Latina: las luchas de los indígenas zapatistas, el de los campesinos sin tierra en Brasil, o las Madres de Mayo que en Argentina claman por el paradero de sus familiares desaparecidos: "...ellas restablecieron una racionalidad organizada plenamente sobre la dignidad humana y, desde ella, lanzaron un reto a la eticidad oprimiente y opresora, alimentada de las más antihumanas de las ideologías"<sup>172</sup>.

Para Roig, al igual que los autores explicitados anteriormente, la modernidad latinoamericana estaría marcada por la permanente búsqueda de auto-afirmación del principio que cada persona vale por el hecho de ser un fin y no un medio, principio rector que no acepta ni el egoísmo, ni la instrumentalización de ningún hombre y mujer, pero esto no debe entenderse de un modo ingenuo: la modernidad es un proceso histórico con comienzos y recomienzos que se pueden rastrear en toda la compleja historia latinoamericana, por ejemplo al indicarnos que: "De Bolívar a Martí, podemos irlos siguiendo y asumiéndolos desde aquel imperativo de afirmarnos a nosotros mismos como valiosos y que constituye el a priori absolutamente *sine qua non* de todo lo que podamos o queramos hacer con nosotros mismos"<sup>173</sup>.

En términos más técnicos de lo que intentamos desarrollar entenderemos que las morales emergentes son siempre el ejercicio de la emergencia de valores que cuestionen un determinado orden ideológico establecido y que buscan el reconocimiento de la subjetividad emergente. A cada subjetividad correspondería un tipo de valores que sería preciso recrear. Los valores humanos son cambiantes de acuerdo a las nuevas formas de opresión existentes. En este sentido, aunque Roig no lo dice así, las morales emergentes refieren a los procesos históricos por los que la "subjetividad" afirma los valores de los sujetos que buscan su reconocimiento y pretenden cambiar el sistema de reglas y normas que se le han impuesto exteriormente. Por ello es una moral emergente que se hace desde una gran convicción que es la dignidad humana. "Esta sería la raíz de la moralidad

primaria a la que nos hemos referido y en donde se gesta aquella moralidad de la protesta impugnadora de toda ética del poder alienante<sup>174</sup>.

La gran diferencia con una ética del discurso que parte de discursos simétricos como lo que están presentes en la modernidad europea, “las investigaciones y formulaciones de la ‘moral de la emergencia’ apuntan a la reconstrucción del mundo de voces que todo discurso nos transmite en cuanto integra un ‘universo discursivo’ del cual es ineludiblemente expresión<sup>175</sup>. La moral de la emergencia parte pues, de un expreso rechazo de toda filosofía de la conciencia, y junto con ella, “de los trascendentalismos sobre los que ha sido formulada<sup>176</sup>. En este sentido, más que precisar una determinada ética universal cognitivista, se trataría de precisar cuáles son los derroteros que permiten elaborar en cada época moralidades de distinto signo que cuestionan críticamente la eticidad del poder que prevalece, y que facilita comprender los valores en juego que se articulan sobre las necesidades humanas<sup>177</sup>, que son siempre sociales, económicas y políticas, así como culturales.

Si existe un punto de convergencia con la ética del discurso es justamente su oposición al *pensiero debole* o a las derivaciones del postmodernismo radical que se funda en una determinada concepción de la fragmentación cultural actual, apoyada en una lectura de Wittgenstein y que termina haciendo el juego al modelo hegemónico prevaleciente. Por ello, en contra de un pensar débil, se propondría un pensar fuerte en deuda con el pensamiento cosmopolita de Kant:

*“Se trata de un cosmopolitismo y de una exigencia de universalidad que parte de una clara relación dialéctica con nuestras patrias, su gente y su mundo. Ideas reguladoras que no son ajenas, sino que expresan aquel a-priori antropológico, aquella afirmación de nosotros mismos como valiosos y, a su vez, esa nuestra convicción moral que nos impulsa al reconocimiento de la dignidad humana”<sup>178</sup>.*

## 5. Recapitulación

Este capítulo explicita las categorías hermenéuticas que se han planteado entre algunos autores latinoamericanos que han desarrollando pro-

puestas teóricas sobre la identidad latinoamericana, y que consideramos relevantes para elaborar una ética intercultural. Una primera aproximación general permite mostrar como la mayor parte de estas categorías en discusión se encuentran centradas en una discusión interdisciplinaria (historia, antropología, sociología, teoría del lenguaje), pero donde se destaca principalmente un marco de análisis histórico de las sociedades, que va desde sus orígenes pre-colombinos, pasando por la llegada de los conquistadores, los orígenes de los Estados nacionales, y, muy por sobre todo, las posturas críticas asumidas en la evaluación de las transformaciones sociales, políticas y económicas de los años 70. El aporte de estas teorías tiene que ver con un proceso histórico de autoconciencia del filósofo acerca de las complejas formas contextuales que tienen los procesos de socialización, cruce y resistencia que se han producido entre las diferentes comunidades históricas durante cinco siglos.

El impacto de la 'aceleración histórica' que despertaron los cambios sociopolíticos y culturales reinserta, en el ámbito de la filosofía, un esfuerzo para vincularse con la praxis de los pueblos. Se restaura una mediación relevante para la filosofía contemporánea, que es la del vínculo entre teoría y praxis, sobre todo se destaca el papel que tienen las reflexiones teóricas en el discurso de la historia contingente: la preocupación de los intelectuales no sólo fue identitaria, sino de criticidad histórica frente a los procesos de transformación. Sin lugar a dudas, la reflexión sobre el ethos cultural, la eticidad o la moralidad de la protesta tiene que ver con propuestas filosóficas que responden al reconocimiento de amplios sectores de población americano que han sido negados de dicha historia de cambios; no es sólo el indígena y el africano, sino que es el pobre, el campesino, el emigrante y todos los sectores subordinados por una lógica de exclusión. Frente a esta concepción de la historia de las elites, surge una historia de mayorías populares, a las que se les reconoce una experiencia vital, discursos y prácticas que no pueden quedar desvinculadas de un proyecto histórico que sea auténtico.

Desde el punto de vista de una ética intercultural, este análisis de diversas categorías hermenéuticas permite entender las culturas y las subjetividades emergentes pues hace explícita la afirmación, en el pensamiento

latinoamericano, de una perspectiva contextual de los valores que está presente a partir de los propios modos de vida e historias de los pueblos. Estas perspectivas remiten a una valorización de las propias formas de vida, a los diversos registros simbólicos, narrativos y discursivos que nos muestran la articulación de los sentidos valóricos.

Si bien se podría decir que las dos últimas posturas conllevan a una mayor complejidad en la asunción de las modalidades conflictivas de las estructuras sociales y culturales de nuestras sociedades, el planteamiento de los dos primeros autores introduce una aguda reflexión histórica de tipo hermenéutico acerca del vivir y del convivir humanos, por el que los valores humanos exigen introducir internamente la cuestión intercultural de cara a la modernidad, destacando las diversas formas de participación que crean los sujetos, al igual que las formas de resistencia y la capacidad de proponer un proyecto de 'emancipación' o 'liberación' o de 'esperanza'. En el caso de los cuatro autores citados previamente, nos parece que las tesis esbozadas llevarían a destacar una filosofía contextual en cuanto exigen el reconocimiento de la especificidad de los procesos míticos, culturales, narrativos y discursivos que han caracterizado el ethos o los ethos de esta América indígena, africana y mestiza. En todos ellos, aunque no impidan la búsqueda del diálogo efectivamente de unos con otros y destaquen el vínculo entre particularidad y universalidad, aunque en ellos a veces existen posiciones teóricas contradictorias, todas mantienen una valorización de las tradiciones propias; para unos serán míticas, para otros cáltico-religiosas, para otros, discursos que responden a una praxis de subjetividades emergentes.

Quizás la diferencia mayor radica en una tesis de mayor complejidad, que es sostener la conformación de nuestro ethos americano a partir de una donación originaria que hunde sus raíces en las culturas originarias o de una época donde se conforma una síntesis histórico-cultural determinada. Considero que a pesar de que se puedan entregar serios cuestionamientos históricos a esta tesis, es posible mantenerla como una proposición que pretende resguardar un sentido radical de la autenticidad cultural.

Los aportes teóricos que plantean las categorías hermenéuticas permiten mostrar la relevancia de los registros discursivos míticos y narrativos

provenientes de los ‘mundos de vida’ de las culturas y la necesidad de avanzar en este marco históricocultural acerca de las dificultades discursivas que existen para una comprensión profunda de las culturas de los otros; en otras palabras, de constatar que las a-simetrías de culturas y tradiciones plantean serias limitaciones para entender a los otros, y que sin asumir los elementos comunitarios que articulan los esquemas normativos de la acción cotidiana se hace imposible el diálogo intercultural.

Es preciso volver a insistir en que estas cuatro propuestas –que no se pueden asimilar de un modo indiferenciado– comportan explícitamente una actividad hermenéutica en tanto consideran la comprensión del sentido de las actividades expresivas y significativas de los mundos de vida, en particular por su esfuerzo de contextualización de los símbolos, textos, discursos, narraciones presentes en los diversos sujetos y comunidades de América Latina. Nos parece que, en general, este tipo de perspectivas responde claramente a un tipo de ética intercultural que se constituye desde los contextos culturales específicos y valoriza, en forma especial, el esfuerzo reflexivo de las comunidades de vida y de los sujetos indígenas y populares. Entre otras características relevantes se pueden señalar las siguientes:

1. La comprensión de los valores se hace a partir de los contextos de vida propios y no se derivan de normas ni de principios universales.
2. Los valores presentes en el ethos latinoamericano remiten a una actividad humana, ya que son respuesta a una serie de necesidades humanas y por tanto responden a una visión genuina de lo humano latinoamericano.
3. Los valores relativos a la “identidad” personal y comunitaria pasan a conformar la propuesta esencial de la ética; en este sentido, se trata de valores relativos a la realización auténtica de una comunidad humana.
4. Las características señaladas previamente son propias de una ética comunitaria y axiológica.
5. El principal problema que se plantea a este tipo de ética es la resolución de los conflictos internos a las diversas formas de modernidad, el papel de la crítica, y en particular la forma de entender los procesos de universalización de los valores hacia otros contextos.



# 3 | *Capítulo* Perspectivas pragmáticas para una ética intercultural

## 1. Preliminares

En este capítulo queremos sistematizar una parte de los aportes filosóficos de la pragmática del discurso, que permite justificar una ética intercultural no en el primer plano de los registros discursivos míticos y de los relatos identitarios, sino fundamentalmente de los principios del discurso argumentativo y de sus rasgos auto-implicativos; en este segundo plano, se propenderá a la justificación universal de los enunciados éticos. Este enfoque proviene de una perspectiva filosófica del lenguaje, o mejor dicho, de la teoría lógico-argumentativa, que lo vincula estrictamente a la pragmática de la comunicación, que ha sido elaborada en el marco de las éticas de la discusión. La tesis de este capítulo sugiere una vía media que pretende ensamblar internamente ambos planos, a través de una mediación de los registros discursivos que ya han sido explicitados, el vínculo estrecho que existe en el proceso del sentido entre las perspectivas pragmática y hermenéutica.

Como ya lo hemos reiterado en varias ocasiones, esta tesis conduce a una forma de interpretar de un modo conjunto los discursos morales prácticos –elaborados en el marco de la ‘eticidad’ de los mundos de vida– y los enunciados éticos que aseguran su plena validez racional, a través del trabajo argumentativo. En este sentido consideramos, al igual que otros filósofos actuales que no se puede disociar en el fenómeno moral los aspectos normativos de la justificación racional de las formas narrativas de afirmar la ‘dignidad de la vida’. En síntesis, sugerimos que los enunciados éticos –de los que se requiere discutir su validez para todos– se exigen para dar cuenta de una intersección en el marco de los discursos y enunciados

morales –que se validan contextualmente–. Esta cuestión nos parece que es central en la ética del discurso elaborada por Apel y Habermas y remite a la cuestión controvertida entre ‘facticidad’ e ‘idealidad’ y particularidad y universalidad<sup>179</sup>.

Lo que intentaremos en este capítulo no es de ningún modo hacer un balance de la ética discursiva en la obra rigurosa y casi monumental de los filósofos alemanes asociados a ella, sino de un modo más limitado y preciso explicitar algunas áreas temáticas y conceptualizaciones significativas, para comprender la vinculación entre las formas de eticidad y la fundamentación de una ética abierta a lo universal en el espíritu de un pensar latinoamericano. Se tratará, como ya hemos indicado, de escrutar las categorías necesarias para forjar una ética intercultural de raigambre latinoamericana, no encerrada en los registros discursivos de las plurales formas de eticidad discursiva, sino de incorporar el aporte del análisis del lenguaje lógico-racional para fundamentar principios normativos de una ética que asume la liberación como una cuestión central. En este acápite haremos mención a dos aportes acerca de la fundamentación de la normatividad, que nos parecen convergentes, a saber las propuestas de dos filósofos latinoamericanos: E. Dussel y S. López.

Esta tesis nuestra la consideramos indispensable para una ética intercultural, pues permite recoger la amplia panorámica actual de la filosofía pragmática en un marco filosófico más complejo. Este marco asume clara y explícitamente la polifacética propuesta del giro lingüístico: de la filosofía analítica, de una hermenéutica y de una pragmática del discurso, que consideramos también internamente desarrollada por el pensamiento latinoamericano, tal como lo hemos indicado desde el inicio. Es una tesis en el plano del discurso que, si bien mantiene los rasgos comprensivos propios de una hermenéutica histórica y cultural, se concentra en la determinación de formas racionales que permitan alcanzar una validación del discurso ético, por tanto donde se requiere discutir de un nuevo modo la pretensión de universalidad de los enunciados morales. Esta propuesta de una ética discursiva que buscamos esbozar aquí se encuadra con los aportes y observaciones críticas surgidas en el pensamiento latinoamericano a propósito de la recepción en el mundo iberoamericano de lo que se ha de-



nominado “ética del discurso” o “ética discursiva”, y que tienen a los filósofos Apel y Habermas por sus principales mentores.

### ***La controversia entre Apel y Habermas***

Empero, antes de explicitar los aspectos más relevantes de las categorías teóricas de ética latinoamericana en clave pragmática, es conveniente presentar primero un aspecto problemático de la ‘ética de la discusión’ que es significativo para nuestro esfuerzo de forjar una ética intercultural. Entre los adherentes y los críticos de la ética discursiva se ha establecido un debate acerca de las divergencias teóricas de una justificación última, si ella es de tipo trascendental como lo defiende aún Apel –es decir que tiene que ver con condiciones formales a priori que supone todo discurso argumentativo–, o es universal, como lo propone Habermas –lo que implicaría establecer una reconstrucción no sólo formal, sino histórico-cultural de dichas condiciones del discurso argumentativo–. Desde nuestra perspectiva, la divergencia teórica requiere ser entendida desde un ángulo que destaca el trasfondo que permite comprender los discursos morales, que no es otro que los polifacéticos mundos de vida.

Es conocida la tesis de Apel donde se cuestionan las formulaciones habermasianas porque reivindicarían un reconocimiento exagerado de la facticidad cultural en el modo de hacer prevalecer un cierto acuerdo de las acciones en el horizonte de los mundos de vida. Siempre, a juicio de Apel, tal perspectiva alejaría cada vez más a Habermas del modelo pragmático ‘trascendental’, y lo conduciría a asumir tesis contradictorias donde las dimensiones histórico-culturales de las acciones humanas se van haciendo prevalecientes, sobre todo en sus últimos trabajos.

Cualesquiera sean las vías o las opiniones que se elaboren para resolver este litigio pragmático, no se puede desconocer que ambas posturas teóricas tienen sus respectivas fortalezas: la búsqueda habermasiana es ciertamente significativa para las ciencias humanas y para nuestro propio punto de vista, puesto que se trata de encontrar un modelo pragmático teórico que asume la relevancia del trasfondo cultural desde el que se pue-

de entender el camino de la reconstrucción normativa de todas las sociedades humanas. Por el contrario, la exigencia apeliana de un fundamento 'trascendental' es necesaria porque no soslaya la cuestión central de una debida justificación racional, lo que no le lleva a desconocer, de ningún modo, los discursos morales originados por la eticidad de los mundos de vida, pero insiste en que la plena y total validez de un enunciado ético racional sólo sería posible dentro de una perspectiva reflexiva y crítica que solo puede definir la filosofía, más allá de la reflexividad nebulosa de los mundos de vida.

Otro modo de entender esta controversia sería referir a los filósofos alemanes que están a la base de la justificación de principios y normas universales: sabemos que Apel prosigue claramente la veta ilustrada iniciada por la ética de Kant, y es muy probable que en este litigio entre Habermas y Apel, parte central del conflicto surge en el modo de elaborar la relectura semiótica de Kant, y al modo de entender la reflexividad de la conciencia que proviene de la tradición hegeliana. Para Apel la cuestión kantiana que se discute tiene que ver con una ética del deber universal que se puede definir en un marco de una comunicación ideal que proviene de la necesidad de analogarla a una comunidad de investigadores, tal como se encuentra en Pierce. En el caso de Habermas, aunque no se lo destaque suficientemente, su categoría del mundo de la vida (*Lebenswelt*) no sólo tiene una base husserliana, sino que más allá de ella es una forma de reanudar el diálogo con la herencia hegeliana de la básica eticidad del mundo de la vida<sup>180</sup>. Con ello Habermas vuelve a considerar relevante la discusión acerca de eticidad y moralidad, porque según él se trata de entender las normas de los actos morales asociados a los contextos culturales de acción, y más ampliamente a la necesidad de establecer una crítica del proyecto ilustrado. Para establecer una ética universal cabe asumir inicialmente los rasgos que caracterizan a los discursos morales provenientes de la facticidad.

Pero, se podría asociar este debate que religa la controversia de la ética del discurso a Kant y a Hegel, a otra cuestión filosófica central que está implícita, a saber el carácter de la reflexividad que caracteriza a los discursos morales. En el ámbito de la filosofía moral, la cuestión legada por Kant es compleja, porque por una parte él reconoce que efectivamente

existe el conocimiento racional-moral común, y acepta los ideales prácticos cristianos como forma de vida moral común, pero esto no permitiría definir la actividad volitiva racional, o dicho de otro modo no permite al saber moral común la justificación de una ley moral universalmente válida<sup>181</sup>.

En nuestras palabras, podría decirse que el fenómeno moral por una parte alude al saber moral popular en su dimensión social concreta, y al mismo tiempo exige una delimitación racional para alcanzar la plena justificación desde la ley moral. Por ello no puede desvincularse lo moral universal –la justificación sigue el camino de la aceptación y del cuestionamiento de aquello creído por las tradiciones–, de su vinculación compleja a la vida moral particular: en ambos casos, se definen en relación al saber, a la fe, y a la justificación de ambas; exagerar una u otra implicaría caer en un universalismo abstracto o particularismo concreto<sup>182</sup>. La cuestión legada por Hegel acerca de la reflexividad de la vida humana permite avanzar mucho más en el sentido de concebir la posibilidad gradual de reconocer esta eticidad en la vida de un pueblo, valorando las figuras de todas las articulaciones pre-reflexivas que permiten asegurar el desarrollo posterior de las formas reflexivas del saber pleno. Mediante este debate, que también está presente en la controversia latinoamericana –en que se ha concentrado en la temática del universal concreto<sup>183</sup>–, se pretende responder a la cuestión fundamental de la filosofía de la ilustración y del carácter racional de la vida ética: en otras palabras, al analizar el carácter pre-reflexivo de la acción en el mundo de la vida se discute la eventual posibilidad de comprender la dinámica de la reconstrucción normativa desde los contextos culturales en apertura a la universalidad. Mirando desde Apel es preciso volver desde el giro semiótico a la discusión kantiana previa acerca de la trascendencia de la ley universal; mirando este tema desde Habermas, es menester que la discusión de la reconstrucción se entronque de cierto modo con la eticidad hegeliana presente en los trasfondos propios de los contextos culturales; esto es lo que permite su vínculo con la reconstrucción de las ciencias sociales.

Con todo, este debate sobre la distinción entre ‘eticidad’ y ‘moralidad’, está lejos de ser resuelto por ambos autores y hasta hoy tenemos que admitir resonancias diversas en la ética que sostienen las formas actuales

de filosofía europea y latinoamericana<sup>184</sup>. Sostengamos solamente por ahora, que una elaboración del nexo entre las formas valorativas de la vida común y la universalidad de los obligativos propios de una discursividad argumentativa, como la que desarrollaremos en el capítulo siguiente, requiere forjar de un nuevo modo esta cuestión del nexo entre la prereflexividad y lo plena reflexividad.

Esta limitación no obsta para reconocer el enorme esfuerzo y aporte de los aspectos defendidos por las teorías de Apel y Habermas: son significativos pues al interpretar esta distinción y este legado ilustrado germano en un marco pragmático de la filosofía analítica, utilizando los recursos de Pierce, Wittgenstein, Austin y Searle han ayudado a interpretar desde la discursividad misma la reflexividad moral, las vinculaciones problemáticas entre los discursos prácticos de las eticidades propias de los mundos de vida y los discursos éticos universales que exige la filosofía. Esta pragmática del lenguaje que se define por un análisis reflexivo de los actos de lenguaje es relevante para proseguir la relación que justifica el nexo entre estructuras normativas y contextos y permite clarificar, en una cierta clave fundacional, los registros discursivos propios de la universalidad que se exige a toda ética, que se debe ampliar al ámbito de lo intercultural.

Nos parece que todos los grandes problemas del universalismo, planteados por la ética actual, han recibido un aporte de este planteamiento discursivo. Por ello no es exagerado sostener que las redes iberoamericanas, al abrirse al debate con la ética del discurso, al menos tal como ella ha sido elaborada por Apel<sup>185</sup>, la han reconocido como una línea significativa de la filosofía moral actual. Esto se puede rastrear en muchas publicaciones del pensamiento ibero y latinoamericano desde los inicios de los 80: se ha desarrollado ya un largo y fructífero diálogo con el pensamiento germano, pero se podría indicar esquemáticamente que la influencia se ha hecho sentir de modo diferente en el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales: la ética del discurso, sobre todo en su versión apeliana, ha dado origen a un debate de más de una década, en la que han participado filósofos alemanes, españoles y latinoamericanos en muchos Congresos y Seminarios, mientras que la propuesta habermasiana sigue siendo relevante entre las ciencias sociales críticas: la sociología, la antropología, la teoría

de la comunicación y el derecho, y por los pensadores preocupados por la modernidad<sup>186</sup>.

## **2. Algunos aportes y observaciones generales a la ética del discurso de K.O. Apel**

En los diálogos realizados entre Apel y los pensadores, sobre todo de América Latina –que se encuentran en libros y revistas que sintetizan dichos encuentros–, han primado las consideraciones generales positivas acerca del proyecto mismo de la filosofía apeliana, que al decir de Micheli ni sería haber rehabilitado “el derecho y el sentido filosófico del logos humano en clave de reflexión trascendental”<sup>187</sup>. Entre los pensadores estudiados, la perspectiva universalista de la ética del discurso es considerada necesaria y fecunda para la fundamentación del discurso ético en una era de la ciencia y de la tecnología y donde la expansión del capitalismo globalizado actual tiene repercusiones universales<sup>188</sup>. Empero, las tesis apelianas fueron y son provocativas para las posiciones filosóficas basadas en la eticidad del mundo de la vida y también para una teoría de las cuestiones éticas de la dominación. El medio filosófico latinoamericano se había caracterizado en este último ámbito por aquéllas, de tipo crítico, que destacaban el predominio del análisis contextual de las condiciones que aseguraran el cambio social (éticas de la liberación o éticas políticas), o aquéllas que se definen en un terreno abstracto que no responde a las exigencias contextuales de las sociedades latinoamericanas actuales ni tampoco dialogan con las ciencias sociales (éticas metafísicas universales y academicistas).

En el marco de los desafíos del diálogo intercultural actual, esta ética discursiva tiene gran relevancia, ya que su propuesta teórica asocia el vínculo entre la ciencia y la ética, y se plantea explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental de la modernidad; empero esta ética puede ser cuestionada por suponer un excesivo logocentrismo, que ha caracterizado el pensar racional europeo. Para nosotros la ética discursiva, al proponer explicitar el vínculo entre ética y lenguaje, entrega una clave interpretativa fundamental donde es preciso encontrar una vía para comprender los diversos discursos morales que brotan en registros narrativos

y otros que se constituyen en registros racionales que permiten justificar y reconstruir normas universales. La filosofía apeliana permite, a partir de la explicitación de las condiciones formales del discurso argumentativo, entregar criterios relevantes para asegurar una racionalidad universal.

Por esto ella resultará interpeladora y cuestionable para estas modalidades de proponer la cuestión ética. Existen diversas suspicacias entre los pensadores latinoamericanos frente a una ética procedimental: para unos, la visión apeliana es parte de una filosofía crítica y progresista demasiado vinculada al racionalismo europeo, en su modo semiótico de proponer una universalidad racional de tipo kantiano; para otros es una nueva forma del pensamiento crítico, post-iluminista y post-racionalista, que estableciendo un giro pragmático de la validez discursiva, termina cuestionando, en última instancia, el valor de las tradiciones culturales; para otros es una ética que no logra asegurar las conexiones con las reglas prácticas que permitirían comprender las acciones en su situación, y para otros, no entregaría las indicaciones necesarias y suficientes para actuar, prácticamente, en defensa de la vida humana en este tipo de sociedades globalizadas. Es menester indicar que Apel ha intentado responder a la mayor parte de las observaciones realizadas a su forma de entender la ética discursiva, que ayudó a crear una práctica dialógica de discusiones basadas en objeciones y respuestas, que no ha sido frecuente entre los cultivadores de otras perspectivas éticas.

La propuesta apeliana se abrió a una discusión significativa acerca de las interpretaciones que surgían en la interpretación de sus tesis, y el modo que Apel entendía el debate ético latinoamericano. El diálogo entregó tesis relevantes acerca de la ética discursiva; varias de ellas las explicitaremos a continuación. Indiquemos que de hecho las formas de argumentar entre ambas "idiosincrasias" filosóficas en el modo de comprender discursivamente el tema ético<sup>189</sup>, con razones diferentes, y divergencias profundas en los supuestos filosóficos para interpretar la realidad socio-cultural, han permitido consagrar la fecundidad teórica de la ética del discurso.

El aporte significativo del proyecto apeliano a una ética como la que propiciamos alude a su particular modo de entender los nudos problemáticos del discurso moral en una sociedad plural y conflictiva<sup>190</sup>. En este sen-

tido, el marco del giro pragmático del lenguaje y de la semiótica filosófica son claves para entender una modalidad de validación de los discursos morales. En otras palabras, se trataría de reconocer un planteamiento en deuda con el análisis del lenguaje y con una teoría de los signos. En este sentido, como indica Cortina, la perspectiva de Apel es propia de una hermenéutica crítica del sentido y de una triple distinción semiótica que proviene de Morris –y que se encuentra en Cullen, Roig y Scannone–; a partir de ella Apel distingue la triple dimensión del lenguaje, entre sintaxis, semántica y pragmática, lo que le permite avanzar, sobre todo en este último nivel, hacia una demostración de la relación que los enunciados tienen con sus intérpretes; en otras palabras, permitiría entender el particular modo en que un locutor asume lo que dice frente a otros, y al modo como es posible sostener una afirmación cuando otro locutor no la comparte; esto involucra el carácter insustituible de la argumentación.

Esta concepción apeliana que destaca el discurso de la argumentación es fructífera pues aporta a un campo de la discusión y de la comunicación, largo tiempo reducido al modelo tradicional de la retórica, por el que se pretende concibir al lenguaje más allá del terreno de lo estratégico persuasivo. La pragmática permite demostrar que el lenguaje no puede quedar solo reducido al ámbito fáctico de la interacción de los discursos prácticos de la vida ordinaria, sino que ella debe fundar el carácter comprensivo válido, que es esencial en una comunicación intersubjetiva racional.

En este ámbito es preciso mencionar la cuestión controvertida de la acción comunicativa que es relevante en la disputa de la ética apeliana y habermasiana. Aquí cabe introducir la distinción entre dos pretensiones sobre la acción de la comprensión del otro, una con una pretensión de tipo comunicativa y otra de carácter estratégico que busca establecer una negociación o un cálculo, o forma de acción interesada. Esta distinción llevará a Habermas a considerar la acción comunicativa como punto de partida de la fundamentación, mientras que para Apel, la argumentación es la única vía que permite una fundamentación para el principio de la ética. “El discurso argumentativo es el medio de fundamentación concreta de las normas, y en segundo lugar,... contiene también el *a priori racional de la fundamentación* para el principio de la ética”<sup>191</sup>.

En los últimos años esta disputa técnica entre Apel y Habermas se ha desplazado desde la coordinación de acciones en el mundo de la vida a la conformación de una racionalidad práctica. En términos de oposición, las tesis enfrentadas serían: hasta dónde la acción comunicativa se puede desvincular del trasfondo cultural, o hasta dónde se puede demostrar que la acción comunicativa plenamente válida sólo puede definirse en el nivel reflexivo de la argumentación filosófica. Para Apel, es preciso reconocer que la historia de la moral ha comenzado desde siempre en la vida humana y las normas prácticas pueden y deben “conectarse también a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar *al punto de vista del deber ideal* que Kant alcanzó”<sup>192</sup>.

Demás está decir que en este terreno han surgido observaciones críticas de tipo neo-aristotélico y neo-hegeliano a la tesis universalista de la ética de la discusión. Ellas están asociadas en general a este mismo punto que es crucial para una ética intercultural: que la acción humana permitiría inicialmente asegurar la comprensión intersubjetiva desde la dinámica de los discursos enraizados del mundo de la vida. Apel estaría de acuerdo sólo en parte con esta idea, pero indicaría que la plena validez de este tipo de comprensión es sólo posible para el discurso argumentativo, que le permite a la filosofía dar cuenta del a priori que asegura su plena validez intersubjetiva. Para el hombre que actúa prácticamente, la acción incorporaría siempre los elementos estratégicos de una eticidad concreta y condicionada sociocultural e históricamente, por lo que la validez es condicionada.

En lo que ya hemos indicado sumariamente queda establecido que la pragmática apeliiana, a diferencia de la de Habermas y de las tesis de los autores neo-aristotélicos y neo-hegelianos, contiene un carácter empírico o histórico. Pero exige realizar una fundamentación que –en la parte A– sea eminentemente trascendental; al decir de Maliandi,

*“Apel mostró, sin embargo –y a mi juicio correctamente–, que, por un lado, el falibilismo irrestricto se autodestruye, y que, por otro, la ‘fundamentación última’ no debe pensarse en el sentido de una deducción lógica, sino de una ‘reflexión pragmático-trascendental’. Ella alude simplemente al hallazgo de presupuestos que no pueden ser cuestionados sin ‘autocontradicción performati-*



*va' ni fundamentarse deductivamente sin comisión de petitio principii. Lo así fundamentado resulta 'irrebasable' (nichthintergebar), no porque provenga de una autoridad absoluta o porque se sustraiga a la crítica, sino porque solo podría objetarse por medio de argumentación, y resulta que toda argumentación lo presupone*"<sup>193</sup>.

En este sentido, la tesis apeliana resulta interesante desde el momento en que se requiere fundar principios éticos que puedan remitir a las presuposiciones últimas del discurso argumentativo que determina las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y de la acción. Como dice Conill:

*"Este es el núcleo de la recuperación trascendental de la hermenéutica: que sea posible discernir la comprensión verdadera y válida recurriendo a la reflexión crítica del logos intersubjetivo que no queda sumida en el ser, sino que tiene la capacidad excéntrica de preguntarse por principios y criterios intersubjetivamente válidos*"<sup>194</sup>.

Resulta importante observar que una postura pragmática de este tipo tiene una pretensión bastante limitada en la comprensión del fenómeno ético, porque solo justifica de un modo a priori los enunciados éticos sin relación directa a los orígenes histórico-fácticos. Como dirá Apel en su parte A, las pretensiones de validez de los enunciados y los argumentos y contra-argumentos racionales que utilizan los usuarios del lenguaje en una situación ideal se entienden a partir de una comunidad de comunicación, y de ninguna forma desde una comunidad histórica y real. Esto no implica, como ya lo hemos indicado, que este último tipo de comunidad no exista y no sea relevante para la propia acción. Si se considera el plano discursivo, se considera que los enunciados éticos que se requieren para actuar en la vida histórico-social presuponen asumir mediaciones que no son susceptibles de fundar, por ello la posibilidad de una acción concreta exige replantear otros principios complementarios que permitan elaborar normas provisorias para interactuar con situaciones contingentes y confusas; empero en este terreno de la acción histórica ya no es posible proponer ninguna utopía social concreta porque es imposible establecer su plena validez.

Los discursos prácticos que buscan colaborar a la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación exigen una contaminación con

los elementos estratégicos de los mundos de vida. En la óptica de Apel, desde el principio procedimental de la argumentación no es posible derivar normas situacionales. Se requerirán otros principios de complementación que permitan establecer las necesarias transformaciones que el mundo socio-histórico requiere. Una teoría pragmática, al modo de Apel, funda los principios abstractos a priori y funda principios que permitan derivar normas que puedan ser aplicadas prácticamente. Empero al nivel de las condiciones de aplicabilidad se requiere asumir las condiciones históricas y asumir los conocimientos disponibles por los expertos, por tanto es solamente posible proponer normas falibles que no tienen un valor incondicionado. En este plano se requiere dar cuenta de los discursos morales históricos tal cual existen en la sociedad.

### ***Críticas a la ética del discurso de Apel***

La ética del discurso en Apel, empero, asume e integra las dificultades de la comunicación histórica, es decir de la que efectivamente existe en las comunidades de vida, de modo que la gran temática del debate con los pensadores latinoamericanos versará acerca de si una teoría pragmática centrada en la justificación de una comunicación ideal puede ser significativa para responder a los problemas éticos urgentes de los pueblos y comunidades de vida en América Latina, lo que implicaría determinar el papel de los saberes étnicos y populares; por ejemplo, cuál es el papel relevante de los discursos históricos que expresan las permanentes luchas por el reconocimiento y el sentido que asumen los movimientos históricos que han resistido a la hegemonía asimétrica instalada desde los inicios de nuestras historias de negación. En este punto, parece que una teoría ética que no permitiera definir criterios precisos para asumir las transformaciones sociales y culturales requeridas, sigue dando la impresión de quedarse en un terreno abstracto e ideal.

En cualquier caso, cualesquiera sean los frutos efectivos de este diálogo filosófico-académico con Apel, desde el punto de vista teórico esta ética hace una contribución relevante que nos interesa destacar. Estamos de acuerdo con Fornet-Betancourt, en que este debate teórico contribuyó po-

derosamente a precisar lo que cabe entender por una racionalidad en contexto y demostró la relevancia de una ética discursiva para el diálogo intercultural<sup>195</sup>. En otras palabras, los diálogos filosóficos Norte-Sur permitieron sopesar bien las posiciones de la filosofía alemana, en su versión kantiana-hegeliana, y permitieron la confrontación con las éticas latinoamericanas articuladas o no a la eticidad hegeliana (*Sittchlichkeit*), a precisar el carácter de los a priori propios de la vida moral y calibrar las posturas de la ética de la alteridad forjadas más bien en las categorías de Levinas. En este sentido se avanzó en debates teóricos que forman parte del proyecto de una ética discursiva, entregando elementos centrales para el análisis del discurso argumentativo en el marco de los registros discursivos, y precisó el sentido de una ética intercultural adecuada al dinamismo de los contextos latinoamericanos.

En todo caso, es preciso destacar que desde América Latina, la ética del discurso de Apel recibió otras observaciones que se han hecho en torno a la vinculación entre universalismo y particularismo<sup>196</sup>. En Arriarán, nos encontramos con un cuestionamiento de la pretensión universalista que escondería un modelo de evolución social de la racionalidad, en el que las sociedades latinoamericanas quedarían adscritas a las etapas convencionales, caracterizadas por “formas éticas dogmáticas y religiosas”, mientras que las sociedades modernas europeas estarían en las etapas posconvencionales<sup>197</sup>. Hinkelammert, quien reconoce los aportes de una ética del discurso, no deja de cuestionar sobre todo la creciente línea de progresión que permitiría pasar de la comunidad real de vida a la comunidad ideal de comunicación; por ello explicita las dificultades que se encuentran para justificar un criterio de verdad de lo que él denomina la ‘aproximación asintótica infinita’. Esta cuestión se expresa en la siguiente conclusión: “Con esto niega (Apel) la realidad fáctica como su punto de partida, a pesar de que parte por supuesto de ella. Ahora bien, con eso la teoría se transforma en tautológica y desemboca en el solipsismo”<sup>198</sup>. Por lo cual habrían dos consecuencias: una, la imposibilidad de encontrar un criterio de verdad que permita encontrar la validez de las normas en cada caso concreto del ser humano en situación; otra, que las ideas regulativas no permiten asumir la contingencia de los procesos históricos en su búsqueda de realización<sup>199</sup>.

Por otra parte, Sobrevilla estima que hoy no hay que exagerar la importancia de la ética universal pues las éticas etnocéntricas nacionales o culturales prevalecerán por algún tiempo<sup>200</sup>. Michelini, siguiendo la tesis acerca de la conflictividad de Maliandi, admite que la pragmática trascendental requiere profundizar este vínculo entre el consenso y el disenso<sup>201</sup>. Roig, por su parte, señala que no habría divergencias relevantes con Apel, siempre que esta ética ayude a criticar al pensamiento débil que se expande hoy, y que su concepción del giro lingüístico permita comprender la discursividad no como un puro ejercicio de comprensión del sentido, es decir, que permita pasar al ámbito de lo translingüístico<sup>202</sup>. La mayor parte de las dudas y críticas anteriormente citadas podrían ser resituadas a partir de otras exposiciones en que Apel ha buscado clarificar sus propias ideas. A veces también, se encuentra una cierta incompreensión de las tesis teóricas de la fundamentación última de Apel<sup>203</sup>.

En general, se puede volver a indicar que este intercambio intelectual contribuyó positivamente a ponderar los avances y fortalezas de las éticas basadas en la eticidad que responden a la discursividad de los mundos de vida en que se realiza la vida de los sujetos y comunidades concretas, y asimismo ayudó a reposicionar la necesaria apertura universalista que se exige para comprender la conflictiva realidad socio-cultural latinoamericana en un mundo cada vez más interdependiente. Muchos temas teórico-prácticos han sido revisados y debatidos: la reducción de esta ética a una comunidad ideal de comunicación, los vínculos entre la primacía normativa de la eticidad y la primacía normativa de la reflexión trascendental y en forma especial las relaciones entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, y las estructuras conflictivas de la vida moral.

### **3. La teoría de los cuasi-razonamientos-causales (CRC) en S. López**

Para dar cuenta de las categorías pragmáticas que consideramos claves para este proyecto de una ética intercultural de raigambre latinoamericana, vamos a hacer una breve síntesis de las propuestas de López y Dussel. Este modelo argumentativo será relevante sobre todo en aquellos filó-

sofos latinoamericanos que han aceptado las premisas básicas del *linguistic turn* y en particular reflexionan acerca de los actos del habla y del discurso argumentativo. Este es el caso del filósofo uruguayo Sirio López<sup>204</sup>, quien propone un análisis minucioso de la lógica del discurso moral, en forma más específica, de los enunciados morales ‘felices’ a partir de su teoría de los cuasi-razonamientos-causales (CRC), que proviene de una aplicación de la teoría de los Actos de Habla de Austin y de una recuperación del programa de la deducción trascendental de K.O. Apel. Mediante los CRC “estas expresiones aparecen ahora como capaces de pretender y alcanzar la validez intersubjetiva a través de la discusión racional”<sup>205</sup>. Estos son los enunciados que preocupan específicamente a la ética de la discusión porque ellos implican razones, por lo que pueden ser discutidos argumentativamente.

Los enunciados morales, a diferencia de los enunciados éticos, “son los imperativos simples contruidos alrededor de la forma ‘debo/debemos x’ y no incluyen una justificación argumentativa, por ejemplo afirmar: ¡Libera al pobre! o ‘Debo decir la verdad’. No hay ninguna fundamentación de la obligación que el hablante auto-instituye para sí. Estos imperativos en su forma ‘categórica’ instituyen una obligación tan aparentemente firme como debilísima en sus bases de fundamentación, de hecho inexistente en el acto lingüístico ejecutado”<sup>206</sup>. La tesis de López insiste entonces en la idea del razonamiento causal, donde el enunciado puede ser aceptado racionalmente porque existe un enunciado, que ‘explique’ el por qué de tal obligación.

A través de los presupuestos de la teoría lógico-pragmática de la CRC se trata de establecer mediante un análisis deductivo trascendental –en tanto que es apoyado por el condicional– una serie de normas dotadas de plena validez intersubjetiva. Un CRC es “una estructura formada con la ayuda del operador no-veritativo ‘porque’, donde lo que sucede a este operador es un ‘enunciado’ y lo que lo precede un acto dotado de otra fuerza ilocucionaria”<sup>207</sup>. En otras palabras, la idea central de López es que todo enunciado ético está compuesto efectivamente por un obligatorio conectado a través de un operador a un enunciado que puede ser determinado en su verdad; por este medio todo enunciado ético puede ser, a través de este operador, susceptible de tener validez o no.

Lo más relevante de este proyecto que deriva de manera lógico-trascendental las normas, es que permite definir la proto-norma de la ética; ella remite, según López, a la fuerza ilocucionaria de la pregunta ¿Qué debo hacer? Y lo formula de la siguiente manera: “Debo hacer lo que es condición de la pregunta ‘Qué debo hacer’, porque yo hago lo que es condición de la pregunta ‘Qué debo hacer’ es condición de yo acepto la pregunta ‘Qué debo hacer’”<sup>208</sup>. También lo formula: “Así la Proto-norma (en especial el obligatorio que es su primera parte) se muestra como resultante de una ampliación trascendental de la (de-) mostración de los elementos constitutivos de la gramática del verbo ‘deber’ cuando éste forma parte de un obligatorio”<sup>209</sup>. En este sentido, lo que resulta decisivo para este tipo de ética argumentativa, es que siempre podemos plantearnos la pregunta racional del por qué de una obligación, la idea es que la justificación suficiente remite a normas que se pueden justificar desde esta proto-norma.

A partir de la proto-norma, fundada lógica y trascendentalmente, se deben derivar todas las otras normas necesarias de la ética ya que ellas son las que definen la necesidad de asumir un enunciado feliz a partir de un condicional ‘porque’ que determina lo que se denomina un cuasi razonamiento causal. Estas normas derivadas son a la vez principios trascendentales, en tanto que deducidos como condición de la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’, y de un principio deóntico-normativo fundamentador. Las tres normas que se pueden derivar son relativas a la libertad, al consenso y a la ecología.

La primera de ellas plantea el obligatorio ético básico: “Debo asegurar mi libertad de decisión porque Yo aseguro mi libertad de decisión es condición de Yo hago la pregunta ‘Qué debo hacer’”<sup>210</sup>. Este principio se constituye en el principio moderno por excelencia de un ideal de la autonomía, que permite cuestionar todas las limitaciones a la libertad de decisión de los individuos.

La segunda incluye a todos los seres capaces de entender y formular CRC, se formula como: “Debemos buscar consensualmente una respuesta para cada instancia de la pregunta ‘¿Qué debemos hacer?’ porque nosotros buscamos consensualmente una respuesta para cada instancia

de la pregunta '¿Qué debemos hacer?' es condición de la pregunta '¿Qué debemos hacer?' es feliz"<sup>211</sup>. En esta norma se delimita claramente el espacio posible para la búsqueda de un acuerdo consensual que permita responder a la pregunta '¿Qué debo/ debemos hacer?'. En este sentido, esta norma es clave para una sociedad plural porque se trata de una norma que responde a la necesidad de establecer razones cuando en el espacio argumentativo ya no es posible apelar a las meras convenciones morales.

Es necesario por último explicitar la versión de la norma ecológica: "debo preservar-regenerar una naturaleza sana desde el punto de vista del trabajo, porque ello es condición de la felicidad de la pregunta '¿Qué debo hacer?'"<sup>212</sup>. Esta norma remite en forma especial a lo que hace posible el trabajo humano, y define no sólo lo que es el ser humano, el instrumento y el resultado. López considera que esta norma no es suficientemente formal porque admite unos elementos estratégicos y utilitarios, que no son susceptibles de análisis puramente lógicos. Este nexo que se pretende establecer entre lenguaje y sociedad permite hacer una última clarificación acerca de la teoría de los CRC.

Esta teoría de la CRC no es sólo una teoría lógico-lingüística que articula el más acá y más allá de la filosofía del lenguaje de Apel, sino que es una teoría que pretende proveer categorías para un análisis de la realidad socio-cultural y política del capitalismo, en especial porque discute las condiciones histórico-materiales del acto de argumentación, de modo que se puede construir, según López, una propuesta ética universal, no sólo formal sino de tipo histórico-social. Se buscaría a través de los CRC "una fundamentación de la necesaria superación del capitalismo si deseamos realizar aquellas condiciones de forma universal (o sea abarcando a todos los seres humanos)"<sup>213</sup>. En otras palabras, el sentido de esta fundamentación lógico-lingüística es alcanzar un desvelamiento trascendental que establezca "una secuencia de normas éticas posibles de orientar el análisis y el posicionamiento crítico-evaluativo de la condición humana, en especial de la vida en la situación imperante de hoy"<sup>214</sup>. Esto implica que, según esta teoría de la derivación de normas, ya no se trata de remitir únicamente a las relaciones inherentes al lenguaje intersubjetivo sino que supone también las relaciones del trabajo humano, y en particular de ofrecer las bases de

una nueva utopía social liberadora que denomina ecomunitarismo. Se entiende que al establecer este vínculo se sobrepasa la mera conformación de la derivación de normas y entramos a los contextos de vida que se articulan con el ámbito histórico-social.

#### **4. La ‘ética de la liberación’ en los tiempos de globalización y de exclusión: E. Dussel**

Este modelo de una ética argumentativa y de la derivación de las normas exigidas por los enunciados éticos no se reduce al pensamiento de este filósofo aludido, sino que ha sido profundizado en la extensa obra de E. Dussel en la que aparecen varios temas pragmáticos ya señalados por S. López.

La primera cuestión fundamental que se puede constatar en la obra de Dussel, que es convergente en este aspecto destacado por López, es la crítica de la asimilación de la ‘ética de la liberación’ al “discurso” o al “habla argumentativa” porque esto conduciría a una ética eminentemente formalista que descartaría el ámbito material de la vida real, que dejaría de lado la discusión de una ética preocupada de los contenidos de la vida humana<sup>215</sup>. Al considerar estas perspectivas críticas queda en claro que la perspectiva dusseliana se instala también en la búsqueda de una fundamentación de principios propios de una ética universal, y que no es sólo válida para los contextos latinoamericanos de vida. Empero, si se analiza la propuesta en el plano de la sola discursividad habría que indicar que Dussel critica el privilegio que le asigna al lenguaje la teoría de los actos del habla, por la idea de que en el lenguaje, los participantes elevarían con sus ‘actos de habla’ (unidades mínimas de significado) pretensiones de validez universal (sentido, verdad, veracidad y rectitud). Además Dussel postula que, asumiendo tácitamente los presupuestos de carácter normativo, no se pueden demostrar en una comunidad de la comunicación o “totalidad” que no incorpora a los excluidos y al Otro. Esto no significa sostener que la filosofía dusseliana acepta de ningún modo la “ética del discurso” desarrollada por la pragmática apeliana.



Dussel también emprende una tarea ética que apunta al reconocimiento de las culturas populares e indígenas, la que es relevante para entender la historia de los pobres y de las víctimas, pero esto no implicaría de ningún modo una 215 Dussel, 1996, p. 42. aceptación a-crítica de los saberes morales propios; por ello en ocasiones aceptará una consideración positiva de la hermenéutica histórica, en el sentido que el “Otro oprimido y excluido no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad, el ‘nosotros-estamos-siendo’ como realidad re-sistente”<sup>216</sup>, como una posibilidad de “des-cubrirse en-cubierto, ignorados, afectados-negados, lleva a tomar-conciencia del sí mismo positivo”<sup>217</sup>, pero, lo que es crucial, éste es un primer paso para “des-cubrirse a sí mismos (nos-otros) pero como en-cubiertos”<sup>218</sup>. Este es el valor del testimonio histórico y cultural de R. Menchú y de los procesos de liberación gestados por el movimiento indígena zapatista.

Para poder re-elaborar de otro modo la interpretación dusseliana de “los actos de habla” se necesitaría considerar un discurso que se abriera efectivamente al otro en una situación de asimetría. Es en este punto donde los ‘actos del habla’ se re-interpretan no tanto a partir de la comprensión de la ‘razón del otro’ sino de un marco donde se asume una razón ética originaria de tipo levinasiana, que nos abre a la interpelación de los otros: para Dussel lo central en este análisis discursivo es que habría que proponer las condiciones efectivas para lograr una comunidad de comunicación en las comunidades de vida, pero ellas claramente no se encuentran dadas en países donde la incomunicación, la asimetría y la exclusión van siempre de la mano.

Dussel postula que es preciso crear primero las condiciones que aseguren la interpelación del Otro y luego definir a partir de esta exigencia central, los principios universales que aseguren la realización de esta obligación. Para los sujetos oprimidos lo que es fundamental es sin lugar a dudas la mantención de la sobrevivencia biológica y ésta es la verdadera condición de posibilidad de la argumentación, de modo que no es “la argumentación la referencia irrebable”<sup>219</sup>.

Esta teoría dusseliana, que proviene de su inspiración levinasiana de una Ética originaria, le permite definir claramente la posición de ‘exteriori-

dad' "...en cuanto pobres y en referencia a la totalidad hegemónica"<sup>220</sup>. Por ello se requiere partir de un presupuesto completamente diferente del discurso puramente lingüístico, de un discurso interpelador que se ubica en un nivel ético o de razón práctica, donde re-aparece el cara-a-cara de Levinas, donde dos personas se pueden enfrentar sin mediación externa, excepto la lingüística, a sus personas mismas; se trata de un encuentro en la corporalidad inmediata de ambos: la proximidad<sup>221</sup>, lo que implica que el acto de habla fundamental para este tipo de ética es el de la interpelación, como sugiere el enunciado: "Te interpelo por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo"<sup>222</sup>.

En síntesis, frente a la ética del discurso de Apel, se puede indicar que antes de alcanzar el nivel pragmáticotrascendental de la parte A, "el sujeto reflexivo debe suponer siempre a priori que el otro ha sido reconocido como persona"<sup>223</sup>. Para Dussel esta racionalidad ético-originaria es anterior a toda argumentación, y por lo tanto anterior "al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliario"<sup>224</sup>.

En otras palabras, el punto efectivo de la discordia radica en la imposibilidad, desde una ética del discurso, de comprender el carácter de una razón ética originaria como la propone Levinas, que supone que las 'razones de los otros' no pueden ser aprehendidas sino por parte de un proceso por el que el otro pueda revelarse. En un largo párrafo, Dussel sintetiza:

*"El otro está más allá (trascendentalidad) del ser –es la tesis de Levinas y de la filosofía de la liberación–. En este sentido más allá de la ontología, como transontológica, se encuentra la ética (o la 'meta-física' para Levinas) como experiencia racional del otro como otro (re-conocimiento). Puedo desplegar el horizonte de mi mundo y abarcar fragmentariamente aspectos pragmáticos del Otro; el Otro puede revelarse y hacerse comunicable, y por un mutuo aprendizaje podemos crear un ámbito común inteligible. Pero el Otro como sujeto, como centro de 'su' mundo, como historia propia, nunca podrá ser abarcado completamente por el logos"<sup>225</sup>.*

En otras palabras, Dussel constata que si no se descubre una razón diferente, que ha denominado con Levinas, 'razón ética originaria', no es posible una manera racional de relacionarse con la alteridad, es decir una razón distinta del otro y no meramente diferenciada-en-la-identidad.

Esta concepción resulta relevante para una ética que hace del diálogo intercultural una cuestión central, es decir, que busca comprender las 'razones de los otros', a partir de principios y normas materiales y formales que surgen desde el mundo real de los oprimidos y de las víctimas del sistema mundo –sin grandes posibilidades de participar plenamente en una comunidad de comunicación–.

Para aclarar un enunciado de interpelación que surge desde el mundo de los oprimidos por el sistema, Dussel indica en el terreno discursivo lo siguiente: "Por 'interpelación', entonces, entenderemos un enunciado performativo sui generis que lo emite alguien que se encuentra, con respecto a un oyente, 'fuera' o 'más allá' (trascendental en este sentido) del horizonte o marco institucional, normativo del 'sistema' de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la 'totalidad' de un Levinas"<sup>226</sup>; pero esto demuestra que en el caso de la interpelación del pobre "...dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta incompetencia lingüística -desde el punto de vista del oyente-. La pronunciación fonéticamente defectuosa, el no conocimiento de la lengua y esencialmente el significado en su pleno sentido pragmático... De allí que solo se dé una cuasi inteligibilidad, cuasi comunicación, cuasi interpretación del significado, lo que nos pone en guardia sobre la dificultad real de toda comunicación y de sus necesarias patologías"<sup>227</sup>. En otras palabras, el pobre "se opone por principio al consenso vigente al acuerdo conseguido intersubjetivamente en el pasado y que lo excluye. Su argumentación será radical y difícilmente aceptada de hecho"<sup>228</sup>.

En este sentido, es preciso indicar que la ética del discurso y la ética de la liberación no son necesariamente contradictorias, que exija elegir entre una u otra. Es importante destacar que un empeño central de Dussel, nos parece, ha sido potenciar a partir de la controversia con Apel, los temas centrales de su propuesta, previo al debate con la ética del discurso. En particular mantiene el punto de vista de una filosofía de la liberación que se plantea frente a la necesidad de forjar principios para un discurso que recupere la voz silenciada de los pobres y oprimidos, y asume en un sentido fuerte la interpelación de los sin voz y de la comunidad de las víctimas. Dussel ha enriquecido su teoría discursiva del otro por la incorporación de

una tesis marxista del trabajo humano y en particular, la suerte de los otros oprimidos. Se trata así de elaborar principios para una perspectiva universalista de liberación, que sirva para cuestionar todas las totalizaciones que se encuentren en todas las culturas humanas.

La búsqueda de un primer principio ético, material formal, es el que permita sostener las normas o principios básicos, como fuente de toda normatividad posible<sup>229</sup>; tal principio es central en una ética que se gesta para hacer frente al grito, a la interpelación del pobre y al silencio del oprimido. Dussel considerará, entonces, que el 'Principio-liberación' es el único principio desde el que una ética de la liberación puede justificar las normas materiales que implica la primacía de la vida humana y es a partir de él que puede entenderse su cumplimiento por deber para todos:

*“El ‘Principio-Liberación’ formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general. Este principio subsume a todos los anteriores principios”<sup>230</sup>.*

Este principio, a diferencia de la proto-norma de López, es fundamentado no solo formalmente, sino a partir de las exigencias de la ética material<sup>231</sup>. Esto implica que la racionalidad discursiva implícita en la ética de Dussel no es puramente formal: “Una ‘razón discursiva’ ético-moral (no puramente formal como en la Ética del discurso) subsume los ‘contenidos’ éticos, los procedimientos ‘formales’ y se enfrenta posteriormente, a la ‘factibilidad’ práctica”<sup>232</sup>. Es una ética con un principio, a la vez, formal y material, pero que se ocupa sobre todo de las normas necesarias para lograr la transformación de la sociedad globalizada actual, que aseguren la reproducción de la vida humana.

Por ello la cuestión nos parece que no es extremar las diferencias esenciales con Apel, sino destacar las tesis de complementariedad entre una y otra. Maliandi ha reconocido al menos tres aspectos básicos: comunidad ideal de comunicación y comunidad de vida; acercar la interpelación de la ‘razón del otro’ a la interpelación de los otros, y la cercanía de la refutación al ‘escéptico’ a la refutación del ‘cínico’.

Empero, una de las características de la ética del discurso es que no logra problematizar suficientemente la “inaplicabilidad de las normas morales fundamentales en situaciones excepcionales, mientras que la *Ética de la liberación* se sitúa justamente en la ‘situación excepcional del excluido’, es decir en el momento mismo en que la ética del discurso descubre su límite”<sup>233</sup>; esto plantea que la lógica procedimental en Apel es diferente a la lógica meramente discursiva, ya que: “Lo que son ‘situaciones de excepción’ para la aplicación para la *Ética del discurso*, son ‘situaciones normales’ de terminación para la ética de la liberación”<sup>234</sup>.

Esta crítica lo lleva a de-construir las éticas que se construyen en el reconocimiento de la comunidad de vida, ya que un Principio-Liberación no conduce de ningún modo a privilegiar los mundos de vida, porque mientras ellos no asuman una crítica de la alienación inherente, que les hace concebir frecuentemente al otro como parte funcional de un sistema de opresión, no logra sino escamotear el problema de la opresión, su unidad eticista puede conducir a totalitarismos, que terminan siendo parte de una ética ontológica que no tiene los instrumentos críticos para hacer cara a la dominación y explotación: “Nuestra objeción a toda ética ontológica se formula así: en todo ‘mundo de la vida’ siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay un otro oprimido, negado. Pero dicha opresión es justificada por el bien, el fin (el telos), las virtudes, los valores como funcionalidad de la parte, como no-existente en cuanto persona, o al menos como lo no visto, no descubierto, oculto (el esclavo no humano de Aristóteles)”<sup>235</sup>.

En este sentido, la perspectiva de análisis de los comunitarismos que han surgido en el medio norteamericano es valorizada por Dussel, en cuanto toda lucha o conflicto parte de una tradición determinada, pero es cuestionado por su incapacidad de hacer una crítica radical de la modernidad capitalista tardía. En este plano, discutiendo contra MacIntyre y Taylor, Dussel no acepta que la “vida buena” sea un criterio que asegure la verdad y validez de un bien. En ambos autores anglosajones los análisis que destacan la relevancia de las tradiciones son correctos y necesarios, pero no son suficientes.

Cuando se indaga dónde está la imposibilidad de asumir plenamente la “vida buena” de Aristóteles o la ‘eticidad’ hegeliana como criterios éticos, la cuestión se traslada a la crítica radical del etnocentrismo que encierra cada cultura. “En un mundo, en una cultura (porque toda cultura es frecuentemente etnocéntrica), en un ethos, etc., no puede dejar de negarse siempre, a priori, a algún otro”<sup>236</sup>, de lo que desprende necesariamente que: “el telos o el bien de una cultura, de una totalidad, no puede ser el fundamento último de la moralidad de los actos”<sup>237</sup>. En este sentido, al proponer una trascendencia formal-histórica se evita caer en los inconvenientes hermenéuticos de los ‘comunitarismos’, en particular en el peligro de caer en los relativismos e historicismos de ciertas éticas culturalistas.

En este sentido esta teoría no se levanta sobre la recuperación del sentido común, ni del ethos comunitario, sino de una instancia crítica que permite cuestionar internamente las diversas formas de opresión que han sido internalizadas: “La afirmación plena y positiva de la propia cultura hoy, en el sistema mundial, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento de la opresión y exclusión que pesa sobre la propia cultura, 2) la toma de conciencia refleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la negatividad”<sup>238</sup>. Desde esta perspectiva, Dussel sostiene la posibilidad de fundar un criterio y principio material de la ética, que existe desde dentro de cada cultura pero que permite cuestionarlas desde dentro.

Se puede concluir que Dussel aceptaría sólo en parte una hermenéutica histórica, pero cuestionaría una ética vinculada a los procesos de simbolización y de discursividad de los sujetos históricos, que se encontraría, de cierto modo, en las teorías de la eticidad, porque en ellas no se sostendría un criterio y un principio válidos intersubjetivamente para cuestionar plenamente la dialéctica de la opresión: “Sin dicha relación, explícitamente descubierta, se recae necesariamente en la ontología ambigua, no ética, sapiencial pero no crítica, una eticidad concreta (*Sittlichkeit, Lebenswelt*), sin criterios de liberación. En realidad se ha recaído en la hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora”<sup>239</sup>. Aunque en este plano la crítica sería mucho más fuerte en contra de las tesis culturalistas de la eticidad porque una “sabiduría afirmada ingenuamente como autónoma (‘estando concreta e his-

tóricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible, ignorar estos hechos es caer en una 'ilusión'<sup>240</sup>).

## **5. Recapitulación**

La ética del discurso, al modo apeliano, parece que pueda convencer a las filosofías críticas latinoamericanas de centrar la cuestión en la idealidad de lo contra-fáctico, cuando lo relevante es introducir las condiciones que aseguren que se pueda desarrollar un diálogo simétrico. Por ello es relevante el esfuerzo del ecomunitarismo de López, porque pretende definir una estructura lógico-argumentativa de los enunciados sin descuidar el vínculo de esta teoría de la CRC con las condiciones sociales e históricas de nuestras comunidades de vida. Respecto de las tesis acerca de la fundamentación lógico-lingüística de los enunciados éticos de López nos parece crucial intentar precisar la estructuración de los enunciados obligativos como un camino de despejar los enunciados que podemos discutir racionalmente en una sociedad moderna plural. Parece que es muy posible que a partir de los presupuestos lógicos se pueda elaborar una protonorma que señale el carácter obligatorio de todo enunciado que trate de lo que 'debo/debemos hacer x', y esta protonorma, que es sin duda de carácter formal, puede constituirse en la discusión de la base lógica de la reflexividad de los obligativos en las diversas lenguas conocidas, lo que debiera demostrarse al menos para las lenguas conocidas hoy, pero esta aproximación de las ciencias es fáctica o a priori. De este modo, subsistiría la dificultad de si los principios y normas que se derivan tienen necesariamente que ver con una derivación puramente formal, o requieren necesariamente asumir el carácter incoactivo de los contextos culturales; al parecer, es sobre todo la introducción de una norma ecológica, como lo reconoce el propio autor, lo que parece que se ubica en un terreno concreto de la actividad humana, la que es claramente de índole material y no formal. Asimismo esto plantea contingentemente las posibilidades de un diálogo intercultural y de una comprensión cultural de las necesidades humanas.

Asimismo, es destacable el esfuerzo teórico de Dussel porque tiene un sentido normativo en cuanto que la precariedad de la vida humana de

los excluidos de los sistemas-mundo no puede ser defendida plenamente a través de la justificación de un principio formal trascendental. En un marco dusseliano es consistente asumir la justificación de un principio material, que desde dentro de todas las culturas, permita cuestionar la exclusión de los sistemas dominantes. Ciertamente que Dussel logra fundamentar histórica y formalmente una ética con un criterio y principio material que dé cuenta críticamente de la situación del oprimido y de su proyecto de liberación histórica, invocando un principio material, pero nos parece que las articulaciones entre el orden de la simbolización, que es inherente a la eticidad, con el orden de la reflexividad, no resultan fácilmente visibles.

La elaboración de la compleja propuesta ética de Dussel debe ser entendida justamente como una formulación hermenéutico-pragmática de los discursos morales históricos y argumentativos, lo que en otras palabras permitirá sostener que el orden normativo se articula a través de los contextos a-simétricos, pero recibe su plena fundamentación de un principio formal-material que es de índole universal. En definitiva, esquivando las diversas formas de la eticidad concreta –por no ser ellas, en general, críticas– y soslayando los registros discursivos que son propios de una ética del discurso no se puede articular adecuadamente el camino de reconstrucción liberadora de cada una de las culturas. Resulta, en consecuencia, desde nuestro enfoque, que no es cualquiera modalidad de moral argumentativa que puede responder a un principio de exterioridad, ya que justamente el diálogo intercultural supone instalarse a partir de un principio universal desde donde puedan todas las eticidades culturales ser teóricamente cuestionadas. Aunque se enfatiza suficientemente que ese principio crítico es universal, no quedan suficientemente expresadas las formas en que es portado por las diversas culturas, pues en cada una de ellas se encuentran explícitamente indicados los diversos grados de la productividad de la subjetividad.

En otras palabras, lo que resulta difícil de asimilar de las tesis de la ‘ética de la liberación’ en clave discursiva, es la deuda excesiva que debe pagar el pensamiento dusseliano con la posición levinasiana del otro. La tesis de una razón originaria que le lleva a asumir la actitud interpelante del Otro en un contexto trans-ontológico y trans-histórico, y luego una opción



por re-elaborar una propuesta ética formal y material, que requiere historizar todos los procesos de simbolización y de narratividad en que expresa la reflexividad intersubjetiva<sup>241</sup>.

En otras palabras, parece que, tanto en la perspectiva hermenéutica como en la perspectiva pragmática, la cuestión central sigue siendo la elaboración de una específica teoría que explique y comprenda la productividad normativa presente en “la contextualidad latinoamericana como un complejo trenzado de tradiciones culturales de muy diverso origen y con muy distintas proyecciones, tendiendo a nivelar las diferencias e incluso a reducirlas en un confuso denominador llamado ‘mestizaje cultural’”<sup>242</sup>. En otras palabras, parece que en esta ética definida por un acto de habla de la interpelación, nos entrega una indicación preciosa: que los contextos culturales a-simétricos contienen discursividades en conflicto, donde se destacan aspectos diferentes de la ética del discurso de Apel. Ellos permitirían avanzar en la línea de las mediaciones contextuales apropiadas a los registros discursivos de los mundos de vida: no sólo las discursividades narrativas nos entregan las indicaciones para comprender el discurso de los otros que no entran en el diálogo de nuestros países, sino que es preciso avanzar hacia la detección de actos de habla que den cuenta de las diversas formas de in-comunicación y exclusión del diálogo que nos caracteriza a los países de estas tierras donde los sin voz, y la ‘cultura del silencio’ como la llamaba Freire, marcan los espacios comunicativos reales.

En síntesis, en estas dos éticas argumentativas nos parece que se vuelve a encontrar la cuestión de la universalidad y de la contextualidad, y en ambos se encuentran razones convincentes para no aceptar una teoría de los actos de habla que disocie las diversas formas discursivas generadas en mundos de vida en historias a-simétricas. Empero, no es tan claro que la cuestión del diálogo intercultural pueda resolverse a través de la primacía de la teoría lógico-argumentativa de la normatividad que se encuentra en la obras de los dos autores reseñados. Parece que se requiere esbozar otras formas de mediación crítico-reflexivas que articulen los principios a los procesos de sentido que dan cuenta de la normatividad emergente propiciada por la eticidad de los mundos de vida. ¿No será que aquí las mediaciones discursivas, como lo intenta Ferry, pueden contribuir a esbozar

una vía que articule los registros discursivos de ambos órdenes? ¿Puede realizarse, entonces, una mediación del sentido entre teorías lógicoargumentativas con una teoría hermenéutico-histórica?

Nos parece que la idea de una derivación lógica de las normas que aluden a los enunciados obligativos es un aporte relevante que complementa la teoría apeliana, ya que permitiría establecer puntos de contacto más próximos entre una parte A y una parte B, pero no se ve de un modo claro si se puede llegar a fundamentar todos los enunciados que los sujetos requieren para argumentar y contrargumentar acerca de todo lo que requiere su actuar en situaciones cambiantes de un capitalismo que nos abre a nuevas zozobras de la vida humana y genera difíciles vicisitudes día a día para las comunidades de vida.

Hemos dejado de manifiesto que el giro pragmático, en tanto se circunscribe a los actos discursivos donde un locutor establece un vínculo intersubjetivo con otro a partir de un lenguaje en que se establecen las condiciones para su comprensión, re-instala nuevamente las dimensiones de la reflexividad, y destaca por sobre todo que esta reflexividad está vinculada a una acción que busca consensos racionales de acuerdo a los mejores argumentos. La cuestión central de esta ética sería el vínculo entre discurso y validez, lo que permitiría situar las teorías de López y Dussel en el ámbito de las éticas racionales de tipo cognitivo.

En cambio, parece que la interpretación de los actos del habla que se encuentra en Dussel y López, reconociendo las diferencias efectivas que existen entre ambos, está vinculada a una forma de entender la ética no sólo desde su estructura lógico-argumentativa, sino desde la interpelación de los sujetos y de las comunidades humanas en los contextos históricos efectivos.

A pesar de las múltiples tonalidades que asumen las éticas inspiradas en la matriz pragmática aquí presentadas, me parece que ambas mantienen ciertos aspectos comunes:

1. Las normas que rigen la ética se definirían por medio de un procedimiento principalmente deóntico, que se basaría en una proto-norma

o principio universal, desde donde podemos derivar otros criterios para justificar los obligativos.

2. Las normas universales son derivadas lógicamente o reflexivamente a partir de una estructuración discursiva referida a toda la humanidad, en especial a los excluidos del sistema capitalista.
3. Las normas se definen fundamentalmente frente a un interés emancipador definido en términos de que no exista nunca más dependencia ni alienación para nadie en el planeta.
4. Las características señaladas previamente son propias de una ética universalista y en cierto sentido trascendental.
5. El principal problema que se plantea a este tipo de ética de índole pragmática radica en la dificultad de aceptar la articulación del momento reflexivo-crítico que existe entre los registros discursivos propios del nivel de la eticidad y de los mundos de vida, de forma que se hace notablemente más compleja la mediación con los discursos morales basados en enunciados normativos.



# 4 | *Capítulo* Ética discursiva y diálogo intercultural

## 1. Preliminares

El anterior capítulo ya nos mostró cómo las categorías pragmáticas que se han gestado en el pensamiento latinoamericano en diálogo y debate con una ética del discurso, en especial la de Apel, nos entregan precisiones y énfasis que nos llevarán a establecer criterios básicos que son imprescindibles para levantar una ética intercultural que no exija una disociación de los registros discursivos ni menos una ruptura entre el orden contextual y los enunciados normativos universales.

Se entiende que en la perspectiva aludida no reducimos de ningún modo los problemas éticos a las cuestiones discursivas, sino más bien exploramos una vía que muestra en qué sentido el ámbito de la discursividad remite a ciertas dimensiones básicas de la experiencia moral, y cómo las formas simbólicas originadas en la eticidad se abren necesariamente a formas discursivas, que suponen la argumentación y la reconstrucción; ambos discursivos racionales. Las funciones discursivas dan cuenta de un componente esencial de una ética intercultural, que denominamos la reflexividad en sus diversos niveles, desde un nivel pre-reflexivo hasta un nivel reflexivo racional.

Se entiende que en la perspectiva aludida la cuestión central es: ¿en qué sentido el amplio ámbito de la discursividad remite a un conglomerado de aspectos valoricos y normativos que conforman las dimensiones básicas originadas en la eticidad? ¿Podemos mostrar el proceso discursivo en que se abren los registros narrativos a los discursos racionales? La justificación de una mirada filosófica intercultural requiere explorar entonces la

forma de imbricación que tienen las funciones discursivas desde sus niveles básicos hasta sus niveles más complejos. De este modo un concepto esencial para desplegar una ética intercultural, es lo que denominamos la reflexividad presente en cada cultura, y que se puede rastrear en sus expresiones discursivas como ya lo hemos señalado.

La lectura de las categorías elaboradas en el marco de los aportes latinoamericanos a la hermenéutica y pragmática, conducen a sustentar una teoría de la reflexividad moral que no implica de ningún modo la sustentación de una tesis ontológica integradora de todas las formas culturales propias del lenguaje humano, sino de un enfoque más bien epistemológico que facilitaría la construcción de una metodología que articule, re-constructivamente, de un modo mucho más complejo, los discursos en que se enuncian y expresan los fenómenos morales.

Las divergencias existentes entre las categorías hermenéuticas y pragmáticas mostradas en los capítulos anteriores, conciernen a una ética discursiva intercultural, al menos tal como la definimos, porque ayudan a comprender por qué un planteamiento ético y moral de las culturas humanas evita el desgarramiento de la situación en que se realiza la acción y se abre a la necesaria búsqueda de una universalidad. Pensamos que justamente la integración de las formas discursivas que expresan las eticidades de las heterogéneas culturas latinoamericanas conllevan un impulso de apertura a la universalidad, lo que es el dato inicial de un programa de una ética intercultural porque nos entrega los procesos constitutivos del sentido necesarios para entender las condiciones del diálogo entre formas de vida a-simétricas. No concebimos, entonces, la eticidad como algo sustantivo, sino como aquella dimensión comunitaria donde se afincan las posibilidades de ser dicha en una primera instancia la experiencia de lo humano y siempre abierta a otros registros discursivos.

En esta tesis lo que pretendemos es asumir una propuesta teórica cercana al mismo tiempo al contextualismo hermenéutico, donde la pertenencia es la base de toda reflexión moral posterior, y al universalismo, que requiere una distancia de las raíces iniciales. Ésta nos parece que es la forma de asumir las tensiones propias de una crisis de la modernidad. Ambas

dimensiones pueden articularse debidamente. La cuestión es encontrar un proceder adecuado para desarrollar la adecuada distancia intercultural que nos permita justipreciar la discursividad moral. Quizás la problemática de la interioridad y de la exterioridad se relaciona claramente, en esta óptica nuestra, con una nueva noción de una justicia intercultural<sup>243</sup>, a las formas de dominación y opresión existentes en las culturas. En este sentido Arpini nos señala que “las objetivaciones de la razón práctica –leyes, costumbres, instituciones– no podrían entenderse desvinculadas de su contexto socio-histórico de producción. Ellas surgen de la conflictiva dinámica de la vida cotidiana”<sup>244</sup>, por ello el ámbito de la moralidad supone un obrar que va más allá de las eticidades vigentes.

Empero esta criticidad requiere cruzarse con los diversos niveles discursivos, puede ser concebida como un valor operante en las culturas y en las diversas formas de resistencia hacia las culturas hegemónicas, o bien puede entenderse bajo la forma de una norma extraída desde un modelo universalista. Por las indicaciones que ya hemos extraído, las formas de justificación o fundamentación de principios que constituyan programas teóricos de deducción de normas no pueden desacoplarse del todo de los valores que emergen desde los contextos –la exigencia de justicia es parte de una vida de realización–, y ciertamente que una razón práctica que sea capaz de asumir el punto de vista intercultural necesita dar cabida a ‘las razones de los otros’, sin que esto signifique la caída en un contextualismo radical. Una teoría de los registros discursivos permite conformar los procesos de validación que operan dentro y fuera de una cultura, al considerar que los registros discursivos operan como matrices reflexivas y críticas. Consideremos algunos aspectos de una teoría de la discursividad en este terreno intercultural.

## **2. La discursividad y el inter-logos**

Se podría decir que los enfoques desplegados en los dos capítulos anteriores tienen sus fortalezas y debilidades. La postura hermenéutica es precisamente fuerte en el terreno en que las tesis procedimentalistas tienen dificultad para mostrar los procesos de aplicación de las normas a los con-

textos. Los valores aprendidos por los sujetos en los mundos de vida –y esto nos parece que ya está de cierto modo demostrado en el pensamiento latinoamericano actual– son parte de soportes simbólicos y narrativos con los que debe contar una argumentación que responda a las exigencias de los contextos, como dice Michelinini: “Por ello, cuando discutimos en serio, es porque queremos resolver algún problema del mundo de la vida. No se trata, por lo tanto, de contraponer artificialmente la vida a la argumentación, el vivir al argüir...”<sup>245</sup>.

No se podría entender, entonces, un discurso moral contextualizado a partir de un simple recurso a una deducción que justifica desde principios racionales y formales las normas concretas que deben regir la acción de los sujetos. En otras palabras, se requiere dar un paso más allá y asumir una cuestión más de fondo acerca de los procedimientos para la mediación de conflictos, porque justamente ellos no se realizan nunca desde un terreno neutral ni contrafáctico, sino que buscan evitar las dificultades de la in-comunicación. En este sentido, la ética intercultural, en tanto ética discursiva, acoge la propuesta procedimental de la pragmática puesto que, aunque se necesite determinar una validez a priori universal acerca de cómo un proceso esencialmente argumentativo y universal, se conjuga con las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos, ella entrega la indicación pragmática elemental de que todo discurso intersubjetivo exige el planteamiento de razones. Por lo tanto en el terreno de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que se debe ponderar e incorporar al máximo número de involucrados. Empero esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura.

La definición de las condiciones discursivas de un auténtico diálogo intercultural, exige entrar a detallar con más precisión lo que ya se ha formulado con las ‘razones de los otros’, lo que no puede asegurarse ni en la óptica de un contextualismo radical ni tampoco de un universalismo radical, uno que encierra las formas discursivas en el particularismo del ethos,



y el otro que exagera el discurso argumentativo como el ideal de un cosmopolitismo a-histórico, que presupone el triunfo de la razón formalista por sobre la 'razón vital'.

En este plano es menester sostener al contrario, que la postura pragmática, que justifica un principio o meta-norma universal, tiene serias posibilidades de triunfar, ahí donde la hermenéutica muestra una clara dificultad. Las normas, que aseguran un tratamiento equitativo a todos los hombres y mujeres de todas las culturas, requieren un levantamiento de criterios fundacionales de los contextos de acción, ellos pueden ser meta-contextuales o intra-contextuales. Los primeros aluden a las prácticas de comprensión 'entreculturas', mientras que las segundas aluden a las prácticas de comprensión al interior de nuestro modo de vida. Ambas no pueden definir los procedimientos que establecen los criterios reguladores comunes. Esta forma procedimental es preciso recuperarla, pero no es consistente desgajarla de los contextos de vida que son el horizonte donde se articulan las acciones de los sujetos. En nuestra óptica los procedimientos surgen a través del dinamismo operativo de los registros discursivos mismos; es en particular a partir de ellos que se establece la dinámica del sentido abierto a la universalidad, por tanto los procedimientos se requieren articular a las formas reflexivas operantes en cada cultura.

La modalidad pragmática permitiría precisar las condiciones lingüísticas que todos los interlocutores, que se quieren efectivamente entender, utilizarían para obtener acuerdos que respeten las especificidades propias. Esto sería el auténtico diálogo intercultural: "Sólo si el que pertenece a la cultura tenida como superior trasciende su cultura desde dentro, relativizándola y no considerándola ya como parámetro, es posible entablar un diálogo intercultural realmente simétrico y simbiótico. Pero en ese caso el diálogo será constituyente para ambos, no sólo para el de cultura popular"<sup>246</sup>.

Enfatizando la conciliación de estas dos propuestas hermenéuticas y pragmáticas, se requiere demostrar el nexo preciso por el que ambas son complementarias. Si se logra demostrar, ello permitiría avanzar consistentemente en una teoría de una razón ético-práctica que ayude a comprender

y compartir las 'razones de los otros', en un auténtico diálogo intercultural. Estas razones requieren modularse, al mismo tiempo, como parte de una actividad hermenéutica (en tanto considera la comprensión de las actividades expresivas y significativas de los mundos de vida, en particular por su esfuerzo de contextualización de los símbolos, textos, discursos, narraciones presentes en los diversos sujetos y comunidades) y de una actividad pragmática (en tanto destaca la necesaria validación de un tipo de lenguaje que asegure enunciados válidos, que puedan ser confrontados, y que entregue resultados fiables no solo para una comunidad de vida).

El diálogo intercultural que implica la aceptación de las 'razones de los otros' supone aceptar entonces, que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productivos de los contextos, sino que ella se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, y exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Este nexo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no puede ser puramente localizado de acuerdo a los usos específicos de cada cultura, pues ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros, y en forma especial entre aquéllos que no comparten los mismos mundos de vida.

Una idea como la referida, requiere necesariamente de una crítica del contextualismo en su versión más radical, que se niega a la apertura a las formas discursivas de los otros; como si la interconexión alterativa fuera siempre una mera imposición definida por las culturas más poderosas. Ya hemos indicado que junto a este contextualismo radical, sería preciso cuestionar seriamente una determinada forma de entender la inconmensurabilidad de las culturas, lo que implicaría aceptar, al menos hipotéticamente, la posibilidad de llegar a definir formas procedimentales que sean compartidas por sujetos que mantienen raigambres distintas a los contextos valorativos y normativos. En este sentido, se exige que la propia teoría de los actos de habla, que ha dado origen a la discusión acerca de la heterogeneidad de los discursos, retome la cuestión central del lenguaje que se privilegia para enunciar tal heterogeneidad. Si es correcto afirmar que existen reglas apropiadas a los juegos del lenguaje, como lo indica Wittgenstein, no lo es afirmar que entre ellas no exista ninguna posibilidad de convergen-

cias que permitan pasar de una a otra, que al menos permita reconocer las reglas que le son necesarias para hacer significativo un discurso. Aquí resultará relevante el modelo de la traducción que ya vamos a exponer.

La hermenéutica y pragmática del discurso dan cuenta de la mutua acción intersubjetiva intercultural, y aseguran la posibilidad de una mutua comprensión a partir no del conjunto cultural de códigos discursivos más racionales y críticos, sino del esfuerzo de un inter-logos que sugiere el ensamblaje de dos o más conjuntos de códigos discursivos, esto es lo que cabría denominar el auténtico diálogo intercultural.

Por diálogo intercultural entenderemos aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). Este diálogo plantea una modalidad, más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos. Es un diálogo intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos, lo que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de convivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir y que asegure una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas. Este esfuerzo teórico exige definir la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos; se trata, entonces, de un diálogo universal y contextual, que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación.

La ética que se desarrolla a partir de esta forma dialogal se abre pragmáticamente sobre ciertas actitudes que las tradiciones sapienciales pueden llamar excelencia o virtud. Para dialogar se necesita desarrollar la actitud inicial de desaprender para aprender de los otros, evitando su des-

calificación previa como seres 'ignorantes', y que requiere propender a desarrollar las actitudes de la escucha efectiva y del carácter razonable de las opiniones de los otros. Es una ética no cerrada sobre la eticidad de una sabiduría particular, sino de una sabiduría entendida como una visión de un orden que sobrepasa la subjetividad personal y comunitaria, que apunta a generar un diálogo verdadero que se forja sólo a partir de una reflexividad más universal. Es una ética que busca evitar el deterioro de la vida social, de modo que propende a la resolución de conflictos e impide la justificación de los poderes hegemónicos, de los conglomerados culturales más poderosos y en particular su manido recurso a la fuerza y a la violencia para establecer la opinión 'victoriosa' correcta. Un diálogo entendido así es el único que puede asumir la siguiente pregunta fundamental: "Cómo alejaríamos el conflicto de la violencia si no hubiese la esperanza de que su traslado al ámbito de la palabra sería susceptible de alcanzar un consenso que, aunque no fuera accesible de inmediato, permitiría al menos reconocer los desacuerdos racionales, es decir, alcanzar un acuerdo sobre el desacuerdo"<sup>247</sup>.

El pensamiento latinoamericano ya ha destacado el problema de los acuerdos discursivos simétricos y asimétricos. Maliandi ha visto muy bien la dificultad que surge en la teoría del discurso, cuando se trata de resolver conflictos de opiniones prácticas, porque el presupuesto elemental tiene que ver con la enorme dificultad de alcanzar un diálogo entre iguales, en países marcados por la inequidad y por el predominio de perspectivas unilaterales de concebir la realidad que fácticamente debe existir, en desmedro de otras que han sido subvaloradas y rechazadas. Este litigio se ha centrado entonces en la cuestión de la alteridad, y de las formas posibles de comprender a los otros. Una de las dimensiones de este debate es una cuestión epistemológica, que apunta a la cuestión hermenéutica de la comprensión del otro.

### ***La comprensión y las razones del otro***

El debate entre Apel y la filosofía latinoamericana ha puesto de relieve adecuadamente, en nuestra opinión, el problema epistemológico acer-

ca de 'la comprensión del otro', por cuanto expone la difícil cuestión de reconocer los límites de la propia racionalidad cultural. Dicho al modo de Apel, esto refiere a la cuestión de saber hasta dónde la propia forma de vida condiciona la 'precomprensión del mundo del otro'. Él ha sostenido de un modo explícito que:

*“En el caso de formas de vida diferentes, el ‘otro’ es el sujeto de otra constitución de sentido del mundo. Pero eso no significa que la comprensión del ser del otro sea distinta de la propia comprensión del ser. La pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido sólo tiene sentido si se presupone la identidad de una y la misma razón en los ‘otros’ y en nosotros mismos”<sup>248</sup>.*

Esta tesis apeliana se puede entender de dos modos distintos, sea como una tesis ontológica o bien como una tesis epistemológica. Nos parece que es más bien esta última la que resulta más prometedora en lo que nos ocupa aquí. Si uno recoge los resultados de la hermenéutica contemporánea es claro que puede darse una incomprensión, o una comprensión parcial, pero no existe en la actividad comprensiva una ruptura radical con el otro. El desconocimiento total del otro que se expresa en la eliminación simbólica o física, como se observa en las formas extremas de las luchas xenofóbicas implica la destrucción de la comprensión.

Si se quiere decir de otro modo se puede usar el vocabulario ricoeuriano: hay una mediación o mejor una dialéctica entre un momento de pertenencia y un momento de distanciación. Comprender, en el marco de una hermenéutica crítica y sobre todo si es intercultural, implicaría tener ambos momentos enlazados, pues ambos se condicionan mutuamente. Habría que aceptar en el terreno intercultural, que la razón tal cual es formulada por la semiótica trascendental no puede ser entendida como dando cuenta de la razón humana a secas. El mismo Apel se ha encargado de mostrar las diferentes formas de racionalidades que operan en nuestro tiempo al interior del propio proyecto de la razón. Por ello, lo que cabe entender por la 'razón discursiva' habría que entenderla en el sentido de la hermenéutica crítica antes referida, es decir de un proceso de constitución del sentido de una vida y de un conjunto de prácticas significativas para el propio mundo de vida, como eventualmente para los otros.

Empero, es preciso distinguir entre el comprender a un otro al interior de mi mundo de vida y que comparte rasgos relevantes de mi misma matriz discursiva cultural y la comprensión de un otro que forma parte de una cultura totalmente diferente. Pensamos que en ambos casos, con diferencias notorias por cierto, se está obligado a aceptar una cierta tensión entre unidad-diversidad de la modalidad intersubjetiva, que justamente puede resolverse si apelamos al concurso de una discursividad intercultural.

Por esto la cuestión ya debatida de las ‘razones de los otros’ no puede ser radicalizada a partir de un modelo de su diferencia ni subsumidas bajo un mismo logos universal ya predefinido por la propia tradición occidental. Esto supondría como ha indicado Picotti, “reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como inter-logos”<sup>249</sup>, es decir la posibilidad de entender a los otros en sus razones a partir de una polifonía de logos, por el que somos conscientes de la modalidad de mi logos cultural y de cómo puede abrirse a otros logos.

Esta afirmación exige cuestionar la comprensión occidentalizante de esta afirmación, en clave de la crítica de una razón monocultural. Esto podría aclararse con un par de indicaciones, desde el punto de vista intercultural, como el que sugiere Panikkar. Para él el problema epistemológico de la comprensión del otro es relevante, puesto que:

*“La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural consiste en que no existe una plataforma metacultural desde la que realizar una interpretación de las culturas, debido a que toda interpretación es nuestra interpretación. Es verdad que este intento para interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento del otro. Pero el ‘otro’ no se sabe a sí mismo como ‘otro’. El ‘otro’ para la otra cultura es ‘nosotros’.*

*Nos encontramos delante de una aporía: ¿Cómo preservamos nuestra racionalidad al trascenderla? ¿Cómo podemos entender al ‘otro’ si no somos el otro?”<sup>250</sup>.*

La respuesta que ofrece Panikkar cuestiona ciertamente la primacía de una determinada perspectiva predominante en Occidente, por la que se

ha homologado la razón a logos, pero olvidando que ella también es mythos. Al respecto nos señala: “El lenguaje no es solo logos; es también mythos y si los logoi pueden de algún modo ser traducidos, los mythoi son mucho más difíciles de transplantar. La ‘comprensión’ humana en el sentido de armonía y concordia requiere la comunión con el mythos y no se soluciona con el sueño de la lingua universalis de la ‘Ilustración’, en donde toda palabra tiene un sentido preciso”<sup>251</sup>. Desde nuestra óptica se requiere enfatizar entonces matrices en que podemos reconocer los diversos logos, pero mostrar aquellos aspectos que limitan el encuentro con los otros. Ahora, sabemos que el mythos no puede ser entendido sólo como experiencia sino que es también un discurso.

Fornet-Betancourt plantea también otras consideraciones hermenéuticas acerca de la comprensión del otro, y las vincula con el predominio de un tipo de racionalidad monocultural, que no es consciente de todas sus mediaciones contextuales en la comunicación comprensiva del otro:

*“nuestra teoría del entender tendría que hacerse cargo del otro, precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituyente ni reconstruible desde la posición de otro sujeto. Frente al otro no cabe entonces la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar, y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la trans-formación recíproca. La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas”<sup>252</sup>.*

Estas observaciones hermenéuticas plantean como problema central la cuestión de la ecuación entre racionalidad y lenguaje, que nos parece que está en el centro de este gran debate levantado por Apel y Habermas en la ética de la discusión, pero que está contenido en el problema del sentido de la racionalidad hermenéutica en Gadamer, Ricoeur y Ladrière. Nos parece que la cuestión decisiva del diálogo intercultural se juega en el terreno de una crítica pragmática y hermenéutica de la razón monocultural, tal como la ha practicado una filosofía occidental hegemónica que no acepta ‘las razones’ de aquellos que no han alcanzado el nivel de raciona-

lismo que proviene de la antigüedad griega, y que algunos piensan que está graficado hoy en la ampliación del proyecto de la racionalidad científico-técnica a todos los mundos de vida. Este es el aporte del *Diskursethik* que señala la necesaria disputa entre ciencia y técnica, y sus respectivas mediaciones normativas y valorativas.

Una crítica de las dimensiones etnocentristas que han predominado en las ciencias de las culturas y en el racionalismo occidental parece que es compartido por los filósofos de la pragmática y de la hermenéutica, que debaten este punto. Empero un enfoque intercultural agrega una cuestión más al asociar la crítica a la racionalidad imperante como un ejercicio de des-fundación de la racionalidad, no en contra de la racionalidad, sino de un proyecto hegemónico asociado a la modernidad occidental. No se puede sostener que dada la negación permanente del otro, en especial en estos últimos cinco siglos en América Latina, se valide la tesis de que irremediablemente las formas de racionalidad asociadas a la hegemonía occidental están agotadas; que dicha hegemonía occidental que se ha implantado sobre los otros mundos de vida inhabilita la recuperación de las diversas formas críticas que en ellas se encuentran. Una tesis de este tipo estaría condenando los discursos críticos a su incomunicación. Este tipo de propuesta arruinaría la posibilidad de comprender el ejercicio de las formas discursivas que aseguran el sentido de la acción humana más allá de una relación estratégica y de cálculo; impide asimismo un esfuerzo por revertir las asimetrías incorporando las diferencias geoculturales; por último, sería una tesis que propondría una razón para los actuales derrotados y no fundaría necesariamente el proyecto humano a partir de la esperanza de todas las víctimas.

Es justamente la tesis contraria que buscamos levantar con la categoría de la reflexividad intercultural, por lo que concebimos adecuada la crítica a la razón imperial a partir de la 'razón práctica intercultural' que responde a la memoria de las luchas pasadas, de las resistencias y de los diversos sufrimientos vividos que nos llevan a afirmar, al mismo tiempo, el papel relevante de los contextos en un actuar humano diferenciado pero susceptible de una comprensión de la alteridad. Las deudas frente a los antepasados –que nos han entregado los espacios de convivencia–, las tradi-



ciones de resistencias, la espera y el dolor humano nos acercan a los hombres de todas las culturas. Las tradiciones no sólo son afirmaciones legadas de un mundo pacífico, sino de las deudas que tenemos frente a los que nos han legado nuestra eticidad de lucha y de resolución de los conflictos.

El con-vivir conflictivo con los otros diferentes de mi mundo de vida, no supone afirmar, en forma principal, una oposición radical entre 'las razones' derivadas de los registros discursivos de mi mundo de vida y 'las razones' relativas a otros discursos de otros mundos de vida, lo que implicaría introducir una ruptura irremediable en un terreno de la reflexividad moral y por tanto la imposibilidad del diálogo intersubjetivo en el ámbito de la acción. Uno de los presupuestos comprensivos de una ética intercultural es que, como ya hemos reiterado toda acción de un ser humano conlleva significados 'razonables' que pueden ser rastreados desde el interior de los significados y sentidos que otorgan los mundos de vida, y que están abiertos, de un cierto modo, a otros mundos de vida.

Aunque esto resulte difícil de ser aceptado por las elites y los teóricos del desarrollo sostenido preconizado por las sociedades dominantes del planeta, la acción humana de cualquier mundo de vida de una comunidad indígena u otra, permite el desarrollo de una cierta plenitud de un ser humano y de sus vínculos valorativos con los otros seres humanos que permite establecer un mundo humano. En este sentido, la propuesta de la eticidad de Kusch es correcta, los modos de vida articulan procesos de sentidos intersubjetivos que son constitutivos de una comunidad, no solo cerrada sino abierta.

Cuando los etnólogos o los antropólogos o los que escriben sobre 'los otros', han descalificado, desde su particular comprensión monocultural, una conducta o un valor específico de otra cultura, se ha hecho notar frecuentemente que sus presupuestos son producto de un velo de a-criticidad y de ignorancia acerca de las conductas y valores inapropiados de su propia cultura, cuando no claramente de una forma de legitimación de la cultura del colonizador. Empero, este tipo de argumentación no surge sólo desde la crítica actual a los precursores de los estudios culturales, sino que ha sido propia de la reflexividad existente en todas las culturas indígenas o

dominadas frente a las culturas colonizadoras o dominantes. En este plano, habría que explicitar que no es sólo inaceptable la descalificación de las 'razones de los otros', sino que es inconsistente con una mirada mutua desde la criticidad. Se requiere sostener así, la posibilidad de que las razones de los 'otros' y 'las razones' que emergen de mi mundo de vida se articulen llegando a acuerdos, que tendrán que ser definidos por el mismo proceso de intercomprensión.

Por ello estamos de acuerdo con las categorías propuestas por los filósofos latinoamericanos que destacan el carácter de 'interpelación', por la que se reconoce esta participación de un otro en el diálogo, frecuentemente asimétrico: el grito del otro es siempre una forma de interpelación que cuestiona el sistema y desvela la a-simetría estructural. "Estos 'Otros', sin embargo, no son los otros 'que la razón', sino que son otros que tienen sus 'razones' para 'proponer', 'interpelar' contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad de justicia"<sup>253</sup>, o según Fornet-Betancourt:

*"El encuentro con el otro es así interpelación; interpelación desde la que debería ser repensada nuestra manera de pensar; pues en esa situación experimentamos que hay otro horizonte de comprensión que nosotros no fundamos y que, por eso mismo, nos desafía como una posibilidad de respectivizar nuestra propia situación original"*<sup>254</sup>.

Empero en este punto, es preciso establecer una breve conexión con el tema de la inconmensurabilidad<sup>255</sup>. Desde nuestra perspectiva intercultural es menester tener un concepto más preciso de inconmensurabilidad, como el que propone R. Berstein, de modo que se evite resolver la cuestión jugando entre dos extremos. Esta problemática se relaciona con dos posiciones discutibles acerca del diálogo intercultural, a saber, por una parte, el relativismo radical que tiende a cerrar el diálogo, en la medida que pretende denunciar la racionalidad dominante que asfixia los componentes reflexivos del mundo de vida, por lo cual la defensa de la inconmensurabilidad permite sostener la defensa de la resistencia a las culturas hegemónicas e invasoras; por otra parte, el universalismo radical integra el conjunto de las racionalidades en nombre del logos entendido como razón universal que sería la medida de todas las racionalidades inherentes a las culturas humanas. Desde esta perspectiva, las culturas se pueden mensurar a par-

tir de un parámetro que se levanta como el único válido para todos, pero que termina reduciendo el papel de lo histórico y de lo particular.

Parece improbable que desde estas dos perspectivas, particularista y universalista, se logre delimitar el nexo más adecuado de las formas razonables de la acción humana llamada a realizarse contextualmente en el encuentro intersubjetivo. Parece mucho más adecuado repensar la racionalidad práctica no como una unidad discursiva compacta, sino como conjuntos discursivos pluriformes y dinámicos, que se ajustan a los logros obtenidos por las teorías del sentido y significado de la hermenéutica y de la pragmática.

Un aporte en este sentido, lo encontramos en Pannikar cuando sostiene que la contraposición griega clásica entre *logos* y *mythos* ha conducido al concepto occidental de la razón a través de una perversión racionalista, que le ha impedido ubicar la centralidad de lo narrativa en el seno de la cultura, en vez de ayudar a reconocer sus diversas voces, su polifonía<sup>256</sup>. Esto es particularmente verdadero en el ámbito de lo que se podría denominar la razonabilidad o la reflexividad que es una de las categorías claves desde el punto de vista de una ética intercultural, puesto que ella surge desde los niveles simbólicos y narrativos más básicos de una cultura humana. Esto llevaría a discutir si es posible considerar la evolución moral a partir de sus formas cognitivas, sin hacer referencia a las formas discursivas presentes en la cultura. Esto se podría desarrollar tomando el otro aspecto, a saber; el de la discursividad.

Ya hemos explicitado las críticas expuestas por los filósofos latinoamericanos a la mera identificación de los problemas éticos a los problemas de lenguaje. No volveremos a repetir lo que ya hemos avanzado, pero es correcto indicar que desde el momento que se busca afirmar el reconocimiento de la problemática de las razones de los otros, estamos frecuentemente destacando otras formas discursivas diferentes a la argumentación. Ésta se la ha intentado considerar la forma por excelencia para debatir en el terreno comunicativo. Nos parece que en el sentido estricto de una teoría de las formas discursivas –que se vincula con los actos de habla– habría que reconocer que éstas son las herramientas en las que se apoya

cualquier cultura para expresar sus diversos niveles reflexivos acerca de los enunciados éticos, porque, justamente, el terreno moral y ético no es única y exclusivamente propiedad de los especialistas, sino que es parte de la vida de todos los sujetos; es en este terreno donde logramos dar cuenta de las acciones de sí mismo y de la apertura a otros sujetos que comparten nuestro mundo de vida.

Si es correcto afirmar que en todos los contextos culturales podemos enjuiciar determinadas situaciones a través de diversas formas discursivas y llevarlas a su nivel de mayor reflexividad, lo que ya es un trabajo de los especialistas, existiría entonces la posibilidad de sostener que el problema de la lingüisticidad contextual se hace decisivo para comprender las relaciones intersubjetivas, lo que implica relevar una perspectiva pragmática<sup>257</sup>, que es a la vez hermenéutica. Se lograría establecer así una concordancia entre 'las razones de los otros' con 'las diversas formas discursivas' que expresan la polifacética experiencia moral. Existiría entonces la posibilidad de sostener que la relación práctica por una parte, no se reduce de ningún modo a un acto comunicativo-lingüístico<sup>258</sup>, pero por otra parte se lograría aprovechar el tema de las 'razones morales' de un modo eminentemente comunicativo y reflexivo, en un terreno de los actos de habla.

### ***La asimetría vertical y horizontal***

Empero, esta concepción plantea un problema sobre cómo entender la a-simetría de la comunicación, si ella es horizontal o vertical. Dussel, por ejemplo, ha criticado que la razón discursiva de la ética del discurso no lograría "descubrir el horizonte de la alteridad más allá de la dialéctica negativa. La comunicación simétrica-sincrónica es horizontal, tautológica –es la posición de Aristóteles, por ejemplo, que llamo 'griega', y la de la 'Ética del discurso'–; la comunicación o la justicia como término de un proceso que parte desde la asimetría diacrónica, se establece como una relación vertical –el Otro como maestro o como pobre, interpelante, descubierta ya en la posición bantú, egipcia, mesopotámica, semita– ... desde abajo hacia arriba"<sup>259</sup>. Esta posición que se podría anudar con una teoría geopolítica del conocimiento de Mignolo y de otros autores respecto de las enormes

dificultades para asumir un diálogo horizontal, sobre todo entre las culturas que han conformado el crisol de nuestros mundos de vida en la América indígena y afroamericana, en la que tantos modos de vida han sido dominados, segregados y discriminados por las culturas europeizantes dominantes y hegemónicas. En este sentido es relevante la proposición intercultural de Picotti, quien nos señala que es preciso rehabilitar ciertos diálogos en simetrías de reconocimientos:

*“Dado que importantes vínculos nos ligan al África Negra como parte constitutiva y valiosa de nuestra identidad, y saber retomarlos desde una visión más profunda y originaria de la política nos llevaría a reanimar nuestras propias fuentes, a fortalecer posibilidades de propia emergencia civilizatoria, y a África, a reencontrarse con su propia recreación, en tanto nuevas vías de reconexión y comunicación”<sup>260</sup>.*

Esta cuestión de una discursividad horizontal o vertical es precisa complejizarla pues las relaciones intersubjetivas se dan en planos diferentes en el ámbito del discurso moral en nuestras culturas. Es correcto afirmar que existe una determinada verticalidad como la que exige el aprendizaje entre maestro y discípulo, entre padres e hijos, pero es necesario lograr siempre en algún momento si propendemos a una personalidad moral lograr una simetría discursiva como la que se exige en el diálogo entre pares. Diciendo esto queremos sostener que existe una tensión entre horizontalidad y verticalidad que nos es vital para comprender la compleja articulación discursiva existente en las culturas, por tanto esta tesis exigiría un nuevo reconocimiento de otros modos de vida que han constituido la dinámica del sentido entre nosotros. Por ello no hay ética intercultural sin mediación intersubjetiva, que nosotros ya postulamos efectivamente operante en el mundo indígena y en el mundo popular<sup>261</sup>. Entre horizontalidad y verticalidad discursiva existen una serie de graduaciones contextuales que deberíamos reconocer como ejercicios de resistencia ya articulados en la interacción de las culturas dominantes y de las culturas dominadas. En este punto, es preciso indicar que una cierta hegemonización occidentalizante ha conducido a privilegiar la verticalidad por sobre la horizontalidad.

Pero aquí en esta relación de verticalidad surge de nuevo el problema concreto de los conflictos discursivos asociados a la asimetría contex-

tual de los interlocutores y a la contingencia histórica de las condiciones ideales de los actos de habla (sentido, verdad, veracidad y rectitud) en contextos donde los interlocutores no sólo pretenden dialogar y argumentar, sino que desarrollan “también –y quizás más a menudo aun– las negociaciones estratégicas, la simulación, la mala voluntad o la falta de voluntad, la defensa (injusta) de los propios intereses, la violencia” y donde “la praxis nos muestra a diario que muchas –quizás la gran mayoría– de las conversaciones y de los diálogos de los dirigentes y políticos están transidas de artimañas estratégicas...”<sup>262</sup>. En este plano, no hay que confundir la verticalidad de la autoridad –que se articula a las discursividades tradicionales– con la verticalidad de los enunciados públicos y retóricos de elites que no comprenden y no quieren asumir los horizontes de vidas proyectados por los otros, que son asumidos sólo como clientela, público pasivo, rebaño. Para que exista una propuesta ética es indispensable encontrar el nexo adecuado entre verticalidad y horizontalidad de la comunicación.

Esta caracterización negativa de las formas de incomunicación que tienden a consolidarse en las prácticas de cálculo de los contextos asimétricos donde gana el más hábil, podría reflejar perfectamente, la situación de deterioro efectivo de la comunicación en las sociedades latinoamericanas modernas; también podría graficar la asimetría profunda existente en el imaginario producido entre los modos de vida en contacto y los conflictos lacerantes entre diversas tradiciones, como las que se pueden rastrear en el universo simbólico-narrativo de los mestizos, expresados magníficamente por la literatura latinoamericana. Las tradiciones discursivas en las sociedades latinoamericanas tienen una relación cuestionadora frente al poder comunicativo de la palabra pública; con frecuencia es una palabra engañosa y manipuladora como la que cuestiona la poesía de denuncia del canto popular<sup>263</sup>. Esta situación equívoca de la comunicación es en parte el resultado de historias reiteradas de in-comunicación y de excomunicación de las palabras de los otros que hablan a partir de otras matrices discursivas (no sólo lenguas diferentes, sino que también códigos culturales y mundos de vida diversos).

Pero el punto es saber si el fracaso de una relación de comprensión intersubjetiva es la última palabra, o existe la posibilidad de agudizar otras

formas de búsqueda de un entendimiento alterativo que no es fácil, pero que requiere de una actitud que es plenamente ética. Nos dice Berstein:

*“Pero la respuesta a la amenaza de este fracaso práctico –que a veces puede ser trágico– debe ser ética, esto es: asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradiciones ‘extrañas’. Debemos hacer esto de manera que resistamos a la doble tentación, tanto de asimilar superficialmente lo que otros dicen en nuestras propias categorías y lenguaje sin hacer justicia a lo que es genuinamente diferente y puede ser incommensurable, como despachar lo que el ‘otro’ está diciendo como si fuera un disparate incoherente. También debemos resistirnos al doble peligro de la colonización imperialista y del exotismo inauténtico –que a veces es denominado ‘vivir como los indígenas’”<sup>264</sup>.*

Dicho esto se puede inferir que el diálogo intercultural está lejos de reformular la tesis de la plena comprensión ideal de la ética discursiva (horizontalidad), ni tampoco a la aceptación de la incompreensión histórica discursiva de los contextos latinoamericanos (verticalidad). Es menester forjar un modelo que establezca efectivamente su articulación mutua.

En términos de una teoría discursiva de los conflictos morales, se puede comprender el problema del diálogo a-simétrico histórico de nuestros pueblos, a partir de la misma teoría pragmática, en el sentido que lo expone Maliandi, quien se pregunta: “¿no se podrían indicar determinados principios *qua* reglas de argumentación (exclusivas para discursos prácticos), algo así como ‘principios de equidad discursiva’, que hacen posibles tales discursos aun en condiciones de (al menos limitada) asimetría?”<sup>265</sup>. Esto quiere decir que la mediación que establece un nexo entre los aspectos verticales y horizontales pasaría por asumir los conflictos inherentes a dicha operatividad del sentido de las reglas de los discursos prácticos.

Esta idea nos parece capital para entender justamente algunos de los problemas evocados por la aplicación de las normas ya destacados anteriormente. Otro problema que se plantea a este tipo de ética intercultural, bosquejada hermenéutica y pragmáticamente, radica en las dificultades para aceptar el proceso de fundamentación de las normas que nos conducen a los momentos concretos de la acción. La famosa parte B de la ética

del discurso, según la terminología apeliana, que plantea el modo de derivar las reglas específicas que se ajusten al nivel de la situación y que daría cuenta de los conflictos que emanan en el nivel de la eticidad y del encuentrodesencuentro entre los mundos de vida. Proponer ‘principios de equidad discursiva’ que ayuden a evitar la desconexión entre la derivación de reglas y la situación específica de la vida material, es lo que intentaremos esbozar al final de este capítulo, pero ello requiere hacer un paso previo por el modelo de la traducción.

### 3. El modelo de la traducción

Hagamos referencia al modelo de traducción, porque permite justamente ilustrar la necesidad de acordar las reglas específicas necesarias para construir espacios comunes de intercomprensión y que den cuenta de dos códigos lingüísticos y culturales que articulen una ‘fusión de horizontes’ significativa, que logre comprender los sentidos y significados en la forma más recíproca posible<sup>266</sup>. En este sentido, el tema de la traducción se vuelve el intermedio de la comprensión del lenguaje del otro a partir de las posibilidades que abre mi propio lenguaje y el lenguaje del otro, reconociendo que existen ciertas condiciones que preparan el trabajo de distancia y de pertenencia, y que asimismo tiene sus riesgos y limitaciones: “El punto de partida efectivo para el diálogo intercultural en nuestra situación actual consistiría en diálogos entre traductores. Esto es lo que quiere decirse cuando se recomienda que los interlocutores vayan al diálogo preparados. No basta con conocer la propia tradición; se debe también conocer, aunque sólo sea de un modo imperfecto, la cultura del otro. Es más, no podemos entender un texto a menos que conozcamos su contexto”<sup>267</sup>. En un plano histórico, esta idea nos parece relevante para dar cuenta de los modos discursivos de los evangelizadores que asumieron las formas de contacto asimétrico, desde la Conquista hasta nuestros días, donde se da cuenta de la multiplicidad de las configuraciones sociales y culturales. En el mismo sentido, Ricoeur nos plantea:

*“En realidad el nombre de traducción alude a un fenómeno universal que consiste en decir el mismo mensaje de una manera distinta. Por la traducción,*



*el locutor de un idioma se traspasa al universo lingüístico de un idioma extranjero. A cambio, acoge dentro de un espacio lingüístico la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad idiomática puede servir de modelo a toda comprensión en la que la ausencia de lo que podría llamarse un tercero en sobrevuelo, pone en juego los mismos operadores de traspaso en... y de acogida en... cuyo acto de traducción es el modelo”<sup>268</sup>.*

Esta referencia al modelo de la traducción es significativa para cerrar, por ahora, las tres problemáticas señaladas: del diálogo intercultural en contextos a-simétricos, la cuestión de la inconmensurabilidad del otro y la posible derivación de reglas en contextos específicos de a-simetría, ya que permiten sostener una idea fuerte de la relación de traducción entre los mundos de vida, no a partir de una exageración de la comprensión total ni de la incomprensión total. Una ética intercultural, tal como ya ha sido definida, se abre a un espacio de reconstrucción discursiva de los criterios reguladores al interior de las culturas, y a la posibilidad teórica de hacer un camino discursivo ‘inter-culturas’ que contribuya a la elucidación de la comprensión de sí y a la comprensión del otro, definiendo los procedimientos que se necesitan para asegurar la mutua comprensión desde los contextos discursivos donde brota la productividad del sentido.

Parece que esta concepción de las funciones discursivas que requiere un nexo de la hermenéutica y de la pragmática, se concentran alrededor de la cuestión fundamental de saber cómo las normas y los valores se articulan a partir de la actividad aplicativa en el marco de un contexto conflictivo.

Antes de terminar este tema señalemos que el concepto más complejo de la inconmensurabilidad, que nos permite efectivamente llegar a fundamentar la posibilidad de la intercomprensión discursiva entre los diversos mundos de vida, es crucial. Por ello hemos señalado que el modelo de la traducción resulta significativo para cerrar las tres problemáticas del diálogo intercultural ya que permite sostener una idea fuerte de la relación de traductibilidad entre los mundos de vida, no a partir de una exageración de la comprensión total ni de la incomprensión total. Un diálogo intercultural da cuenta siempre de una distancia cultural, junto a un proceso ininterrumpido de traducción, por el cual se hace posible involucrarse en

un cierto nivel de pertenencia cultural. Lo que importa mostrar es que este propio proceso requiere ser comprendido como una ética de la discursividad, y a la vez como una comprensión de nuevas condiciones para lograr una comunicación que trascienda las limitaciones de cada mundo de vida. Se podría citar en este sentido, la idea de De Vallescar:

*“Pero esa traducción implica también una ética. Es decir, a la ‘ética del discurso intercultural’ y la ‘unidad’ del problema del discurso ético por sí mismo. Sólo bajo condiciones de no-dominio entre culturas es posible lograr cierta limitada habilidad de traducción (translatability) entre ellas. No menos importante sería atender a la construcción de una mutualidad que clama por ser una tercera dimensión a implementar en cada cultura. Se apuntan a distintos paradigmas de traducibilidad mutua, que conduzcan a incrementar equivalencia o la igualdad (sameness) entre las culturas”<sup>269</sup>.*

Una ética intercultural, tal como ya ha sido definida, se abre a un espacio de reconstrucción discursiva de las reglas al interior de las tradiciones narrativas y pragmáticas de las culturas, y por eso afirmamos la posibilidad teórica de fundamentar principios discursivos que permitan definir los procedimientos formales para establecer cinco criterios mínimos que asegurarían, al menos, la mutua comprensión intercultural no asimétrica y la posibilidad de una resolución de los conflictos que atienda a los intereses de los interlocutores beligerantes.

En este sentido, la cuestión fundamental a resolver es cómo las normas pueden ser articuladas a partir de una capacidad aplicativa en el marco de un contexto conflictivo, que permitiría pasar de los principios generales a las situaciones.

Nos parece relevante mostrar en este análisis del contexto de derivación de las reglas un rasgo relevante de la reflexión filosófica actual en América Latina: es preciso sustentar la posibilidad de fundar “una experiencia común” que incorporaría la dimensión de la ‘divergencia’ o conflictividad, como algo inherente a la experiencia moral. En este punto preciso del nexo íntimo entre esta experiencia común (o actitud práctica) y los conflictos, surge una interrogante acerca de la forma cómo se han conducido los debates latinoamericanos realizados acerca de la parte B de la ética del discurso de K.O. Apel. Por lo que ya hemos indicado, queda la duda si la

delegación de las normas concretas a los afectados o a sus representantes que deben fundamentar las normas in situ, está bien planteada, porque parecería introducir, según el pensamiento apeliano, una limitación mayor para que la ética discursiva pueda asumir la estructuras generales conflictivas ya que no entregaría las reglas generales que se requieren para las situaciones concretas, como a veces se le ha criticado equivocadamente a esta parte B. Nos parece que es preciso esbozar de otro modo la formulación de reglas para el diálogo intercultural; nos atrevemos a sugerir las que nos han parecido pertinentes para las discusiones de conflictos culturales.

#### **4. Un esbozo de cinco criterios para el diálogo intercultural**

Se podría decir que el diálogo intercultural requiere de otro modo de establecer una ética discursiva, que por una parte alude a las dos partes de la teoría apeliana denominada parte A y parte B, pero donde se requiere una mediación más compleja como la que ya han insinuado Fernet-Bentancourt, Dussel, Hinkelammert, Maliandi, Roig y Scannone, entre otros. Aunque reconocemos la existencia de un fecundo debate acerca de la fundamentación al interior de la parte A y B de la *Ética del Discurso*, postulamos que se requiere hacer una relectura de la ética de K.O. Apel a la luz de los otros aportes avanzados por una hermenéutica de la racionalidad práctica. Esto no supone esquivar las cuestiones levantadas por esta ética, sino plantear de otro modo los problemas más complejos, ya que la ética discursiva que elaboramos supone dar cuenta de conflictos y de contextos a-simétricos que ya explicamos. En nuestra opinión, sería la parte "B" de la ética apeliana la que plantea más dificultades, a saber, cómo entender las regulaciones discursivocomunicativas de los conflictos contextualizados. Sabemos que esta cuestión no es menor en las diferencias crecientes entre Habermas y Apel<sup>270</sup>, y creemos que aquí es posible levantar una primera implicancia, que consiste en afirmar que una ética intercultural puede construirse como una ética discursiva sólo si acepta que previamente existe un orden axiológico que define el procedimiento y la misma definición de la normatividad concreta que se busca precisar por el trabajo de la traducción; supone entonces un primer principio que indique que **la regulación de todo discurso intercultural exige criterios reguladores que se derivan, al**

mismo tiempo, a partir de principios formales y abstractos, y de las características del propio contexto, porque la universalidad ética surge de una doble fuente.

Nos parece que los contextos culturales de los países latinoamericanos hacen preciso partir de la afirmación de Roig de una “moral emergente” que no buscaría principios, sino principalmente la reconstrucción de “el mundo de voces que todo discurso nos transmite en cuanto integra un ‘universo discursivo’ del cual es ineludiblemente expresión”<sup>271</sup>. Por todo lo que hemos indicado, queda claro que esta afirmación no debería ser entendida en la perspectiva de una imposibilidad de fundar los principios, sino como la exigencia de incorporar en ellos su fuerte carga histórica y contextual. Esta idea es imprescindible considerarla como uno de los primeros criterios reguladores formales a aceptar en todo diálogo intercultural, a saber, **que es preciso aceptar que la comunicación intercultural es siempre un producto inestable de la inter-conexión de contextos específicos, que definen las relaciones estructurales de los interlocutores, de modo que para poder generar un verdadero intercambio discursivo es preciso partir de las formas argumentativas existentes históricamente de facto, y no disolverlas en un modelo abstracto, para lograr un común nivel de la racionalidad discursiva**; a esto remite el modelo de mutua traducción.

Nos parece que este segundo criterio regulador es decisivo para analizar los diversos discursos que tratan de dar cuenta del aspecto a-simétrico inherente a la realidad socio-cultural y a la acción ético-política de los sujetos y de las comunidades de vida latinoamericanas. Hemos destacado en otro capítulo que en nuestros pueblos encontramos historias plurales, que en el plano social, económico y político se caracterizan por no tener realizadas “las condiciones de posibilidad para una organización solidaria de la responsabilidad”<sup>272</sup>, en otras palabras, se podría señalar que un criterio regulador decisivo para el diálogo intercultural es asumir uno de los desacuerdos relevantes, entre la ética del discurso y la filosofía latinoamericana, sobre lo *trágico*, lo que tiene que ver con el espesor trágico de nuestras sociedades, en las que el hambre, la injusticia, la violencia, la exclusión y la discriminación, son siempre partes significativas de nuestro entorno socio-cultural. Este aspecto medular del conflicto exige definir un tercer criterio

regulador en función de precisar que en **todo diálogo intercultural requiere partir de los intereses de los diversos sujetos y comunidades en fricción en una escala histórica, de modo que exige situar siempre los intereses divergentes de todos los implicados: pasados, actuales y potenciales.**

Este debate acerca de la problemática de la “aplicación”, de la relación entre los principios y las situaciones nos introduce de lleno en la problemática central que atraviesa la discusión de los filósofos de la comunicación y del diálogo en contextos a-simétricos: ¿cómo definir reglas que respondan a las diversas formas de conflicto discursivo existentes en los países latinoamericanos y en particular en las comunidades étnicas? Ya hemos indicado que el conflicto no es sólo parte de un momento particular reciente de historias nacionales que se ha pretendido totalizar, sino que aparece en la tensión entre los mundos de vida y un modelo de modernización economicista impuesto:

Giannini señala que, en efecto, “la experiencia común no debería inducir a nadie a suponer que en ella y por ella terminen las diferencias, conflictos y lejanías entre los sujetos. Todo lo contrario, la experiencia común es experiencia de un conflicto siempre renovado; un anhelo de aclaración jamás satisfecho”<sup>273</sup>. Desde otra perspectiva teórica, Maliandi también reconoce que la necesaria condición de posibilidad de argumentación presupone una actitud práctica –y no una experiencia– que busca la resolución de lo conflictivo: “La exigencia de resolver o de paliar toda situación de conflicto pone en evidencia un tipo de *actitud* práctica (más que una ‘experiencia’. Esta actitud precede necesariamente el refinamiento argumentativo”. En otras palabras, “la exigencia racional prístina no está referida aún a los argumentos, sino sólo a la necesidad de evitar, resolver o paliar el conflicto”<sup>274</sup>.

En este plano, postulamos que un criterio regulador que explicita el anterior, es que, a diferencia de los filósofos latinoamericanos, que han descuidado o minusvalorado los conflictos inherentes a los mundos de vida, por una pretensión un tanto rápida de consolidar un ‘nosotros comunitario’, es menester defender una regla que admita como un a priori del discurso intercultural, un a priori de una conflictividad que construye un largo cami-

no de solución, que lleve a postular que **toda comunicación contextual requiere ser analizada a partir de la brecha entre todos los conflictos existentes y los que se pueden resolver entre los sujetos y comunidades, lo que implica definir como prioritarios aquellos conflictos que pueden ser resueltos.**

En América Latina existe una amplia gama de visiones contrapuestas acerca del uso y legitimación de la violencia para la resolución de los conflictos. Algunos ideólogos quisieran creer que ella puede resolver todas las situaciones oprobiosas de las clases sociales y las comunidades injustamente maltratadas. Otros quisieran validar que “todos los conflictos y tensiones sociales podrán procesarse políticamente y disolverse por la vía del diálogo y la concertación”<sup>275</sup>. Pero los diversos contextos socio-culturales de los pueblos latinoamericanos muestran que en ellos, en forma reiterada, prevalecen, muchas veces, la violencia étnica y fratricida, y la dominación de elites por sobre las comunidades humanas, al punto que estas formas *estratégico racionales* pasan a conformar una parte esencial de los actuales mundos de vida de nuestros países<sup>276</sup>. En este mismo sentido consideramos, tal como lo analizan algunos filósofos, que demuestran que existe una permanente conflictualidad político-social y cultural que busca ver en “las luchas sociales, en los conflictos acaecidos, en sus resultantes, un lugar singular en el cual y desde el cual reconstruir también la propia dinámica de la identidad moral del país”<sup>277</sup>.

No se trata de ningún modo, de hipostasiar el conflicto, ni tampoco de acelerarlo, sino de mostrar que en todos los contextos culturales existen y que conforman el marco efectivo en que se producen los discursos históricos que debieran ser explicitados en vistas a precisar no sólo los “intereses” en tensión, sino la forma de construir los ‘conflictos’ que puedan efectivamente tener posibilidades de ser resueltos de un modo intercultural. En este sentido, es preciso explicitar un quinto criterio regulador que **niega toda posibilidad de recurrir a un tipo de respuesta que anule la pretensión intercultural a la comprensión mutua, por lo cual el criterio regulador que se sigue es que todo recurso a la violencia queda descartada en el proceso de la definición de las normas contextuales, lo que exige de todos los interlocutores un rechazo a la violencia para mantener sus posiciones de poder.**

Este rechazo a la violencia no es sólo en el caso de la guerra interna o externa, sino refiere a la imposibilidad de construir procedimientos recíprocos a partir de poderes fácticos.

### ***Una racionalidad práctica para contextos conflictivos***

Nos parece entonces que la cuestión de la aplicación y los cinco criterios reguladores 'básicos' que permitirían hacer frente a las estructuras conflictivas presentes en las culturas latinoamericanas, es un buen ángulo para lograr avanzar en la elucidación práctica de las bases hermenéuticas y pragmáticas de una ética intercultural. Esta posición tiene el mérito de avanzar en un terreno concreto en que, a veces, se ha polarizado, exageradamente, las fortalezas de la posición del universalismo –que se ubica en el terreno de las condiciones de la justificación– y el contextualismo –que se ubica en las condiciones de la efectución de las decisiones prácticas–, pero no se logra señalar sus limitaciones. Para formular en un lenguaje ricoeuriano el logro alcanzado es que la necesidad de establecer un punto de sutura permite establecer bases para una racionalidad práctica de los conflictos.

De acuerdo a lo que hemos precisado anteriormente, entre ambas posiciones nos parece que no sólo no existe una oposición frontal ya que en ambas existe un tipo de exigencia que se requiere cumplir en vistas a poder establecer una ética de la comunicación intercultural, sino que entre ambas existe una apertura. Empero no se trata de hacer una síntesis apresurada entre ambas, sino de reconocer el aporte afectivo que cada una de ellas realiza para la comprensión de los discursos éticos en contextos conflictivos. Salvat reconoce que:

*“Este nuevo universalismo ético que necesitamos no puede ya partir de una idea de razón autocentrada, solipsista y autoritaria. Tiene que hacerlo desde una racionalidad dialógico-comunicativa, esto es, desde una razón práctica intrínsecamente intersubjetiva y abierta al otro, la cual, desde sus contextos y situaciones dadas es, sin embargo, capaz de producir entendimientos normativo-universalistas sobre lo que podamos y debemos significar hoy por derechos humanos, sociedad justa o democracia política. Entendimientos delibe-*

*rativos que suponemos capaces de trascender las culturas y/o contextos particulares, en tanto y cuanto ponen en acción un poder ético-racional manifestado a través del habla, el discurso, la argumentación, de todos y cualesquiera en tanto hablantes capaces de competencia comunicativa. Por su intermedio podemos asumir las diferencias sin ir a dar a la inconmensurabilidad de los lenguajes y culturas entre sí”<sup>278</sup>.*

Este universalismo que suscita una ética intercultural plasmada al tenor del debate latinoamericano, nos parece que ha tenido una gran fecundidad porque critica las deformaciones de las astucias de la razón instrumental tecnocientífica y de las ‘lógicas’ de los poderes fácticos, y sobre todo plantea la cuestión de fondo, a saber, *cómo* podemos hablar de aquellas cuestiones en las que no estamos de acuerdo y sobre todo *qué* podemos hacer discursivamente para poder encontrar algunas respuestas que eviten que las divergencias terminen siendo conflictos, que se traspasan a las lógicas de los poderes de la violencia y de la sinrazón.

En este plano, la ética intercultural contribuye a una crítica de la razón instrumental que irrumpe en los diversos procesos de modernización socio-cultural que viven los pueblos latinoamericanos. Ella nos entrega elementos discursivos para proyectar una racionalidad comunicativa abierta a la racionalidad sapiencial, que recoge la historia de las víctimas y sus memorias de liberación.

Se podría explicitar, siguiendo a Maliandi, que el gran punto de contacto entre la ética del discurso de tipo pragmática y las tradiciones hermenéuticas latinoamericanas, es que ambas nos han entregado un marco teórico, mucho más rico y complejo para edificar las bases teóricas de una ética intercultural como la que intentamos bosquejar aquí, que se sustenta precisamente sobre una nueva propuesta de la ‘dinámica de la razón’, que se aleja de sus actuales interpretaciones nihilistas y etnocéntricas, y que se abre al horizonte de la pluralidad de las racionalidades y de los mundos de vida. Entendido así el debate intercultural, surge otro diagnóstico de la razón, ya que ella, por su vocación ‘fundamentadora’, necesita buscar soluciones”<sup>279</sup> y reconciliarse con la significatividad emergente de los mundos de vida, y es aquí donde se juegan las normas en su pertinencia a las situaciones éticas.



La pregunta que todavía queda por resolver es: ¿cómo se pueden articular estos cinco criterios reguladores en el marco de los conflictos entre diferentes comunidades de vida?, y si es que ellos tienen un valor cada uno por sí mismo en relación a las otras.

Estos cinco criterios reguladores nos parece que toman en cuenta los cinco aspectos básicos a cuidar en una comunicación a-simétrica, tal cual se ha precisado en los dos capítulos precedentes, a saber, que es preciso definir *mutuamente* el proceder de la intercomprensión, reconociendo los procesos de *diferenciación* de los involucrados para resolverlos teniendo en cuenta los intereses y prejuicios divergentes, sin apelación ni a la fuerza fáctica ni a la violencia de la guerra, y conviniendo que todo proceso de resolución de los conflictos es siempre una determinada mediación entre lo particular y lo universal.

Esto, que resulta claro enunciarlo, resulta bastante complejo de cara a las situaciones conflictivas que afectan a las diversas comunidades latinoamericanas de vida y sobre todo a los enormes problemas económicos, sociales y culturales que las cruzan y entrecruzan; en otras palabras, ¿en qué sentido una ética intercultural que admite criterios reguladores generales puede aportar a un nuevo modo de pensar la resolución de los conflictos?

Una perspectiva posible sería que al destacar de un modo relevante un modelo de la plena traducción de lo mutuo y de lo diferente, se vuelve a un tipo de ética que impide dar cuenta de las formas de resistencia y de los núcleos de gestación de lo nuevo que son refractarios a la facticidad imperante de la comunicación imperial. Sería imposible, en esta tensión entre una ética de la diferencia y una ética del ethos comunitario, resolver la conflictividad, a no ser que se anule el sentido abierto del otro en su otredad. Lo que incluso ahora podría ser más grave, porque se apuntaría a establecer simetrías discursivas entre comunidades que aparecen quebradas por conflictos estructurales insolubles.

Una perspectiva más adecuada aparece al considerar un modelo de traductibilidad que reconoce las divergencias discursivas no sólo entre culturas diversas, sino al interior de una misma cultura. Esto supondría una tra-

ducción de las relaciones interculturales de significados, no como relaciones entre sentidos culturales en bloque, sino que asume las divergencias y fisuras internas que se expresan en la reflexividad ética. Esta traducción distingue entre dos tipos de 'reconstrucción', una que se forja al interior del propio mundo de vida y otra que se expresaría fundamentalmente en el contacto entre culturas diferentes. Una ética intercultural inspirada en este modelo se negaría a separar una relación de otredad sólo para aquellos que están fuera de nuestro horizonte cultural.

Diciendo esto, queremos afirmar el aporte que este tipo de ética discursiva realiza, ya que ella genera un recambio en la relación al otro y permite dar cuenta de los diversos sistemas de exclusión que se han gestado en los 'mundos de vida': una ética intercultural se hace siguiendo una idea que establece una propiedad analógica entre los mundos de vida que permita articular 'identidad' y 'diferencia', 'pertenencia' y 'distancia'. En este sentido, una ética intercultural busca desplegarse en el terreno difícil y complejo de la analogía, que ya ha ilustrado Beuchot:

*“Entre el multiculturalismo y el asimilacionismo se propone aquí el pluralismo cultural. Y entre el liberalismo individualista y el igualitarismo comunitarista, se propone una analogía político-jurídica, que permita diferencias sin lesionar la igualdad. Es un difícil equilibrio, una delicada proporción, pero vale la pena intentarlo. Sobre todo, depende de lo concreto, no se puede establecer de manera abstracta e impositiva. Requiere del discernimiento y del diálogo”<sup>280</sup>.*

En el fondo, el nuevo aporte que hace una ética intercultural a la problemática conflictiva es que ella requiere asumir un procedimiento que, partiendo de los contextos específicos, contribuya a levantar una construcción de los conflictos de modo que ellos puedan en principio ser resueltos y no agravados, por el peso de los intereses exagerados de los radicalismos universalistas y particularistas, que finalmente terminan imponiendo las condiciones de los intereses de los poderosos o de los que buscan mantener la misma lógica del poder. Esta ética aspira a quebrar esta dirección del poder fáctico que no beneficia el diálogo de los pueblos ni menos de los sujetos, y sugiere abrirse a un horizonte contra-fáctico donde los conflictos

pueden resolverse por las recíprocas mediaciones que los criterios reguladores permiten construir.

Por último, estos cinco criterios reguladores nos parece que mantienen propiedades específicas pero que ellas son esencialmente complementarias, porque explicitan aspectos que cada una de ellos no tiene por sí solo, a saber, la relación entre lo fáctico y lo contra-fáctico no implica la aceptación de la mutua traducción; el derecho a las diferencias no se sigue de un modelo basado en la traducción; y así ocurre con este criterio regulador y la forma de mediar los conflictos. Probablemente, el quinto está contenido en el cuarto, pero me parece que la explicitación ayuda a entregar un criterio preciso respecto de procesar tanto los conflictos entre las comunidades de vida como entre los sujetos, para evitar que los desacuerdos se resuelvan de un modo injusto para los involucrados.



# Conclusiones

Este libro ha pretendido compendiar el debate ético en la filosofía, y las ciencias sociales y humanas que vienen elaborando una teoría de la acción contextualizada en una sociedad moderna. Nos parece que esta propuesta acerca del nexo entre el discurso y la acción en los diversos contextos culturales contribuye a mostrar el fondo teórico de la ética discursiva que hoy tiene un relieve planetario. Sin embargo, una correcta perspectiva no minusvalora las íntimas relaciones existentes entre hermenéutica y pragmática. En este sentido, se puede afirmar que, a pesar de algunos sesgos, existe entre los pensadores latinoamericanos citados, una reflexión sostenida durante más de tres décadas acerca de la ética y de la moralidad en crisis, que no ha ido a la zaga de lo realizado en otras tradiciones filosóficas, como la europea continental y la anglosajona, donde se pueden constatar, a veces, las mismas contraposiciones y convergencias entre lo valorativo y lo normativo, y a veces, elaboraciones más sutiles que dan cuenta de la complejidad de los contextos a-simétricos.

Nuestro intento interpretativo ha apuntado a demostrar que el largo litigio teórico acerca de la modernidad, el tema reiterativo de la identidad cultural y la crítica de un determinado discurso acerca de la globalización remiten todos, en última instancia, a problemas valorativos y normativos. En este sentido, este texto esboza una lectura filosófica cruzada de autores enraizados en esta doble tradición hermenéutica y pragmática del discurso, los que hemos resumido y articulado en una síntesis teórica comprensiva, y cuyas distinciones tienen implicancias para comprender la constitución del sentido de la vida cotidiana y social, desde donde surgen los lineamientos para las teorías éticas críticas.

La cuestión central del sentido refiere a una cuestión que es al mismo tiempo hermenéutica y pragmática. De acuerdo a lo indicado a lo largo de los capítulos, una ética intercultural se mantiene al interior de una teoría del discurso, sin reducir sin embargo la vida moral a la estructuración discursiva. El sentido del lenguaje moral se juega dentro de una teoría de las prácticas humanas. La estructura básica de los enunciados morales es que ellos tienen un sentido pero también hacen algo diciendo, lo que implica que el lenguaje no sólo dice, él no sólo significa sino que es también parte de una forma de vida. La envergadura de las tesis de una ética intercultural, ilustrada hermenéutica y pragmáticamente, es que los enunciados tienen un enraizamiento en la eticidad concreta, y suponen un movimiento semiótico que se expresa en la gestación de los registros discursivos de los que brotan los criterios reguladores ya explicitados. La hermenéutica del lenguaje moral tiene implicancias para el sentido de la vida moral concreta y universal.

A pesar de las múltiples y disímiles cuestiones teóricas y de las diversas tradiciones de pensamiento, de la que forman parte los pensadores citados y que se expresan en sus textos publicados sobre todo entre las décadas de los 80 y 90, hemos tratado de sostener que todos ellos, con más y con menos, discuten un gran problema ético-valórico común acerca de lo que cabría denominar el sentido "humano" de las formas racionalizadoras asociadas a la modernización de las sociedades. Este proceso, que ha sido vivido de diversas formas por las comunidades de vida y tematizado, explicado y reflexionado por las ciencias humanas y por la filosofía, puede ser condensado a través del proyecto de una 'ética reconstructiva', que señale los diversos niveles en que se produce la re-constitución del sentido en el discurso 'moral'.

En todos estos debates socio-culturales se formula una interrogante central: ¿las actuales transformaciones culturales de las sociedades latinoamericanas permiten una reconstitución finalista de 'los mundos de vida'? ¿Exige una crítica de la racionalización instrumental predominante que explicita las limitaciones de la universalidad hegemónica? ¿La racionalización es sólo externa o es preciso considerarla a partir de las diversas tensiones que surgen desde su propio interior? En otras palabras, en los auto-

res leídos no se encuentra sólo un esbozo de una descripción de las transformaciones socio-culturales y económicas en el marco de una teoría de la modernidad (nivel epistemológico de las ciencias humanas). Al mismo tiempo se elabora una crítica –a veces radical– de tipo ético-político. Esta dimensión se vincula con el desafío de una ética intercultural que recupera la reflexividad como categoría central, y a partir de la cual se demuestran las dificultades teóricas que se siguen en ética, al disociar drásticamente lo valorativo de lo normativo, lo axiológico de lo deontológico. El sentido de lo “humano” requiere, entonces, asegurar nuevas condiciones normativas y valorativas en este tipo de modernidad, donde ya no es preciso disociar entre valores considerados opuestos, v.g. la justicia y el bien, la igualdad y la diferencia, el reconocimiento y el extrañamiento, etc.

Esta discusión latinoamericana de las ciencias sociales y humanas tiene una vinculación fundamental con el problema ético en la hermenéutica contemporánea en el sentido propuesto por Ricoeur y Ladrière, porque estamos en el plano de las relaciones intersubjetivas que no se pueden disociar del horizonte del “mundo de la vida”, como lo reconoce expresamente Habermas. Si esta tesis teórica es correcta, se podría concluir que todo el proceso de ‘justificación’ de normas, que se lo ha asociado a la perspectiva de una ética de la discusión, requiere ser articulado al momento de la aplicación, que es justamente el terreno donde se puede demostrar el carácter preponderante de un sentido que se articula en medio de conflictos contextuales, lo que exige una comprensión hermenéutica de la acción y, como ya hemos indicado, la elaboración de una “pragmática contextual”.

En forma especial, en este libro de *Ética Intercultural*, nos hemos formulado la interrogante siguiente: ¿cabe reflexionar acerca de valores “comunes” y de “justificación” de normas, en este tipo de sociedades multiculturales, caracterizadas por la creciente des-regulación económica y social que acrecienta el conflicto al interior de las comunidades de vida? ¿Qué nuevos desafíos éticos conlleva y acrecienta el actual proceso de la racionalización globalizadora?

La estructura general de la argumentación que hemos expuesto, a diferencia de algunas teorías de la modernidad y de la sensibilidad postmo-

derna en boga –algunas que insisten en una fase más homogeneizadora o una fase heterogeneizadora–, propone un concepto fuerte de interculturalidad que implica poner a ambas fases en una tensión imbricada, en la dinámica de los contextos discursivos. El discurso y la acción humana no pueden ser disociados, pues el discurso de la vida ética precisa de la formalidad y la substancia ética. Es preciso reconocer que la modernidad supone a su base un proyecto ético, que depende en parte de su noción de racionalidad. Destacar el papel y el protagonismo de los contextos culturales exige establecer la mediación teórica –a lo que alude la distinción hegeliana entre ‘eticidad’ y ‘moralidad’– para dar cuenta de la crítica de tal racionalidad y las posibilidades que surgen para otras racionalidades.

Si se quiere decir de otro modo, al destacar el nexo entre particularidad y universalidad, se rechaza la tesis de la imposibilidad de cambiar la facticidad de los procesos civilizatorios, y dicho en positivo consiste en afirmar el papel decisivo que los sujetos humanos y las comunidades tienen respecto de la finalidad de sus acciones. Pensar el protagonismo cultural y la decisión del sujeto moral reivindica la responsabilidad acerca de las acciones que se hacen siempre desde las propias estructuraciones dinámicas de los contextos culturales y de los “mundos de vida”.

Pero muy especialmente, hemos defendido la idea de que la dinamicidad está asociada al conflicto normativo y valórico no sólo entre las diversas culturas sino a los mismos conflictos que existen al interior de la propia cultura en la que se nace. El conflicto no es algo lesivo para el futuro de la vida humana, sino que es la forma apropiada en que se conquista un proyecto de humanidad lo más universal posible, de acuerdo a las limitaciones propias de mundos de vida disímiles.

Las problemáticas lingüísticas que suponen estos nuevos desafíos teóricos –de la mediación entre una hermenéutica y pragmática, que inspiren una ética intercultural– requieren esbozar de otra forma lo que se puede denominar una ‘pragmática contextual’. En otras palabras, una ética intercultural asume un giro pragmático que permite articular los discursos y las acciones en medio de contextos culturales.



Esta consideración pragmática permite considerar de otro modo la conflictividad normativa y valórica que está vinculada ciertamente a una temática argumentativa de la razón moderna, que supone no sólo ser conscientes de las racionalizaciones en el ámbito social, económico y político que conlleva la civilización moderna, sino que a la vez ser conscientes de una necesaria crítica a la razón moderna occidental. Este conflicto de racionalidades implica un planteamiento intercultural de la razón, como el que hemos desarrollado.

Se puede sintetizar este giro pragmático de la ética en cuatro aspectos medulares para pensar esta mediación contextual de la acción humana.

1. *El problema de la universalidad.* La comprensión de la vida moral se tiende a reducir a los valores asociados a la vida ética o substantividad moral, pero desde ellos se hace imposible alcanzar una instancia normativa que sea válida para todos. La cuestión de una pragmática contextual es cómo a partir de las estructuraciones semánticas de los contextos podemos avanzar hacia la definición de un principio de universalización.
2. *El problema de la persona humana.* La pragmática ha reivindicado un concepto de persona humana como interlocutor. La eticidad de la actividad humana como respuesta cultural a necesidades humanas específicas lleva a sostener una noción de persona 'digna' en situación y por tanto debe asumir las exigencias universales de la persona humana. Un enfoque desde esta pragmática contextual postula la idea de una reflexividad inherente a toda persona humana, por la que se pueden ampliar sus 'razones situadas' a una estructuración discursiva a escala de toda la humanidad.
3. *La autorrealización personal y comunitaria como proyecto emancipador.* Se ha pretendido que la "identidad" personal y comunitaria es la cuestión esencial de la ética; empero, si ella no se define a partir de un contexto que asume un interés emancipador, no es posible la realización auténtica de una comunidad humana, porque no se lograría tener una instancia de 'crítica' a lo inhumano presente en el propio mundo de vida. Los contextos discursivos requieren asumir tanto la estructuración tradicional y la estructuración crítico-reflexiva de la acción.

4. *El problema de la mediación.* Se sigue de lo anterior que la resolución de los conflictos internos exige reconocer el papel relevante de la reflexividad y de la crítica hacia el propio contexto, lo que permite entender la compleja mediación entre las normas y la vida material, por lo que el esfuerzo de validación nunca es total, sino que responde a una dinámica de la reconstrucción progresiva.

A partir de lo que hemos indicado, se puede entender por qué una instancia de tipo dialogal requiere necesariamente re-establecer la tensión entre lo fáctico y lo contra-fáctico, trascender el propio nivel discursivo, superar una instancia autorreferida que lleve a asumir la diversidad, y una preocupación por las limitaciones que tienen las propias acciones definidas, y sobre todo postular el carácter contingente del recurso a la fuerza, que no puede ser universalizado como criterio pues supone la ruptura de la estructuración discursiva intercultural.

En un sentido menos técnico, consideramos que la problemática ética actual de la modernización y de la globalización, muy debatida por científicos sociales y filósofos, ha llevado, a veces, a algunas exageraciones y equívocos que han sido precisados en esta clave de una ética intercultural. La principal dificultad radica en superar los discursos un tanto maniqueos, que disocian la ambivalencia de los procesos de racionalización, mistificando las efectivas amenazas y aminorando las posibilidades que se abren con cada decisión. A través de este recurso se cae en posiciones teóricas insostenibles, sea de sostén ideológico de una racionalización instrumental o de la denuncia de un caos, propia de una 'teología' catastrofista.

Una ética que asume una discusión de los conflictos desde los propios contextos culturales –donde existe tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad del proceso sociocultural y político– sostiene que ellos son fuente de nuevas virtualidades de la acción; los contextos no son definidos del todo ni en su inicio ni en su desarrollo posterior, y quedan, por tanto, abiertos en sus eventuales proyecciones, a su recuperación a través de una acción razonable por parte de los sujetos. Ciertamente, la construcción de redes internacionales de la economía masifica ciertos procesos y valores homogéneos que pueden ser impositivos para la humanidad, pero surgen

al mismo tiempo procesos interpretativos en los propios contextos específicos que permiten resituarlos, re-interpretarlos contextualmente, y cuestionar su pretendida universalidad.

Para terminar, indiquemos que este libro de hermenéutica y pragmática ha situado los problemas éticos en contextos que no son sólo discursivos, sino que son socio-económicos y culturales, pero no por ello menos éticos. Los aspectos conflictivos que se dan en estos ámbitos remiten, como lo hemos reiterado, por una parte, a una “desregulación normativa” y a una “crisis de valores”. La apelación a la productividad semántica de los contextos nos conduce a interpretar de otra forma tanto el impacto de los nuevos valores asociados a las pautas de consumo como a la dislocación de los antiguos valores que regulaban los diversos y tradicionales mundos de vida; sobre todo nos lleva a aprehender las huellas de un ‘sentido’ asociado a las formas creativas e innovadoras que dan cuenta de otras situaciones culturales y morales que afectan a los sujetos y a las comunidades de vida, y reconocer la lenta y fatigosa marcha en pos de una universalización requerida para construir una verdadera humanidad.



# Notas

- 1 Nos referimos, en forma especial, a las nacientes redes académicas conosureñas, entre las que cabe mencionar a la "Asociación de Cientistas Sociales de la religión del MERCOSUR", al "Corredor de las Ideas" y a la "Asociación sudamericana de Filosofía y Teología Intercultural".
- 2 Un análisis de las categorías actuales se encuentra en la monumental Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, en gestación, a cargo del CSIC, y editada por Trotta de Madrid, de más de 30 tomos, donde colaboran conocidos filósofos iberoamericanos; otras cincuenta principales categorías filosóficas pueden consultarse en la obra mancomunada de filosofía latinoamericana que se encuentra en una Antología de Conceptos Latinoamericanos, en Boletín de Filosofía-UCSH, N° 9, 1997-8, 3 tomos. Cf. los sitios web: [www.polylog.org](http://www.polylog.org) y [www.fil.org](http://www.fil.org)
- 3 Es preciso indicar que esta perspectiva elaborada aquí, no es una interpretación exhaustiva de la obra de estos filósofos aludidos, sino una lectura interpretativa, que recoge un material terminológico y conceptual que consideramos necesario para esbozar los elementos centrales de una ética discursiva, injertada en el cruce teórico de una hermenéutica de los relatos y de una justificación normativa racional.
- 4 Estermann, 1998, p. 292
- 5 Corominas, 2000, p. 33. Cf. Biagini, 2000, p. 50 ss.
- 6 Parker, 1998, p. 28.
- 7 Fantoni en [www.polylog.org](http://www.polylog.org)
- 8 Kusch, 1976, p. 145.
- 9 Scannone, 1990, p. 153.
- 10 De Munck, 1999, p. 2.
- 11 Cf. Esta distinción en Morandé, 1998, p. 79 y Brunner, 1998, pp. 201ss.
- 12 Cerutti en Sobrevilla (Ed.), 1998, p. 141.
- 13 Ricoeur, 1996, p. 167.
- 14 Roig citado por Pérez Zavala, p. 162.
- 15 Morandé, 1998, p. 93.
- 16 Maliandi, 1984, p. 10.
- 17 Maliandi, 2002, p. 70.
- 18 Kusch, 1976, p. 136.
- 19 Arpini, 2000, pp. 21-22.

- 20 Aguirre, 1998, p. 324.
- 21 Scanonne, 1990, p. 18.
- 22 Ladrière, 1978, especialmente cap. VI.
- 23 Ferry, 1996, pp. 61-62.
- 24 Larraín, 1996, p. 14.
- 25 De Zan, 1986.
- 26 Salvat, 2002, p. 206ss.
- 27 Cf. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*.
- 28 Cf. E. Dussel, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.
- 29 Fernet-Betancourt, 2003, p. 20ss.
- 30 Cf. Berstein, 1991.
- 31 Ferry, 1996, p. 59.
- 32 Fernet-Betancourt, 2001, p. 47.
- 33 Este punto es el que permite visualizar el problema ético de la modernidad que supone el privilegio de una determinada tradición valórica y normativa en desmedro de otras formas apoyadas en convicciones religiosas existentes en los mundos de vida. Cf. Mardones, 1998, p. 91.
- 34 Cardoso de Oliveira, 1993 y Caleffi en Sidekum, 2003.
- 35 Maliandi, 1984, p. 13.
- 36 Ladrière, 1997, p. 30.
- 37 Habermas 2000, pp. 224-225. Cf. También p. 197.
- 38 López Velasco, 2003, p. 133.
- 39 Ladrière, Prefacio a Gómez-Muller, 1999, p. 11. Cf. Berten et al, 1994, pp. 9-12.
- 40 Maliandi, 1994, p. 11.
- 41 Ferry, 2002.
- 42 Habermas, 1984, p. 302.
- 43 Ferry, 2002, cap. 1.
- 44 Ladrière, 2001, p. 17.
- 45 Scannone, 1990, p. 112.
- 46 Ladrière, 2001, p. 232.
- 47 Apel, 2002, pp. 174-175.
- 48 Ricoeur, 1990, p. 308.
- 49 Maeschalck, 2001, p. 312.
- 50 Algunas de las tesis generales de este libro ya han sido elaboradas en visiones cercanas que reposicionan las hipótesis de la ética del discurso (Apel y Habermas) y de la ética hermenéutica (Gadamer, Ricoeur y Ladrière), a partir de la investigación de la relación entre normas y contextos, que hemos desarrollado de un modo paralelo y en una cierta sintonía. Los diversos planteamientos que hoy día permiten investigaciones de este nuevo campo de investigación ética, se encuentran en las obras de Ferry J.M., 1996; Cortina, 1999; De Munck, 1999; Gómez-Muller, 1999, Ferry, J.M., 2002 y García Gomez-Hera, 2002.
- 51 Cf. Fernet-Betancourt, 2002, p. 277.
- 52 Roig, 2002, p. 131 y 135.

- 53 Ladrière, 1997, p. 51.
- 54 Estermann, 1998, p. 292.
- 55 Cf. La amplia bibliografía en Arnaiz, 2002; Fonet-Betancourt, 2001, De Vallescar, 2000 y Sidekum, 2003.
- 56 Fonet-Betancourt, 2003, pp. 15-20, en la que se aprecia la estructura esquemática seguida por los Congresos de Filosofía Intercultural, organizados por el Instituto Missio de Aachen.
- 57 Fonet-Betancourt, 2001, p. 47.
- 58 De Vallescar, 2000, pp. 8-9.
- 59 Ladrière, 1978, p. 69.
- 60 Fonet-Betancourt, 2001, p. 264. Cf. Olivé, 1999.
- 61 Es posible entender otras formas de entender la "Ética Intercultural" en autores hispánicos: en un marco de un cognitivismo desarrollado como lo propone Bilbeny, 2001, introducción, bajo la re-interpretación del universalismo apeliano en Cortina, 1999 y bajo la forma de un espacio moral en el marco de una ética de la alteridad de inspiración levinasiana. Arnaiz, 2002, pp. 77-106.
- 62 Cf. Guariglia, 1996, p. 224.
- 63 Maliandi, 1994, p. 30.
- 64 Cf. Ricoeur, 1996, p. 174.
- 65 Gomez-Muller, 1999, p. 26.
- 66 Maliandi, 1994, p. 42.
- 67 Panikkar, en Arnaiz, 2002, p. 28.
- 68 Panikkar, en Arnaiz, 2002, p. 34.
- 69 Maliandi, 1994 p. 92.
- 70 Apel, 1991, p. 155.
- 71 Habermas, 2000, p. 170.
- 72 E. Devés, 2000, p. 15.
- 73 Zea, 1990, p. 111.
- 74 Kusch, 1976, p. 118.
- 75 Kusch, 1976, p. 115. cf. 145, y Kusch, 1978, p. 103.
- 76 Kusch, 1978, pp. 122-5.
- 77 Kusch, 1962, p. 7.
- 78 Kusch, 1978, p. 47.
- 79 Kusch, 1962, p. 209.
- 80 Kusch, 1962, 175, Cf., p. 217.
- 81 Kusch, 1978, p. 92.
- 82 Kusch, 1976, p. 151.
- 83 Kusch, 1962, p. 176.
- 84 Estermann, 1998, p. 226.
- 85 Kusch, 1962, p. 212.
- 86 Kusch, 1978, pp. 87-88.
- 87 Kusch, 1962, p. 120.
- 88 Kusch, 1962, p.127.

- 89 Kusch, 1962, p.123.
- 90 Cf. Pagano, 1999, p. 67.
- 91 Kusch, 1976, p. 147, ver Capítulo: "cultura y lengua", pp. 106ss. En este punto sigue en buena parte la tesis de Ricoeur que lo esencial del lenguaje, va más allá del cierre de los signos: "El decir no apunta entonces a la palabra sino que se da antes, como quiere Heidegger en la articulación del significado" Kusch, 1978, p.20.
- 92 Kusch, 1978, p. 79.
- 93 Kusch, 1978, p. 47.
- 94 Kusch, 1962, p. 208.
- 95 Kusch, 1962, p. 197.
- 96 Kusch, 1962, p. 163.
- 97 Kusch, 1977, p. 176.
- 98 Kusch, 1977, p. 255.
- 99 Una síntesis de estas críticas se agrupan en el título: "Los buscadores del 'color local' y nuestro etnocentrismo", en Roig, 1993, pp. 146-149.
- 100 Morandé, 1984, p. 11. Cf. Una crítica de este concepto de identidad cultural en Larraín, 1996, sobretodo cap. V y VI.
- 101 Cf. Kusch, 1962, p. 124.
- 102 Morandé, 1996, p. 97.
- 103 Antezana, 1997, p. 42.
- 104 Kusch, 1962, p. 108.
- 105 Kusch, 1962, p. 109.
- 106 Kusch, 1962, p. 124. Cf. Kusch, 1978, p. 142.
- 107 Morandé, 1980, p. 19.
- 108 Morandé, 1980, p. 22. y ss. Cf. la forma de entender la conciencia: "la culpa nace justamente por la mediatización de la palabra, pues ella se fundamenta en una ética de la introversión del sacrificio y no en el sacrificio mismo", 1980, p. 42.
- 109 Morandé, 1980, p. 14.
- 110 Morandé, 1998, p. 11.
- 111 Kusch, 1962, p. 125 y Cf. 171.
- 112 Kusch, 1962, pp. 125-126.
- 113 Kusch, 1962, p. 127. Cf. Kusch, 1978, p. 51.
- 114 Morandé indica que no se puede reducir todo a lenguaje o a discursividad. Así, "las ontologías del lenguaje o de la comunicación no han podido trascender su carácter abstracto y especulativo, puesto que deben partir de la base de que existen personas que se comunican". Morandé, 1998, p. 49.
- 115 Michelini, 2003, p. 192.
- 116 Morandé, 1998, p. 11.
- 117 Morandé, 1998, p. 23.
- 118 Morandé, 1998, p.42ss.
- 119 Michelini, 2003, p. 193.
- 120 Scannone hace referencias explícitas al texto Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos, de C. Cullen, Cf. Scannone, 1984, p. 61ss.



- 121 Scannone, 1990. Cf. p. 203.
- 122 Scannone, 1990, p. 236.
- 123 Scannone, 1990, p. 89.
- 124 Scannone, 1990, p. 145.
- 125 Scannone, 1990, p. 148.
- 126 Scannone, 1990, p. 74.
- 127 Scannone, 1990, p. 27.
- 128 Scannone, 1984, pp. 80-81.
- 129 Scannone, 1984, p. 90.
- 130 Scannone, 1990, p. 214.
- 131 Estos usos terminológicos que son propios del pensar especulativo de Scannone, son interesantes para la construcción de las nociones básicas de una ética intercultural, pues nos introducen en una de las dificultades terminológicas –que también son teóricas– de este tipo de planteamientos basados en la categoría del ‘estar’ de Kusch. Para Scannone la noción griega de *êthos* significa morada habitual, desde donde surge la actual noción de ética y de eticidad –que sigue la noción hegeliana, en alemán *Sittlichkeit*- que se ha utilizado en varios tramos de este libro. También desde esta misma noción griega surge la noción latinoamericana en discusión de *ethos* cultural. El punto es definir una terminología apropiada que señale el vínculo preciso que existe entre ‘la morada habitual’ y lo que se puede denominar ‘lo propiamente ético’.
- 132 Scannone, 1990, pp. 101-102.
- 133 Scannone, 1990, p. 215.
- 134 Scannone, 1984, p. 82.
- 135 Scannone, 1990, p. 213.
- 136 Scannone, 1990, p. 149.
- 137 Scannone, 1990, p. 237.
- 138 Scannone, 1990, p. 238.
- 139 Scannone, 1990, p. 171.
- 140 Scannone, 1984, p. 154.
- 141 Scannone, 1990, p. 217.
- 142 Scannone, 1984, pp.48 y 88.
- 143 Michelini, 2002, pp. 212-213.
- 144 Roig, 1993, p. 147.
- 145 Scannone, 1996, p. 136.
- 146 Scannone, 1990, p. 139.
- 147 Scannone, 1994, pp. 163-164.
- 148 Scannone, 1990, p. 137.
- 149 Scannone, 1990, p. 117.
- 150 Scannone, 1998, p. 234.
- 151 Scannone, 1990, p. 128.
- 152 Michelini & otros, 1991, p. 24ss.
- 153 Scannone, 1994, p. 163.

- 154 Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 11.
- 155 Roig, 1993, p. 78.
- 156 Schute en Roig, 1993, p. 13.
- 157 Pérez, 1997, p. 164.
- 158 Roig, 2002, p. 79.
- 159 Roig citado por Pérez, 1997, p. 166.
- 160 Roig, 1993, p. 207.
- 161 Roig, 1993, p. 81ss.
- 162 Roig, 1993, p. 128.
- 163 Roig, 1994, p. 183. Cf. Roig, 2001, p. 102.
- 164 Roig, 2002, p. 85. Cf. pp. 150, 153.
- 165 Roig, 2002, p. 148.
- 166 Roig, 1993, p. 171.
- 167 Roig, 2001, p. 178.
- 168 Roig, 2002, p. 225, y Cf. Roig, 1993, 47; Roig, 2001, p. 130.
- 169 Roig A.A., 2002, Cf. p. 86.
- 170 Roig, 2002, p. 179.
- 171 Roig, 2002, p. 151.
- 172 Roig, 2002, p. 186. En alguna ocasión Roig usa en plural 'eticidades' (Sittlichkeiten) para aludir a las formas espontáneas que son expresión de las diferencias humanas, sociales, genéricas, etc. Roig, 2001, p. 98.
- 173 Roig, 2002, p. 168.
- 174 Roig, 2002, p. 229.
- 175 Roig, 1994, p. 181.
- 176 Roig, 2002, pp. 29-30.
- 177 Cf. Roig, 2002, p. 228.
- 178 Roig, 1994, p. 184.
- 179 Corredor, 1997, p. 165.
- 180 Sobrevilla en Olivé (Ed.), 1993, p. 62.
- 181 Villacañas, 1987, pp. 331ss
- 182 Salvat, 2003, p. 153.
- 183 Cf. Pérez Zavala, Roig, Scannone.
- 184 Cf. Franck, 1988 y Giusti, 1996.
- 185 Esta discusión con Apel se encuentra muy bien sistematizada en Cortina y Dussel, pero es fruto de un largo debate en que han colaborado filósofos de varios países, y que se expresa en Encuentros en Friburgo, Alemania, 1989, México 1991, Brasil, 1993 y Argentina, y por cierto con otros aportes elaborados en USA y España. Cf. Los principales volúmenes publicados de este rico debate, en Dussel E., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI-Hztapalapa, 1994; Fornet-Betancourt R., (Ed.), *Die Discurs-sethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993, y *Diskurssethik und Befreiungsethik*, Aachen 1993, Sidekum A., Ed., *Ética do discurso e filosofia da libertação*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 1994.
- 186 En los textos y artículos publicados se capta, por lo general, un diálogo bastante serio que a veces toma el carácter de un debate y de una polémica técnica. De

- cualquier modo, se puede sostener que ninguno de aquéllos que participaron en el debate salió igual que al inicio de él.
- 187 Michelini, 1998, p. 156.
- 188 Cf. Las síntesis interpretativas de las éticas del discurso en Arriarán, Cortina, Gius-ti, Maliandi, Michelini, Salvat y Sobrevilla.
- 189 Maliandi, 1996, p. 147.
- 190 Salas, 2002, p. 118.
- 191 Apel, 1991, p. 147.
- 192 Apel, 1991, p. 168.
- 193 Maliandi, 2002, pp.62-63.
- 194 Conill, 1988, p. 286.
- 195 Fornet-Betancourt, en Sidekum (Ed.), 1994, p. 11.
- 196 Mansilla, 1998, p. 228ss.
- 197 Arriarán, 1995, p. 50.
- 198 Hinkelammert, 1995, p. 239.
- 199 Acosta, 2003, pp. 171-172
- 200 Sobrevilla en Olivé (Ed.), 1993, p. 69.
- 201 Michelini, 1998, p. 124ss y pp. 146-7.
- 202 Roig, 2001, pp. 65-66.
- 203 Cf. Maliandi, 2000, p. 63.
- 204 Cf. López, *Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo*, São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2003. Citaremos por su primera versión castellana.
- 205 López, 1996, tomo I, p. 17.
- 206 López, 1996, tomo I, p. 13.
- 207 López en Sidekum, p. 198.
- 208 López, 1996, I, p.18.
- 209 López, 1996, I, p. 20.
- 210 López, 1996, I, p. 23.
- 211 López, 1996, I, p. 29.
- 212 López, 2003, p. 144.
- 213 López, 1996, tomo I, p. 8.
- 214 López en Sidekum, 1994, p. 194.
- 215 Dussel, 1996, p. 42.
- 216 Dussel, 1994, p. 156.
- 217 Dussel, 1994, p. 160.
- 218 Dussel, 1996, p. 160.
- 219 Dussel, 1996, p. 49.
- 220 Dussel, 1994, p. 58-59. Cf. Sidekum, 2002.
- 221 Dussel, 1994, p. 62.
- 222 Idem.
- 223 Dussel, 1996, p. 136.
- 224 Dussel, 1996, p. 138.
- 225 Dussel, 1996, p. 144.

- 226 Dussel, 1994, p. 64.  
227 Dussel, 1994, p. 68.  
228 Dussel, 1994, p. 69.  
229 Dussel, 1998, p. 184.  
230 Dussel, 1998, p. 559.  
231 Cf. Dussel, 1998, p. 202, 213.  
232 Dussel, 1998, p. 233.  
233 Dussel, 1994, p. 150.  
234 Dussel, 1994, p. 151.  
235 Dussel, 1994, p. 146.  
236 Dussel, 1994, p. 146.  
237 Dussel, 1994, p. 147.  
238 Dussel, 1994, p. 153.  
239 Dussel, 1994, p. 154. Cf. La crítica de Roig a la 'ética de la liberación' de Dussel por la interpretación mística del 'rostro del pobre', Roig, 1993, p. 208.  
240 Dussel, 1994, p. 155.  
241 Fernet-Betancourt, 2002, pp.200-203, Cf. p. 214.  
242 Fernet-Betancourt, 2002, p. 278.  
243 Bohórquez, [www.polylog.org](http://www.polylog.org) y Jervolino, [www.ifil.org](http://www.ifil.org)  
244 Arpini, 2000, p.26.  
245 Michelini, 2002, p. 122.  
246 Trigo, 2002, p. 74.  
247 Ricoeur, 2001, p. 284.  
248 Apel citado por Maliandi, 1996, p. 155.  
249 Picotti, 1996, p. 298.  
250 Panikkar en Arnaiz, 2002, p. 47. Cf, Langón, 1997.  
251 Panikkar en Arnaiz, 2002, p. 50.  
252 Fernet-Betancourt, 2001, p. 42.  
253 Dussel, 1994, p. 88.  
254 Fernet-Betancourt, 2001, p. 41.  
255 Este tema que hizo famoso T. Kuhn en su discusión acerca de los paradigmas científicos, ha sido puesto de nuevo en boga en el terreno pragmático y ético-político por el filósofo norteamericano, R. Rorty.  
256 Fernet-Betancourt, 2001  
257 Corredor, 1997, p. 175.  
258 Dussel, 1994, p. 83.  
259 Dussel, 1996, p. 145.  
260 Picotti, 2001, pp. 39-40.  
261 Cf. Salas, 1996, pp. 38-39.  
262 Michelini, 2002, p. 124.  
263 Cf. Salas, 1996, pp. 77-85.  
264 Berstein, 1991, pp. 13-14.  
265 Maliandi, 2002, p. 71.

- 266 Salas, 1992, p. 213.
- 267 Panikkar en Arnaiz, 2002, p. 45.
- 268 Ricoeur, 2001, p. 282. Cf. Jervolino, en [www.ifil.org](http://www.ifil.org)
- 269 De Vallescar en Arnaiz, 2002, p. 146. Otra perspectiva en Meehan, pp. 371 ss.
- 270 Cf. Cortina, 2000, p. 186. Maliandi, 1996, hace una buena síntesis de la discusión de Dussel y Apel, de este punto, 156ss.
- 271 Roig, 1994, p. 181.
- 272 Michelini, 1998, p. 169.
- 273 Giannini, 1992, p. 3.
- 274 Maliandi, 1996, p. 159.
- 275 Vergara, 1990, p. 72.
- 276 Cf. Tovar, 1996, pp. 305-316.
- 277 Salvat, en Lira, 2001, p.117.
- 278 Salvat, 2001, p. 33.
- 279 Maliandi, 1997, p. 46.
- 280 Beuchot en Arnaiz, 2002, p. 112.



# Bibliografía

Acosta Yamandú

2003 *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Montevideo, Universidad de la República.

Aguirre José María

1998 *Raison critique ou raison hermeneutique?*, Paris-Vitoria, Éd. Du Cerf-Editorial Eset.

Antezana Luis

1997 "La cuestión de la identidad", en *Revista Tablero* N° 57, pp. 33-51.

Apel, Karl-O.

*La transformación de la filosofía. I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica; II. El a priori de la comunidad de comunicación* (Traducción de A. Cortina,

J. Chamorro y J. Conill de

1985 *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972-73), Madrid, Taurus, Dos tomos.

Apel, Karl-O.

1991 *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Barcelona, Paidós.

Apel, Karl-O.

1994 *Semiótica Filosófica* (Traducción del alemán de De Zan, Maliandi, Michelini de ocho artículos inéditos), Buenos Aires, Ed. Almagesto.

Apel, Karl-O.

2002 *Semiótica Transcendental y Filosofía Primera*, Madrid, Síntesis.

Arnaiz Gonzalo (Ed.)

2002 *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Arpini Adriana (Ed.)

2000 *Razón práctica y discurso social latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos.

- Arriarán & Sanabria (Eds.)  
1995 *Hermenéutica, Educación y Ética Discursiva*, México, Universidad Iberoamericana.
- Berten et al.  
1994 "Le juste et le bien: priorité ou complémentarité?" in *Studia Philosophica* 53, pp.9-33.
- Berstein Richard  
1991 "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", en *Isegoría* 3, pp. 5-25.
- Biagini Hugo  
2000 *Entre la identidad y la globalización*, Buenos Aires, Leviatan.
- Bilbeny Norbert (Ed.)  
2002 *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries*, Barcelona, Ed. Mediterrània.
- Bohórquez Carmen  
"Apel, Dussel, Wiredu y Eze: abordaje intercultural de la idea de justicia", en [www.polylog.org](http://www.polylog.org)
- Bohórquez Carmen  
2002 "La Ética del Discurso de Apel y su recepción en Venezuela", en *Revista Concordia* N° 41, pp. 130-136.
- Brunner J. J.  
1998 *Globalización y postmodernidad cultural*, Santiago, FCE.
- Cardoso de Moreira Roberto  
199 "La etnicidad y las posibilidades de una ética universal", en *Antropología* N° 8, pp. 20-33.
- Conill Jesús  
1988 *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos.
- Corominas Jordi  
2000 *Ética primera*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Corredor Cristina  
1997 "Recepción de la filosofía del lenguaje de K.O. Apel en castellano", en *Isegoría* N° 17, pp. 165-176.
- Cortina Adela  
2000 "Filosofía del diálogo en los umbrales del Tercer Milenio", en J. Muguerra y P. Cerezo (Eds), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, pp. 179-187.
- Cortina Adela  
1999 *Ciudadanos del mundo: una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial.



- Cullen Carlos  
1978 *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires, Castañeda.
- De Munck Jean  
1999 *L'Institution Sociale de l'Esprit*, Paris, PUF.
- De Zan Julio  
1986 "K.O. Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia", en *Stromata* 42, pp. 159-209.
- Devés Valdés Eduardo  
2000 *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*, Buenos Aires, Biblos.
- De Vallescar Palanca Diana  
2000 *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, Editorial PS.
- Dussel Enrique  
1993 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía.
- Dussel Enrique  
1994 *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI.
- Dussel Enrique  
1996 "La ética de la liberación ante la ética del discurso", en *Isegoría* 13, pp. 135-149.
- Dussel Enrique  
1996 "'La ética del discurso' de K.-O. Apel, confrontada desde una ética material universal", en Forner-Betancourt R., (Ed.), *Diskurs und Leidenschaft*, Aachen, CRM Band, 20, pp. 39-52.
- Dussel Enrique  
1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, UNAM-Trotta.
- Estermann Josef  
1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Ediciones Abya-yala.
- Fantoni Rosa  
"Universalismo y diferencia: ¿es posible una complementariedad desde la ética del discurso", en [www.polylog.org](http://www.polylog.org)
- Ferry Jean-Marc  
1996 *L'Ethique reconstructive*, Paris, Cerf.
- Ferry Jean-Marc  
2002 *Valeurs et Normes. La question de l'Ethique*. Bruxelles, Editions de la UB.

Fornet-Betancourt Raúl (Ed.)

2003 *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt Raúl

2003 *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Aachen, Concordia Band 36.

Fornet-Betancourt Raúl

2001 *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Frank Manfred

1988 "Comment fonder une morale aujourd'hui?", *Revue Internationale de Philosophie* vol. 42 N°166-3, pp. 361-382.

García Gómez-Hera José María

2000 *Ética y Hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del 'mundo de la vida' cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Giannini Humberto

1992 *La experiencia moral*, Santiago, Ed. Universitaria.

Giusti Miguel

1996 «¿Puede haber conciliación entre *moralidad* y *eticidad*?, en *Areté* Vol. 8-n 1, pp. 25-64.

Gómez-Muller Alfredo

1999 *Ethique, coexistence et sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

González Luis

1997-98 Artículo "Ética", en *Boletín de Filosofía*, UCSH, N° 9, Tomo I, pp. 119-127.

Guariglia Osvaldo

1996 *Moralidad. Ética Universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE.

Habermas Jürgen

2000 *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trad. castellana de J. Mardomingo, de *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991), Madrid, Trotta.

Habermas Jürgen

1984 *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, (Traducción castellana de M. Jiménez de Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns), Madrid, Cátedra.

Habermas Jürgen

1987 *Teoría de la Acción Comunicativa I y II* (Trad. castellana de M. Jiménez de Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981), Madrid, Taurus.

Habermas Jürgen

2002 *Verdad y justificación* (Trad. castellana de P. Fabra y L. Díez, de Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999), Madrid, Trotta.

Hinkelammert Franz

1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI.

Hinkelammert Franz

2001 *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago, Editorial LOM.

Holenstein Elmar

1994 "L'herméneutique interculturelle", en *Revue de Théologie et de philosophie*, N° 126, pp. 19-37.

Hunyadi Mark

1995 *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation*, Paris, Cerf.

Jervolino Doménico

"Communisme de la finitude, éthique de la libération, paradigme de la traduction", in [www.ifil.org](http://www.ifil.org).

Kusch Rodolfo

1962 *América Profunda*, Buenos Aires, Hachette.

Kusch Rodolfo

1977 *El pensamiento popular e indígena en América*, Buenos Aires, Hachette, 3ª ed.

Kusch Rodolfo

1978 *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda.

Kusch Rodolfo

1976 *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.

Ladrière Jean

1978 *El reto de la racionalidad* (Traducción del francés de J. M. González) Paris-Salamanca, Unesco-Ediciones Sígueme.

Ladrière Jean

2001 *La Articulación del Sentido* (Traducción del francés de J.M. Aguirre y R. Salas) Salamanca, Ediciones Sígueme.

Ladrière Jean

1997 *L'Éthique Dans l'Univers de la Rationalité*, Namur, Fides-Artel.

Langón Mauricio

1997 "Para un modelo dialógico del pensar" (Exposición II Congreso de Filosofía Intercultural, São Leopoldo) en [www.ifil.org](http://www.ifil.org).

Larraín Jorge

- 1996 *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, Santiago, Andrés Bello.

Lira y al.

- 2001 *Historia, política y ética de la verdad en Chile*, Santiago, Lom.

López Sirio

- 2003 *Ética de la Liberación*, Campo Grande, 1996, 1997 y 2000, 3 Tomos. Trad. portuguesa: *Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo*, São Leopoldo, Ed. Unisinos.

López Sirio

- 2003 *Fundamentos lógico-lingüísticos da Ética argumentativa*, São Leopoldo, Nova Harmonia.

Maeschalck Marc

- 2001 *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag.

Maliandi Ricardo

- 1996 "El debate actual entre la ética discursiva y la ética de la liberación" en R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Diskurs und Leidenschaft*, Aachen, CRM N° 20, pp. 145-160.

Maliandi Ricardo

- 2002 "Concepto y alcances de la 'Ética del discurso' en Karl-Otto Apel", en *Revista de Filosofía de Santa Fe*, N) 10, pp. 59-73.

Maliandi Ricardo

- 1984 *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Ed. Biblos.

Maliandi Ricardo

- 1994 *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos.

Maliandi Ricardo

- 1997 *Volver a la Razón*, Buenos Aires, Ed. Biblos.

Mansilla, H.C.F.

- 1998 "La controversia entre universalismo y particularismo en la filosofía de la cultura", en *Revista latinoamericana de Filosofía* XXIV-N°2, pp. 217-235.

Mardones José María

- 1998 *El discurso religioso de la modernidad*, Barcelona, Ed. Anthropos.

Meehan Eugene

- 1992 "Traducción transcultural: problemas y perspectivas", in Dascal Marcelo (Comp.), *Relativismo cultural y filosofía*, México, UNAM, pp. 359-379

Michelini Dorando

- 1998 *La Razón en juego*, Río Cuarto, Ediciones del Icala.

- Michelini Dorando  
2002 *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones de Icala.
- Michelini & Otros  
1991 *Modernidad y Postmodernidad en América Latina*, Río Cuarto, Ediciones de Icala.
- Morandé Pedro  
1984 *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago, Cuadernos de Sociología PUC.
- Morandé Pedro  
1998 *Familia y Sociedad*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Morandé Pedro  
1996 "La pregunta acerca de la identidad iberoamericana" en *Persona y Sociedad*, X-Nº 1, pp. 96-110.
- Morandé Pedro  
1980 *Ritual y Palabra. Aproximación a la Religiosidad popular latinoamericana*, Lima, Centro Andino de Historia.
- Olivé León (Compilador)  
1993 *Ética y diversidad cultural*, México, FCE-UNAM.
- Olivé León  
1999 *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós.
- Pagano Fernández Carlos  
1996 *Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch*, Aachen, Concordia Monographien 26.
- Parker Cristián (Ed.)  
1998 *Ética, democracia y desarrollo humano*, Santiago, LOM-CERC-UAHC.
- Pérez Zavala, A.A. Roig  
1997 *La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, UNRC-Ediciones del ICALA.
- Picotti Dina, (Comp.)  
1995 *Pensar desde América: Vigencia y desafíos actuales*. Buenos Aires, Catálogo.
- Picotti Dina  
1996 "Sobre 'Filosofía Intercultural'", en *Stromata* 52, pp. 289-298.
- Picotti Dina  
2001 *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Buenos Aires, Editores de América Latina.
- Ricoeur Paul  
2001 *Le juste* 2, Paris, Editions Esprit.

Ricoeur Paul

- 1996 *Sí mismo como otro* (Traducción castellana de A. Neira, de *Soi-meme comme un autre*, Paris, Ed. Du Seuil, 1990), Madrid, Siglo XXI.

Roig A.A.

- 1994 "La 'dignidad humana' y la moral de la emergencia en América Latina", en *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*, Sao Leopoldo, UNISINOS.

Roig Arturo Andrés

- 2002 *Ética del Poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Ediunc.

Roig Arturo Andrés

- 1993 *Rostro y Filosofía en América Latina*, Mendoza, Ediunc.

Salas Ricardo

- 1992 "Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI", en *Revista Mapocho* N° 32, pp. 209-224.

Salas Ricardo

- 2002 "Discurso, acción y contextos conflictivos", en *Revista Concordia* N° 41, pp. 117-129.

Salas Ricardo

- 2002 "Ética Intercultural" en *Revista de Filosofía* de la Universidad del Zulia, N° 41, pp. 7-30.

Salas Ricardo

- 1993 "Langage, Herméneutique et Libération" en *Revista Concordia* 23 pp. 61-75.

Salas Ricardo

- 1996 *Lo Sagrado y lo Humano. Hacia una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo.

Salvat Pablo

- 1994 "K.O. Apel o la pretensión de fundamentar la ética en tiempos de desencanto", en *Persona y Sociedad* VIII N° 1-2, pp. 211-244.

Salvat Pablo

- 2001 "Universalismo y contextualismo" en *Novamérica* N° 92, pp. 28-33.

Salvat Pablo

- 2002 *El porvenir de la Equidad. Aportaciones para un giro ético en la filosofía política contemporánea*, Santiago, LOM.

Scannone Juan Carlos

- 1994 "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas", *Stromata* 3/4, pp. 157-173.

Scannone Juan Carlos

- 1990 *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe.

Scannone Juan Carlos

1998 "Normas éticas en la relación entre culturas", en *Filosofía de la Cultura*, D. Sobrevilla (Ed.), Madrid, Ed. Trotta-CSIC, pp. 225-241.

Scannone Juan Carlos

1984 *Sabiduría Popular, Símbolo y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe.

Schelkshorn Hans

1997-98 Artículo "Ética del Discurso", *Boletín de Filosofía UCSH*, N°9, Tomo I, pp. 128-158.

Sidekum Antonio (Ed.)

2003 *Alteridade e multiculturalismo*, Río Grande do Sul, Editora Unijui.

Sidekum Antonio

1994 *Ética do Discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo, Ed. Unisinos.

Sidekum Antonio

2002 *Ética e Alteridade*, Río Grande.

Sobrevilla David (Ed.)

1998 *Filosofía de la Cultura*, Madrid, Ed. Trotta-CSIC.

Tovar Leonardo

1996 "Ética discursiva y Conflicto" en Fernet-Betancourt (Ed.) *Diskurs und Leidenschaft*, CRM vol., 20, pp. 305-316.

Trigo Pedro

2002 "Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un estado de justicia. El diálogo intercultural en Venezuela", en *Revista ITER* N° 28, pp. 63-89.

Velasco Marina

1995 "Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas?", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol XXI-N° 2 pp. 317-345.

Velozo Raúl

1999 "Ética e Intersubjetividad en Husserl", en *Revista Venezolana de Filosofía* 39-40, pp. 103-148.

Vergara E. Jorge

1990 "La cultura de la violencia en Chile", en *Revista Nueva Sociedad* N° 105, pp. 172-183.

Villacañás

1987 "Kant", en Camps V., *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, vol. 2.

Villoro Luis

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, Buenos Aires, Paidós.

VVAA

1994 *Discurso y Realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Editorial Trotta.

Wellmer Albrecht

- 1994 *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso* (trad. castellana de F. Morales de Ethik und Dialogue, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986), Barcelona, Anthropos.

Zea Leopoldo

- 1990 *Descubrimiento e Identidad latinoamericana*, México, UNAM.



# Índice de autores

Acosta Y. 161, 241  
Aguayo C. 12  
Aguirre J.M. 35, 241, 246  
Antezana L. 108, 241  
Apel K. O. 5, 17, 33, 45, 61, 64, 70, 88, 124, 126, 127, 144-162, 166, 174-175, 185, 196, 197, 200, 216, 217, 218, 241  
Aranguren J. 57  
Aristóteles 66-67, 85, 124, 175, 207  
Arnaiz G. 71, 84, 87, 199, 213, 215, 228, 241  
Arpini A. 34, 188, 241  
Arriarán S. 152, 160, 161, 242  
Austin J. 150, 163  
Berten A. 56, 242  
Berstein S. 47, 211, 242  
Beuchot M. 227, 228  
Biangini H. 20, 242  
Bilbao F. 133  
Bilbeny N. 84, 242  
Bohórquez C. 133, 187, 242  
Bolívar S. 95, 133, 135  
Brunner J. 26, 242  
Caleffi P. 51  
Cardoso de Oliveira R. 51, 242  
Cerezo P. 242  
Cerutti H. 27  
Conill J. 12, 157, 241  
Cortina A. 64, 84, 151, 152, 241, 242  
Corredor C. 165, 207  
Corominas J. 20, 242  
Cullen C. 115, 243

- Chamorro J. 241  
Dascal M. 247  
De Hostos 133  
De Munck J. 11, 24-25, 64, 243  
De Vallescar D. 71-72, 215, 243  
De Zan J. 39, 241, 243  
Devés E. 94, 243  
Díez L. 245  
Domingo A. 12  
Dussel E. 5, 16, 40, 42, 45, 91, 127, 145, 151, 163, 167-183, 204, 207, 217, 218, 243  
Estermann J. 19, 68, 102, 243  
Fabra P. 245  
Fantoni R. 23, 243  
Ferry J. M. 36, 47, 48, 57, 58, 59, 64, 244  
Fornet-Betancourt R. 10, 11, 12, 47, 48, 65, 71, 72, 82, 151, 160, 180, 181, 199, 200, 204, 205, 217, 244  
Frank M. 150, 244  
Freire P. 181  
Gadamer H. G. 64, 200  
García Gómez-Hera J. M. 64, 244  
Giannini H. 220, 244  
Giusti M. 152, 244  
Gómez-Muller A. 56, 64, 86, 244  
González J. M. 246  
González L. 244  
Guariglia O. 84, 244  
Habermas J. 17, 54, 55, 57, 61, 64, 70, 88, 144, 145-151, 155, 156, 157, 200, 218, 234, 244, 245  
Hegel 7, 8, 17, 120, 128, 133, 134, 148, 149  
Heidegger M. 17, 103  
Hinkelammert F. 161, 217, 245  
Holestein E. 245  
Hunyandi M. 245  
Husserl E. 17  
Jervolino D. 214, 245  
Jiménez M. 245  
Kant E. 17, 54, 66, 67, 85, 124, 136, 147, 148, 149, 153  
Kuhn T. 204  
Kusch R. 5, 16, 23, 33, 42, 44, 51, 79, 92, 99-105, 106, 107, 109, 110, 112, 115, 120, 125, 131, 203, 234, 245

- Ladrière J. 36, 53, 56, 60, 61, 64, 66, 73, 74, 77, 200, 246  
Langón M. 199, 246  
Larraín J. 39, 246  
Levinas E. 17, 116, 120, 126, 170-172, 180  
Lira E. 222, 246  
Longas F. 12  
López S. 5, 12, 16, 40, 42, 45, 55, 145, 162-168, 174, 178, 182, 183, 246  
Mac Intyre 176  
Maeschalck M. 12, 63, 67, 246  
Maliandi R. 16, 33, 52, 53, 57, 85, 86, 87, 88, 152, 154, 157, 161, 162, 174, 195, 196, 211, 212, 217, 218, 220, 221, 225, 241, 246, 247  
Mansilla H. 247  
Mardomingo J. 244  
Mardones J. M. 12, 50, 247  
Marti J. 133, 135  
Marx C. 17  
Meehan E. 215, 247  
Menchu R. 169  
Méndez V. 12  
Michelini D. 16, 112, 113, 123, 127, 151, 152, 161, 189, 209, 219, 241, 247  
Mignolo W. 80, 208  
Morales F. 251  
Morandé P. 5, 26, 32, 42, 44, 51, 92, 106-115, 247  
Morris Ch. 154  
Muguerza J. 242  
Neira A. 248  
Olivé L. 82, 161, 248  
Pagano C. 103, 248,  
Pannikar R. 86, 87, 199, 205, 213  
Parker C. 22, 248  
Pierce Ch. 147, 150  
Pérez C. 32, 129, 130, 149, 248  
Picotti D. 198, 208, 248  
Propp V. 129  
Ricoeur P. 8, 17, 27, 62, 63, 64, 85, 103, 118, 122, 177, 195, 200, 213, 214, 223, 234, 248  
Roig A. A. 5, 16, 28, 32, 40, 42, 44, 66, 92, 106, 127-137, 149, 161, 162, 177, 217, 218, 248  
Rorty R. 114, 204,  
Roscio 133

Salas R. 154, 209, 210, 213, 249  
Salvat P. 39, 149, 152, 222, 223, 224, 249  
Sarmiento F. 95  
Scanonne J.C. 5, 16, 24, 25, 36, 42, 43, 44, 51, 60, 115127, 149, 217, 249  
Schelkshorn H. 249  
Schute O. 128  
Sidekum A. 51, 71, 151, 164, 167, 170, 250  
Searle J. 17, 150  
Sobrevilla D. 27, 152, 161, 249, 250  
Taylor Ch. 40, 176  
Todorov T. 91  
Tovar L. 222, 250  
Trigo P. 191, 250  
Velasco M. 250  
Velooso R. 250  
Vergara J. 221  
Villacañas J. 250  
Villorio L. 250  
Wellmer A. 251  
Williams B. 87  
Wittgenstein L. 136, 150, 193 Zea L. 95, 251